

XIII. JAHRESBERICHT

DER

ISRAELITISCH-THEOLOGISCHEN

LEHRANSTALT

IN WIEN

FÜR DAS SCHULJAHR 1905/1906.

Voran geht:

Der galiläische Am-ha'Areṣ des zweiten Jahrhunderts.

Beiträge zur inneren Geschichte

des

palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten

Von

PROF. DR. A. BÜCHLER.

WIEN 1906.

VERLAG DER ISRAEL.-THEOL. LEHRANSTALT.

II. Tempelgasse 3.

K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien.

Inhalt

***) Eine vollständige Ausgabe dieser Arbeit (Seite 1—338) erscheint gleichzeitig bei Alfred Hölder in Wien.**

In den ausführlichen, die dürftigen Nachrichten der Evangelien frei ergänzenden Schilderungen vom Leben der Juden in Palästina unter dem Gesetze' in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts, welche die verschiedenen Geschichtswerke und Handbücher, Evangelienkommentare und Jesubiographien enthalten, wird von Galiläa selten besonders gehandelt. Zumeist wird die gleiche Verbreitung des in den jerusalemischen Lehrhäusern ausgebauten Gesetzes, das man in der um 200 redigierten Mischna niedergelegt sieht, und die gleich strenge Beobachtung der in diesem Werke bis ins einzelne ausgestalteten Vorschriften in Judäa und in Galiläa als selbstverständlich vorausgesetzt. Man begnügt sich mit dem Hinweise auf die wenigen, weder das religiöse, noch das gesetzliche Leben wirklich kennzeichnenden Tatsachen, die die talmudischen Quellen als Unterschiede zwischen Judäa und Galiläa gelegentlich anführen (Schürer, Geschichte II, 12). Die Empfindung, daß das abfällige Urteil der Jerusalemer über die Galiläer (Joh. 1, 46) nicht bloß in der nachlässigen Aussprache und in den vier geringfügigen Abweichungen von der judäischen Sitte seinen Grund gehabt haben kann, war bisher nicht stark genug, um die Abneigung der Forscher gegen die genauere und sachliche Prüfung und Würdigung des im Talmud zerstreuten, von den Evangelien unabhängigen Materials über Galiläa zu besiegen. Bousset (Religion des Judentums 110, 1) sagt kurz: „In Galiläa wird sich im ganzen die Frömmigkeit viel einfacher und schlichter gehalten haben (als in Judäa). Jochanan b. Zakkai klagt bitter über die Zustände in Galiläa jer. Sabb. XVI. Dafür sah man auf das Volk der Galiläer von seiten des Pharisäismus mit Verachtung herab."

Es fehlt freilich auch im Talmud an Berichten, die auch nur einigermaßen zusammenhängend das religiöse oder überhaupt das innere Leben der Juden in Galiläa im 1. Jahrhundert schilderten. Die einzige Quelle hierfür, das tannaitische Material im talmudischen Schrifttum in seinen der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts angehörigen

Bestandteilen stammt fast ausschließlich aus den Lehrhäusern in Jerusalem. Auf Galiläa läßt sich nur weniges zurückführen; und auch das wenige erhaltene halachische und haggadische Material aus der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts ist bisher überhaupt nicht untersucht worden. Denn man spricht von Schriftgelehrsamkeit in Galiläa erst seit der Verlegung des großen Lehrhauses in Jamnia nach Ušâ infolge der hadrianischen Religionsverfolgung, wiewohl galiläische Lehrer und Lehrhäuser mit ziemlich ausgeprägtem Charakter auch schon aus früherer Zeit genannt werden. Aber die wenigen Sätze einiger Lehrer ermöglichen keinen Einblick in die inneren Verhältnisse Galiläas. Erst die religionsgesetzlichen Verfügungen und Sätze der in Ušâ versammelten und ungefähr von 140 bis 160 wirkenden Lehrer, welche die Verbesserung und Abänderung der Zustände in der jüdischen Bevölkerung Galiläas anstreben, lassen klar erkennen, wie das religiöse und religionsgesetzliche Leben der Juden bis dahin beschaffen war, welche biblischen und rabbinischen Gesetze sie tatsächlich beobachtet oder vernachlässigt, welche Sitten sie bewahrt haben und von welchen Unsitten sie nicht ablassen wollten. Am meisten sticht unter anderen, das praktische Leben behandelnden Satzungen die nachdrückliche Betonung und wiederholte Einprägung der Pflichten hervor, die auf dem Ackerboden und seinen Erträgnissen lasten, der levitischen Abgaben, und daneben die der levitischen Reinheit; und damit aufs engste verknüpft erscheinen die Gesetze über den ʿAm-ha'Areṣ, mit denen sich die Lehrer von Ušâ aus Rücksicht auf die galiläischen Verhältnisse eingehend befassen. Es ist der jüdische Mittelstand der Klein- und Großbauern, der den ausdrücklichen Vorschriften der Thora über die levitischen Abgaben von den Bodenerträgnissen nicht nachkommt, das Brachjahr nicht beobachtet und die levitische Reinheit des Ahroniden und der Priesterhebe, die allein vom ganzen Reinheitsgesetze von ihm gefordert wird, nicht anerkennt. Daneben sehen wir die in Galiläa in großer Zahl lebenden Ahroniden selbst sich über die levitische Reinheit ihrer Person und der ihnen zugewendeten Priesterhebe unbedenklich hinwegsetzen und diese wie gewöhnliche Speisen behandeln. Sie haben demzufolge bei den Gesetzeslehrern das Vertrauen, daß sie die den Priester allein betreffenden Reinheitsvorschriften erfüllen, verloren und sie sind der eigentliche ʿAm-ha'Areṣ Galiläas, den die Lehrer von Ušâ in Verbindung mit dem levitischen Reinheitsgesetze zu bessern suchen.

Die Untersuchung des ungewöhnlich schwierigen und spröden Gesetzes über die levitische Reinheit des Ḥaber in Galiläa, welche

nur durch Feststellung seiner früheren Entwicklungsstufen in den Lehrhäusern, in Jamnia, bei den Schammaiten und den Hilleliten in Jerusalem bis auf den Urheber der meisten Reinheitsbestimmungen, Šammai, ergebnisreich wird, führt zu der Erkenntnis über das wirkliche Alter dieses Gesetzes. Die allgemeine, durch nichts begründete Annahme der protestantischen Forscher, daß das Leben der gesetzestreuen Juden auf Schritt und Tritt vom Reinheitsgesetze belastet war und dieses ihm jeden Umgang mit dem Volke unmöglich gemacht hat, erweist sich als völlig haltlos. Nur die Priester hatten es zu beobachten und für die Priesterhebe allein war die Unzahl der Vorschriften geschaffen. Einzelheiten des Reinheitsgesetzes, wie das Händewaschen zum Essen, werden klarer und die Quelle so vieler Mißverständnisse und so schiefer Urteile über das Leben der Juden ‚unter dem Gesetze' wird aufgedeckt und verschüttet. Gleichzeitig erfährt man tatsächliche Untugenden des galiläischen Volkes, das leichtfertige Geloben und Schwören, die etwas lockeren Sitten im Verkehre der Geschlechter und das Wuchern der Wohlhabenden gegenüber dem Armen mit Geld und Lebensmitteln. Diese Einzelzüge aus dem Charakter und dem inneren Leben der galiläischen Juden, bei deren Untersuchung auch noch andere sich feststellen lassen, sind erst nach dem Jahre 136 zu beobachten. Ob sie auch schon ein Jahrhundert vorher so scharf ausgeprägt, ob sie überhaupt vorhanden waren und zur Schilderung der Zeit Jesu herangezogen werden dürfen, wird an den wenigen Sätzen der galiläischen Lehrer des 1. Jahrhunderts geprüft. Diese Arbeit will in den einzelnen Untersuchungen, die den ersten Versuch, dieses Material zu sammeln, chronologisch zu ordnen und geschichtlich zu verwerten, darstellen, die Grundlage für weitere Forschungen der galiläischen Zustände vor 136 schaffen.

Betreffs des eigentlichen Gegenstandes dieser Untersuchungen sei noch folgendes bemerkt. Die Mischna und die Baraitha behandeln in einer ansehnlichen Zahl von Sätzen einen Teil der jüdischen Bevölkerung Palästinas, den sie als עם הארץ bezeichnen, und berichten meistens in religionsgesetzlicher Hinsicht Ungünstiges von demselben. Der Amhaareṣ, der in diesen Quellen eine Einzelperson ist, wird dem Gelehrten als Unwissender und dem seinem Wesen nach nicht ganz klaren, aber gewiß einen Gesetzestreuen darstellenden חבר in der Beobachtung bestimmter weniger Satzungen biblischen und rabbinischen Ursprunges als diese vernachlässigend gegenübergestellt und es wird auch von seinem Hasse gegen die Gelehrten gesprochen. Diese Wahrnehmungen haben die Forscher der Entstehungszeit des

Christentums früh dazu geführt, sich des Amhaareṣ als Typus zu bemächtigen und in diesem jene Klasse des jüdischen Volkes zu suchen und zu finden, die in den Evangelien den Pharisäern gegenübersteht und deren Jesus sich angenommen hat. Es ergab sich dann von selbst, daß die Sympathie der protestantischen Gelehrten[1] — welche, wie deren Antipathie, in der Behandlung des Judentums der damaligen Zeit von nicht untergeordneter Bedeutung ist, — sich dem Amhaareṣ zuwendete. Dabei wird die im Talmud nur durch verhältnismäßig späte Äußerungen gekennzeichnete Kluft zwischen dem Amhaareṣ und den Gelehrten als eine so große und mit einer Genauigkeit ausgemalt, daß man beim Lesen der so ausführlichen Schilderungen in den neueren Werken sich auf Schritt und Tritt fragen muß, wo denn hierfür eigentlich die Quellen vorhanden sind. In dem Gegensatze zwischen Ḥaber und Amhaareṣ sehen die protestantischen Forscher auch die wesentlichen Züge der von ihnen geschilderten Pharisäer. Und da hierbei vielfach die Abneigung gegen das religionsgesetzestreue Judentum des 1. Jahrhunderts für die Auffassung der geschichtlichen Tatsachen maßgebend ist, muß das ihnen verfügbare, ziemlich dürftige Material über den Amhaareṣ die schwere Last ihrer Hypothesen tragen und gleichzeitig helfen, das dem Pharisäer beharrlich angedichtete drückende Joch des Gesetzes gestalten. Dabei geht aber sonderbarerweise die Chronologie aller ihrer sonst unbestrittenen Grundrechte in der Geschichtsforschung verlustig. Dieselben Forscher, die sonst jeder ihren Aufstellungen widersprechenden Nachricht in der Mischna und Baraitha als späten Ursprunges ziemlich skeptisch, ja oft ganz ablehnend gegenübertreten, haben bei der Verwendung der Meldungen dieser Quellen über den Amhaareṣ nicht einmal die Frage aufgeworfen, von wem und aus welcher Zeit die Berichte stammen und auf welche Verhältnisse sie sich beziehen. Und wir sehen da die eigentümliche Tatsache, daß gegen jede Regel und Gepflogenheit Sätze von Lehrern der Mitte des 2. Jahrhunderts in Galiläa für die Feststellung der Zustände in Judäa zur Zeit Jesu genau befragt und gründlich verhört werden und wie ausschließlich auf diesem etwas unsicheren Grunde, unbehindert durch andere Nachrichten, phantastisch weitergebaut wird. Es gilt also hier, die vorhandenen Sätze über den Amhaareṣ, soweit sie das 1. und 2. Jahrhundert betreffen, zu sammeln und zu verstehen, sie nach den verschiedenen Ländern

---

[1] Vgl. auch Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums 37—58, Religiöse Bewegungen 78—88, Kohler in Jewish Encyclopedia I, 484 ff.

und Zeiten, aus deren Verhältnissen sie hervorgegangen sind, von einander zu scheiden und die Entwicklung der Züge, die das Bild des Amhaareṣ ergeben, soweit möglich, zu verfolgen; schließlich die Zustände innerhalb des damaligen Judentums in Palästina, welche die Vorschriften über den Amhaareṣ und Ḥaber gezeitigt haben, zu ermitteln. Der Stoff ist an sich kein interessanter, denn er betrifft hauptsächlich die levitischen Reinheitsgesetze; bekanntlich ein rätselhaftes Gebilde, dem man aber durch bloße Übersetzungen und höhnische Glossen am allerwenigsten beikommt, das aber nach Ort und Zeit richtig beurteilt, einen tiefen Einblick in das Denken der Lehrer und die Bedürfnisse ihrer Zeit ermöglicht. Der Weg zum Verständnis der den Amhaareṣ betreffenden Gesetzgebung ist hiernach ein etwas langwieriger; er ist jedoch schon behufs Beseitigung fortwuchernder Irrtümer aus den Handbüchern notwendig, hier aber wegen der Beleuchtung der zur Frage gestellten galiläischen Verhältnisse unvermeidlich.

I. Der Amhaareṣ und die levitischen Zehnten.

1. Genauere Einzelheiten über den Amhaareṣ und den Ḥaber, welche ein einigermaßen zusammenhängendes Bild gewinnen lassen und einen Einblick in die jüdische Gesellschaft und deren Leben ermöglichen, sind nur aus Galiläa aus der nachhadrianischen Zeit bekannt. Die Sätze und gesetzlichen Bestimmungen über diesen Gegenstand gehören nämlich zum großen Teile Lehrern des Bêthdin in Ušâ an, von denen Jehuda b. Ilai, Joßê b. Ḥalafthâ, Josua b. Karḥâ, Meir, Neḥemia, Simon b. Gamaliel und Simon b. Joḥai und andere bekannt sind. Damals gab es Pharisäer im früheren Sinne nicht mehr, weil die Sadducäer längst verschwunden waren, weshalb Schlüsse aus dem Charakter des Ḥaber nach 136 auf die angeblich gleichgearteten Pharisäer um das Jahr 30 nicht zulässig sind. Was nun die Lehrer von Ušâ betreffs des Ḥaber melden, ist folgendes. Es gab eine nicht näher bestimmbare Genossenschaft, in die der Amhaareṣ seinen Eintritt anmelden konnte.[1] Diese Anmeldung

[1] Baraitha in bab. Bekhor. 30b, Toßiftha Dammai II, 3: תניא עם הארץ שקיבל עליו דברי חבירות ונחשד על דבר אחד נחשד לכל התורה כולה דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים אינו נחשד אלא לאותו דבר בלבד, „Wenn der Amhaareṣ, der die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich genommen hat, in einem Punkte verdächtig wird, so ist er für das ganze Gesetz verdächtig, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Er ist nur in dem einen Punkte verdächtig." (jer. Dammai II 22', 48 hat für die ersten Worte: המקבל עליו להיות נאמן, Wer es auf sich nimmt, ein Zuverlässiger zu sein; siehe

erfolgt in Form der Verpflichtung, von heute ab die Satzungen der Ḥaberschaft, דברי חבירות zu beobachten. Sie erfolgt vor drei Mitgliedern der Genossenschaft[1] und merkwürdigerweise nicht bloß

weiter). In jer. ist statt der Weisen ausdrücklich R. Jehuda genannt, wie wir dieses bei einer gegen R. Meir geäußerten Ansicht, die Anklang gefunden hat, noch öfter sehen werden. In der Baraitha Bekhor. 30^b, Toß. Dammai II 5, jer. Dammai II 22^d, 48 heißt es: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. רבי יוסי ברבי יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים. . . . וכהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nimmt mit Ausnahme einer einzigen, den nimmt man nicht auf; einen Nichtjuden, der die Vorschriften der Thora auf sich nimmt mit Ausnahme einer einzigen, nimmt man nicht auf; R. Joßê b. R. Jehuda sagt: Selbst wenn es eine abgeleitete Bestimmung der nachbiblischen Lehrer ist. Einen Priester, der alle Dienstverrichtungen des Priestertums auf sich nimmt mit Ausnahme einer, nimmt man nicht auf. Beim ersten und dritten Punkte ist der Urheber nicht genannt; es unterliegt aber für den ersten keinem Zweifel, daß derselbe der nachhadrianischen Zeit angehört; der dritte Satz ist in Sifrâ p. 39^d ausdrücklich im Namen des R. Simon b. Joḥai mitgeteilt.

[1] Baraitha in b. Bekhor. 30^b: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני שלשה חבירים, ובניו ובני ביתו אינן צריכין לקבל בפני שלשה חבירים. רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בניו ובני ביתו צריכין לקבל בפני שלשה חבירים שאינו דומה חבר שקיבל לבן חבר שקיבל, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen will, muß es in Gegenwart dreier Ḥabere tun, seine Söhne und seine Hausleute brauchen es nicht vor dreien Ḥaberen zu tun. R. Simon b. Gamaliel sagt: Auch seine Söhne und seine Hausleute müssen vor drei Ḥaberen die Pflichten auf sich nehmen, denn es gleicht nicht ein Ḥaber, der sich verpflichtet, dem Sohne des Ḥaber, der sich verpflichtet. In der Parallelstelle Toß. Dammai II 14: המקבל עליו בפני חבורה אין בניו ועבדיו צריכין לקבל בפני חבורה אבל לפניו מקבלין. רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו דומה חבר שקלקל לבן חבר שקלקל, Wenn jemand sich in Gegenwart einer חבורה verpflichtet hat, so brauchen seine Kinder und seine Sklaven sich nicht vor einer חבורה zu verpflichten, doch müssen sie es vor ihm selbst tun; R. Simon b. Gamaliel sagt: Es gleicht nicht ein Ḥaber, der sündigt, einem Ḥaberssohn, der sündigt, (die Varianten zum Texte siehe bei Schwarz תוספתא זרעים I 52^b). Beachtenswert ist, daß drei Ḥabere als חבורה bezeichnet werden; ebenso in jer. Dammai II 23^a, 6 in der Fortsetzung der angeführten Baraitha: תני הוא נענה לחבורה ובניו ובני ביתו נענין לו. אית תניי תני הוא ובניו ובני ביתו נענין לחבורה. תני רבי הלפתא בן שאול גדולים נענין לחבורה קטנים נענים לו, eine Baraitha lehrt: Er unterwirft sich der Genossenschaft, seine Söhne und seine Hausleute unterwerfen sich ihm; eine andere Baraitha lehrt: Er, seine Söhne und seine Hausleute unterwerfen sich der Genossenschaft; R. Ḥalaftha b. Saul lehrt: Die Erwachsenen unterwerfen sich der Genossenschaft, die Nichterwachsenen unterwerfen sich ihm selbst. Der zuletzt genannte Lehrer gehört, wie der früher erwähnte R. Joßê b. R. Jehuda, dem Ende des 2. Jahrhunderts an. Die drei Ḥabere als Behörde oder Körperschaft finden sich auch in Sätzen der Lehrer in Ušâ über die Aufnahme der Proselyten in der Baraitha in b. ʿAbodâ zarâ 64^b: מיתיבי איזהו גר תושב. כל שקיבל עליו בפני שלשה חבירים שלא לעבוד עבודה זרה דברי רבי מאיר. והכמים אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח. אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב, Was ist ein גר תושב?

seitens eines Amhaareṣ, sondern auch seitens eines Gelehrten, der sich in die Genossenschaft aufnehmen lassen will.[1] Hieraus ist

---

Ein Nichtjude, der sich vor drei Ḥaberen verpflichtet hat, Götzen nicht mehr zu dienen, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Wer sich zur Beobachtung der sieben noachidischen Gesetze verpflichtet hat; andere sagen: Diese Forderungen gehören nicht zu den an den גר תושב zu stellenden.

[1] Baraitha in Bekhor. 30ᵇ, Toß. Dammai II 13, jer. II 22¹, 75: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות צריך לקבל בפני שלשה חבירים ואפילו תלמיד חכם צריך לקבל בפני שלשה חבירים. זקן ויושב בישיבה אינו צריך לקבל בפני שלשה חבירים שכבר קיבל עליו משעה שישב. אבא שאול אומר אף תלמיד חכם אינו צריך לקבל בפני שלשה חבירים ולא עוד שאחרים מקבלין לפניו, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen will, muß es vor drei Ḥaberen tun und selbst der Gelehrte muß es vor drei Ḥaberen tun; dagegen braucht ein Gelehrter, der Mitglied des großen Lehrhauses ist, sich nicht vor drei Ḥaberen zu verpflichten, da er es getan hat, als er Mitglied des großen Lehrhauses wurde; Abba Saul sagt: Auch ein Gelehrter braucht sich nicht vor drei Ḥaberen zu verpflichten, vielmehr verpflichten sich andere Leute vor ihm. Abba Saul war Zeitgenosse des Lehrhauses in Ušâ in Galiläa, siehe weiter unten. Der זקן ist ein Lehrer höchsten Grades; so sind die זקנים die Mitglieder des großen Lehrhauses in Jamnia (Jadajim III 5, Zebaḥ. I 3): אמר שמעון בן עזאי מקובל אני מפי שבעים ושנים זקן ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה, wo von dem großen Tage gesprochen wird, an dem R. Eleazar b. ʿAzarja Mitglied des großen Lehrhauses wurde; vgl. Toß. ʿEduj. III 1 von Menaḥem b. סונגאי: וכשהושיבוהו בישיבה היו תמהין עליו הכל. Nach Toß. Kelim 3, II 4 saßen einmal 85 זקנים unter dem Vorsitze des R. Gamaliel beisammen; es ist dieses die größte Zahl von ,זקנים die überhaupt vorkommt, und sie dürfte die Grundlage für die 85 זקנים der großen Versammlung in jer. Megillâ I 70ᵈ, 46: רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערים על הדבר הזה, (vgl. b. Megillâ 17ᵇ: אמר רבי יוחנן ואמרי לה במתניתא תנא מאה ועשרים זקנים ובהם כמה נביאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר, siehe Krochmal in כרם חמד V 68 und Hoffmann in Berliner-Hoffmanns Magazin 1883, X 52 ff.) abgegeben haben. Ebenso finden wir die זקנים in Toß. Jadaj. II 16, Toß. Kelim 3, V 6 und sonst ziemlich häufig. Sie heißen auch חכמים in Bekhor. IV 4. 5, V 3, weshalb Sifrê Num. 118 זהו שנשאלה בכרם ביבנה לפני חכמים, 118 p. 39ª וזו שאלה נשאלה לחכמים בכרם ביבנה, dagegen 124, p. 44ª וכבר הלכה זו נשאלה לפני ל"ט זקנים בכרם ביבנה hat; Toß. Tebûl jôm II 9, Toß. Niddâ IV 3. 4 (b. 22ᵇ, jer. III 50ᶜ 28. 31). Wer in der ישיבה sitzt, hat den höchsten Grad erreicht, Sifrê Deut. 48, p. 84ᵇ, Nedar. 62ª: לאהבה את יי אלהיכם. שמא תאמר הריני אלמד תורה בשביל שאקרא חכם בשביל שאשב בישיבה, בשביל שאאריך ימים לעולם הבא . . ., Sifrê Deut. 321, 138ª: איש שיבה, אל תיקרי איש שיבה אלא איש ישיבה, מלמד שהיו כולם ראויים לישב בישיבה, Sifrê Deut. 13, 68ª, Num. 92 im Satze des R. Simon b. Gamaliel: אין כל ישיבה וישיבה יושבת עד שיהיו הבריות מרננות אחריו ואומרים מה ראה איש פלוני לישב ומה ראה איש פלוני שלא לישב . . ., b. Jomâ 78ª: אמר רבה בר בר חנה שאלו את רבי אלעזר, זקן ויושב בישיבה צריך ליטול רשות להתיר בכורות או אינו צריך . . . . עמד רבי צדוק בן חלוקה על רגליו ואמר, אני ראיתי את רבי יוסי בן זמרא שזקן ויושב בישיבה היה ועמד למעלה מזקנו של זה ונטל רשות להתיר בכורות . . . Aus der zuerst angeführten Stelle ist ersichtlich, daß ein Mitglied des großen Lehrhauses bei seiner Einsetzung Pflichten übernahm, unter denen auch die der Ḥaberschaft genannt waren. Offenbar ist eine Erklärung gemeint, alle rabbinischen Bestimmungen zu beobachten. Der ,תלמיד חכם den Abba Saul gleichfalls von der Übernahme der

ersichtlich, daß noch in der nachhadrianischen Zeit nicht jeder Gesetzeslehrer — denn nur ein solcher wird als תלמיד חכם bezeichnet — auch Ḥaber war, was wir auch anderweitig bestätigt finden werden. Der sich Meldende wurde nicht ohne weiteres aufgenommen, er mußte vielmehr schon vorher gezeigt haben, daß er die Pflichten, denen er sich jetzt öffentlich unterwirft, zu erfüllen auch gewillt ist.[1] Seine Erklärung vor drei Genossen genügt auch für seine Söhne und seine Hausleute; nur R. Simon b. Gamaliel verlangt, daß auch diese sich vor drei Genossen zur Beobachtung der betreffenden Vorschriften verpflichten (Seite 6, Note 1). Die genaueren Bestimmungen der Lehrer in Ušâ behandeln im einzelnen die Stellung der Frau des Ḥaber, seiner Kinder und seiner Sklaven hinsichtlich der Notwendigkeit, daß sie sich öffentlich zur Beobachtung der Gesetze verpflichten, wenn besondere Umstände obwalten.[2]

Verpflichtungen in Gegenwart von drei Ḥaberen befreit, ist der zweite Grad des Gelehrten, z. B. bei Feststellung eines levitisch verunreinigenden Gräberfeldes in Toß. 'Ohalôth XVII 12: אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שיש זקן אחד או תלמיד חכם אחד שאין כל אדם בקיאין בכך. Die Parallelstelle in b. Moëd kat. 5ᵇ hat dafür ,זקן או תלמיד aber תלמיד steht auch sonst für .תלמיד חכם Semaḥ. X: חכם או תלמיד חכם שמת לו מת באין ויושבין לפניו ונושאין ונותנין בהלכות אבלים ואם טעו משיבן בשפה רפה, worauf tatsächliche Vorkommnisse bei R. Jehuda, dem Galiläer R. Joßê und R. Akiba angeführt werden.

[1] Baraitha Bekhor. 30ᵇ, Toß. Dammai II 10: תנו רבנן הבא לקבל דברי חבירות אם ראינוהו שנוהג בצינעא בתוך ביתו מקבלין אותו ואחר כך מלמדין אותו ואם לאו מלמדין אותו ואחר כך מקבלין אותו. רבי שמעון בן יוחאי אומר בין כך ובין כך מקבלין אותו והוא למד כדרכו והולך, Wer die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen will, den nimmt man nur dann gleich auf, wenn man gesehen hat, daß er sich in seinem Hause fromm aufführt, und man belehrt ihn nach der Aufnahme; im entgegengesetzten Falle belehrt man ihn erst und nimmt ihn nach dem Unterrichte auf. R. Simon b. Joḥai sagt: Man nimmt ihn in jedem Falle auf und er lernt das Notwendige allmählich. Die zweite Ansicht macht es unzweifelhaft, daß auch die erste von einem Mitgliede des Lehrhauses in Ušâ, vielleicht R. Meir, stammt.

[2] Baraitha in Bekhor. 30ᵇ, Toß. Dammai II 16. 17: אשת עם הארץ שנישאת לחבר וכן בתו של עם הארץ שנישאת לחבר וכן עבדו של עם הארץ שנמכר לחבר צריכין לקבל דברי חבירות בתחלה. אבל אשת חבר שנישאת לעם הארץ וכן עבדו של חבר שנמכר לעם הארץ אין צריכין לקבל דברי חבירות בתחלה. רבי מאיר אומר אף הן צריכין לקבל עליהן דברי חבירות לכתחלה. רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר מעשה באשה אחת שנישאת לחבר והיתה קומעת לו תפלין על ידו, נישאת לעם הארץ והיתה קושרת לו קשרי מוכס על ידו, Die Frau eines Amhaareṣ, die einen Ḥaber heiratete, oder die Tochter eines Amhaareṣ, die einen Ḥaber heiratete, und ebenso der Sklave eines Amhaareṣ, der an einen Ḥaber verkauft wurde, müssen von vornherein die Pflichten der Ḥaberschaft auf sich nehmen; dagegen die Frau eines Ḥaber, die einen Amhaareṣ heiratete, und die Tochter eines Ḥaber, die einen Amhaareṣ heiratete, und ebenso der Sklave eines Ḥaber, der an einen Amhaareṣ verkauft wurde, brauchen nicht, (wenn

2. Die Pflichten, die der sich Meldende beim Eintritte in die Genossenschaft übernimmt und über die er erst belehrt werden muß, sind, wie der stets wiederkehrende Ausdruck דברי חבירות im Plural nahelegt, jedenfalls mehrere. Die Mischna Dammai II, 2. 3 gibt in der Tat mehrere, auf verschiedenen Gebieten des Religionsgesetzes liegende Forderungen an, die wohl zum Teile einer dem Ḥaber bloß verwandten, mit diesem jedoch kaum identischen Art von Genossen gelten, aber für das Verständnis des Ḥaber selbst notwendig sind; schon deshalb, weil diese Vorschriften von denselben Lehrern stammen, wie die über den Ḥaber. Die Stelle lautet:[1] „Wer sich verpflichtet, ein Glaubwürdiger zu sein, muß verzehnten, was er ißt, was er verkauft und was er kauft, und darf nicht zu Gaste sein bei einem Amhaareṣ. R. Jehuda sagt: Auch wer bei einem Amhaareṣ zu Gaste ist, ist ein Glaubwürdiger. Hierauf erwiderten ihm die Weisen: Da er für seine eigene Person nicht glaubwürdig ist, wie sollte er es für andere sein?" Die Vorschriften, die der als ein Glaubwürdiger Bezeichnete zu beobachten hat, betreffen ausschließlich das schon in der Thora aufgetragene Verzehnten aller in seinen Bereich gelangenden Bodenerträgnisse. Da nun der Amhaareṣ verdächtig ist, seine Bodenerträgnisse nicht vorschriftsmäßig zu verzehnten, darf der Glaubwürdige bei ihm nicht essen; sonst büßt er selbst das erworbene Vertrauen ein, sagt R. Meir, während R. Jehuda meint, man bleibe glaubwürdig, auch wenn man beim Amhaareṣ ißt. Den Einwand R. Meirs, daß man für andere nicht vertrauenswürdig sein könne, wenn man bei sich selbst die Vorschrift nicht beachtet, beantwortet R. Jehuda mit einem Hinweise auf eine Tatsache:[2] „Die Ackerbesitzer haben es nie vermieden, bei anderen

---

der Mann, beziehungsweise der Herr Ḥaber wird), die Pflichten auf sich zu nehmen. R. Meir sagt: Auch alle diese müssen von vornherein die Pflichten auf sich nehmen. R. Simon b. Eleazar erzählt im Namen des R. Meir: Eine Frau heiratete einen Ḥaber und band ihm die Gebetsriemen an die Hand, heiratete später einen Amhaareṣ und band ihm Zöllnerknoten (?) an die Hand (vgl. Goldschmid, Revue des Études Juives XXXV 1897, 201, 4). Die Varianten zur Toßifthastelle vgl. bei Schwarz.

[1] המקבל עליו להיות נאמן מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח ואינו מתארח אצל עם הארץ. רבי יהודה אומר אף המתארח אצל עם הארץ נאמן. אמרו לו על עצמו אינו נאמן כיצד יהא נאמן על של אחרים. In Toß. Dammai II 2 ist, was wir ohnehin wüßten, als Urheber des ersten Satzes R. Meir genannt.

[2] jer. Dammai II 22ᵈ 40, Toß. II 2: מימיהן של בעלי בתים לא נמנעו להיות מתארחין אצל בעלי בתים חביריהם, אף על פי כן נוהגין היו בפירותיהן מתוקנין לתוך בתיהן; R. Simson aus Sens im Kommentare zu Dammai II 2 führt diese Stelle mit dem Wortlaute an: אף על פי כן פירותיהן מתוקנין בתוך בתיהן. Über die בעלי בתים siehe weiter Kap. IX, § 4, Note 3.

Ackerbesitzern zu essen, und doch galten ihre Bodenerträgnisse als verzehntet." Der נאמן ist hiernach und besonders nach dem Einwande des R. Meir ein Mann, der glaubwürdig ist, alle Bodenfrüchte, die in seinen Bereich kommen, zu verzehnten; man kann demzufolge von ihm alle Lebensmittel in der sicheren Annahme kaufen oder genießen, daß er die vorgeschriebenen Zehnten und Abgaben ausgeschieden hat.[1] Dagegen darf man Früchte, die man von einem

---

[1] Dementsprechend wird der Amhaareṣ in Toß. Dammai V 1. 3, VI 4. 10 als אינו נאמן על המעשרות, betreffs der erfolgten Verzehntung nicht verläßlich bezeichnet. Dagegen ist die Zusammenstellung in Mischna Dammai IV 5 auffallend: האומר למי שאינו נאמן על המעשרות קח לי ממי שהוא נאמן וממי שהוא מעשר אינו נאמן, Wenn jemand einen betreffs der Verzehntung nicht Verläßlichen beauftragt, von einem Verläßlichen und einem, der verzehntet, Lebensmittel zu kaufen, und er bringt welche, ist er nicht glaubwürdig, den Auftrag auch ausgeführt zu haben. Ebenso in Toß. V 3: קח לי ממי שהוא נאמן וממי שהוא מעשר, V 5: מי כאן נאמן מי כאן מעשר. Wenn מעשר nicht bloß die Erklärung des an sich unbestimmten נאמן ist, so scheint darunter, wie allgemein erklärt wird, derjenige verstanden zu sein, der wohl nicht allgemein als ganz zuverlässig im Verzehnten gilt, von dem man aber weiß, daß er seine Lebensmittel verzehntet (vgl. Schwarz זרעים 60^b, 19). Den Unverläßlichen finden wir auch Dammai IV 1: הלוקח פירות ממי שאינו נאמן על המעשרות ושכח לעשרן ושואלו, בשבת יאכל על פיו, חשכה מוצאי שבת לא יאכל עד שיעשר. לא מצאו, אמר לו אחד שאינו נאמן על המעשרות מעושרין הן, אוכל על פיו, Wenn man von einem in Verzehntung Unverläßlichen Lebensmittel kauft und (vor Eintritt des Sabbaths) vergessen hat, sie zu verzehnten, und man den Verkäufer fragt, ob er verzehntet hat, so darf man auf dessen bejahende Antwort hin am Sabbath von den Früchten essen; sobald aber der Sabbath zu Ende ist, darf man ohne Verzehntung von denselben nicht essen. Hat man den Verkäufer nicht aufgefunden und ein in Verzehntung Unverläßlicher sagt, die Früchte seien verzehntet, darf man auf seine Aussage essen. Dammai IV 2: המדיר את חבירו שיאכל אצלו והוא אינו מאמינו על המעשרות אוכל עמו בשבת הראשונה ואף על פי שאינו מאמינו על המעשרות ובלבד שיאמר לו מעושרין הן, ובשבת שניה אף על פי שנדר ממנו הנייה לא יאכל עד שיעשר, Wenn man von jemand, dem man im Verzehnten kein Vertrauen entgegenbringt, durch Beschwörung gezwungen wird, bei ihm zu essen, darf man es nur am 1. Sabbath annehmen und auch nur, wenn der Mann erklärt, daß die Lebensmittel verzehntet seien; aber am 2. Sabbath darf er trotz Beschwörung ohne voraufgehende Verzehntung nicht essen. Dammai IV 5: האומר למי שאינו נאמן על המעשרות קח לי ממי שהוא נאמן וממי שהוא מעשר אינו נאמן. הלך ליקח ממנו ואמר לו לא מצאתיו ולקחתי לך מאחר שהוא נאמן אינו נאמן, Wer einen im Verzehnten Unverläßlichen beauftragt, für ihn von einem Verläßlichen und einem, der verzehntet, Lebensmittel zu kaufen, und er bringt solche, ist er nicht glaubwürdig; ist er aber zu einem Verläßlichen gegangen und meldet, daß er denselben nicht angetroffen und von einem anderen Verläßlichen gekauft hat, so glaubt man ihm auch nicht. Hierzu hat Toß. Dammai V 3: רבי יוסי אומר אינו נאמן שמא מצא אחר קרוב הימנו, R. Joßê sagt: Er verdient keinen Glauben, denn vielleicht hat er einen Lebensmittelhändler in der nächsten Nähe gefunden. Hieraus ist mit Sicherheit zu ersehen, daß diese Bestimmungen von den Lehrern in Ušâ stammen. Dammai IV 6: הנכנס

Unverläßlichen erworben hat, ohne vorausgehende Verzehntung nicht essen; und auch wenn ein solcher ausdrücklich erklärt, daß er seine Früchte verzehntet hat, glaubt man es nicht.[1] Es finden

---

לעיר ואינו מכיר אדם שם אמר מי כאן נאמן מי כאן מעשר, אמר לו אחד אני איני נאמן איש פלוני נאמן הרי זה נאמן, Wenn jemand in eine Stadt kommt, wo er niemand kennt, und er fragt: Wer ist hier verläßlich, wer verzehntet hier, und jemand sagt ihm: Ich bin nicht verläßlich, aber N. ist verläßlich, so darf er diesem glauben. Dammai IV 7: החמרים שנכנסו לעיר, אמר אחד שלי חדש ושל חבירי ישן, שלי אינו מתוקן ושל חבירי מתוקן אינן נאמנין, רבי יהודה אומר נאמנין, Getreidehändler, die mit ihrer Ware auf Eseln in die Stadt kommen und der eine sagt: Meine Lebensmittel sind heurig, die meines Kollegen vorjährig, meine sind verzehntet, die meines Kollegen nicht verzehntet, so glaubt man ihnen nicht; R. Jehuda sagt: Man glaubt ihnen. Toß. Dammai IV 30: רבן שמעון בן גמליאל אומר היה לו אריס שיודע לתקן והוא אינו מאמינו על המעשרות הביא לו פירות ואמר . . ., R. Simon b. Gamaliel sagt: Hat jemand einen Pächter, der das Verzehnten versteht, aber nicht verläßlich ist im Verzehnten, und er bringt Früchte von seinen und sagt . . . . Toß. Dammai VIII 4: המזמן לחבירו לאכול אצלו והוא אינו נאמן על המעשר אומר מערב שבת מה שאני עתיד להפריש מחר הרי הוא מעשר . . . אמר רבי יהודה היאך זה מעשר דבר שלא בא בתוך ידו . . . Dasselbe in der Mischna Dammai VII 1, aber ohne den Einwand des R. Jehuda, welcher die Entstehungszeit der zusammengehörigen Sätze angibt. Toß. VIII 6: פועל שהיה עושה אצל בעל הבית והוא אינו מאמינו על המעשר רבי יוסי אומר תנאי בית דין הוא שתהא תרומת מעשר משל בעל הבית . . . . Dasselbe in der Mischna VII 3 ohne den Satz des R. Joßê, aber mit einem anderen Ausspruche und solchen von R. Simon b. Gamaliel. Ma'aßrôth V 3: לא ימכור אדם את פירותיו משבאו לעונת המעשרות למי שאינו נאמן על המעשרות ולא בשביעית למי שהוא חשוד על השביעית, ואם בכרו נוטל את הבכורות ומוכר את השאר. (4) לא ימכור אדם את תבנו ואת גפתו ואת זגיו למי שאינו נאמן על המעשרות להוציא מהן משקין, ואם הוציא חייב במעשרות ופטור מן התרומה שהתורם בלבו על הקטועים ועל הצדדים ועל מה שבתוך התבן, Man verkaufe seine Bodenfrüchte, die schon im Stadium der Zehntpflichtigkeit sich befinden, dem im Verzehnten Unverläßlichen nicht, ebenso nicht Oliven- und Weintraubenschalen und Stroh von Früchten, die zu Getränken verarbeitet werden.

[1] Man schenkte dem Amhaareṣ so wenig Vertrauen, daß strenge Lehrer bereits verzehntete Früchte, die in seinen Bereich gekommen waren und zurückkamen, als wieder zehntpflichtig erklärten, weil er sie gegen seine vertauscht haben kann. So heißt es Toß. Dammai IV 30: השולח פירות לחבירו ונמלך להחזיר נוהג בהן כמות שהיה. אבא שאול אומר חיישינן שמא חילפן, Wenn jemand seinem Freunde Früchte schickt und dieser sie zurückschickt, sind sie als verzehntet anzusehen, wie sie es waren; Abba Saul sagt: Es ist zu befürchten, daß sie ausgetauscht sind. Dammai III 4: המוליך חטין לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ בחזקתן למעשרות ולשביעית, לטוחן נכרי דמאי. המפקיד פירותיו אצל הכותי או אצל עם הארץ בחזקתן למעשרות ולשביעית, אצל הנכרי כפירותיו. רבי שמעון אומר דמאי. (5) הנותן לפונדקית מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שחשודה לחלוף. אמר רבי יוסי אין אנו אחראין לרמאים, אינו מעשר אלא מה שהוא נוטל ממנה בלבד. (6) הנותן להמותו מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שהיא חשודה להלוף את המתקלקל. אמר רבי יהודה רוצה היא בתקנת בתה ובושה מחתנה, Wenn man einem samaritanischen oder einem Amhaareṣ-Müller Weizen übergibt, bleibt dieser in seinem bisherigen Zustande betreffs Verzehntung und Brachjahr, (d. h. er ist nicht ausgetauscht); bei einem heidnischen Müller wird er

sich auch Bestimmungen betreffs der Glaubwürdigkeit der Frauen

---

betreffs Verzehntung zweifelhaft. Wer seine Lebensmittel einem Samaritaner oder Amhaareṣ in Verwahrung gibt, darf jene betreffs Verzehntung und Brachjahr als nicht vertauscht ansehen; bei einem Heiden gelten sie als dessen Früchte; R. Simon sagt: Sie sind betreffs Verzehntung bloß zweifelhaft. Wer einer Gastwirtin Lebensmittel übergibt, muß das, was er ihr übergibt, und auch das, was er bekommt, verzehnten, weil sie im Verdachte steht, auszutauschen; R. Joßê sagt: Wir sind für Betrüger nicht verantwortlich, so daß es genügt, wenn man das von ihr Hinzugegebene verzehntet. Wer seiner Schwiegermutter Lebensmittel übergibt, muß dieselben verzehnten, und auch die, die er von ihr zurückerhält, denn es liegt der Verdacht vor, daß sie das bei ihr Verdorbene durch anderes ersetzt; R. Jehuda sagt: Weil sie will, daß ihre Tochter keinen Verdruß habe, und weil sie sich vor ihrem Schwiegersohne schämt. Die Namen der hier angeführten Lehrer zeigen, daß diese Fragen des Mißtrauens gegen den Amhaareṣ in Ušâ verhandelt wurden (vgl. auch Toß. Dammai IV 31, jer. III 23[d], 16). Zu beachten ist der Samaritaner neben dem Amhaareṣ, mit welchem sich die nach 136 in Galiläa wirkenden Lehrer hinsichtlich seiner Stellung zum Religionsgesetze befassen mußten. Das Gleiche zeigt der Satz des R. Neḥemia in jer. Dammai II 22[c], 16: אחד גוי ואחד ישראל [אחד] כותי ואחד עם הארץ פעמים שהוא לוקח פעם אחת מן הגוי פעם אחת מישראל דמאי. Ebenso in Dammai II 4, Toß. IV 26. 27. Außer den hier angeführten Fällen wird noch einer verzeichnet, wo man dem Amhaareṣ Glauben schenkt, Toß. Dammai V 2: Wenn ein Amhaareṣ sagt: זה טבל וזה תרומה זה ודאי וזה דמאי אף על פי שאמרו החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו לא נחשדו ישראל על כך, Dieses hier ist ganz unverzehntete Frucht, jenes ist Priesterhebe, dieses ist sicher unverzehntet, jenes nur wahrscheinlich verzehntet, so ist er trotz der Regel, daß der in einer Sache Verdächtige in einer solchen weder urteilen, noch als Zeuge aussagen kann, glaubwürdig, weil von keinem Juden anzunehmen ist, daß er einen anderen irreführen will. Interessant ist auch Toß. Ma'aßer šeni IV 5: מפקידין מעשר שני של ודאי אצל חבר ושל דמאי אצל עם הארץ. אבא חילפא בן קרויא אומר בראשונה היו עושין כן, חזרו לאמר אפילו חבר אין מפקידין אצלו שאי אתה יודע מה עומד אחריו, Man darf den zweiten Zehnten von sicher nicht Verzehntetem nur bei einem Ḥaber hinterlegen, und von nur wahrscheinlich Verzehntetem auch bei einem Amhaareṣ; Abba Ḥilfâ b. Karujâ sagt: Früher ging man so vor, aber später änderte man diese Bestimmung dahin ab, daß man auch bei einem Ḥaber nicht hinterlegen dürfe, da man nicht weiß, wie sein Sohn wird. Hierbei ist nämlich zu befürchten, daß der Amhaareṣ diesen Zehnten, der nach bestimmter Vorschrift verzehrt werden muß, ohne Rücksicht auf diese essen wird. Maimonides (מעשר שני III 8) gibt als Grund die levitische Unreinheit des Amhaareṣ an. In Ma'aßer šeni III 3 heißt es: Wenn jemand in Jerusalem den Erlös aus dem zweiten Zehnten hat, das Geld jedoch anderweitig benötigt, sein Freund aber hat gewöhnliche Früchte, so kann der erstere diesem sagen: Deine Früchte mögen den Loskauf meines Geldes bilden; der Freund ißt seine Früchte in der Reinheit des zweiten Zehnten und jener kann sein Geld verwenden. Doch darf man diesen Loskauf bei einem Amhaareṣ nur bei wahrscheinlich bereits verzehnteten Früchten vornehmen, weil zu befürchten ist, daß der Amhaareṣ die als zweiter Zehnt zu behandelnden Früchte nicht entsprechend genießen wird. Hierher gehört auch Tebûl jôm IV 5: בראשונה

in der Verzehntung,[1] die zeigen, daß in einem Hause der Mann, in

היו אומרים מחללין על פירות עם הארץ, חזרו לומר אף על מעותיו, Anfangs lehrten die Weisen: Man kann die Früchte des Amhaareṣ zum Loskauf des zweiten Zehnten verwenden, später gestattete man auch die Verwendung seines Geldes. Toß. Ma'aßer šeni IV 8. 9: מפרישין תרומת מעשר על פירות עם הארץ אף על פי שעושין תקלה לבאין אחריו . . . מחללין מעשר שני על פירות עם הארץ אף על פי שעושין תקלה, Man glaubt dem Amhaareṣ, daß das Geld, das er zum Loskauf hergibt, gewöhnlichen Charakters ist und nicht etwa Erlös aus seinem zweiten Zehnten (vgl. Schwarz, p. 180b). Diese Verschärfungen und Erleichterungen sind akademischer Natur, da sie nur für die Tempelzeit Vorsorge treffen; aber sie zeigen, daß man betreffs der Behandlung des Amhaareṣ zur Abänderung bestehender Regeln Anlaß hatte. Abba Ḥilfâ b. Karujâ, der eine Erschwerung zu Ungunsten des Ḥaber berichtet, ist als Tannaite auch sonst bekannt, — denn an den gleichnamigen Amoräer ist in einer Toßifthastelle nicht zu denken, — (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I 183, 8, Paläst. Amoräer II 563, 1). Er heißt in jer. Ma'aßer šeni IV 54d, 11 ,אבא חלפיי בר קרייה in Toß. Makhširin III 3 ,חלפתא בן קוינא und dürfte ein Zeitgenosse des R. Eleazar b. Simon gewesen sein, in dessen Tagen das Mißtrauen gegen die Ḥabere auch sonst zum Ausdruck gelangt (siehe S. 8, Note 2 und weiter).

[1] jer. Dammai II 22d, 58, Toß. III 9 in der Baraitha: הוא נאמן ואשתו אינה נאמנת לוקחין ממנו ואין מתארחין אצלו, אבל אמרו הרי כדר עם הנחש בכפיפה, Wenn der Mann verläßlich ist, die Frau dagegen nicht, so darf man von ihm Lebensmittel kaufen, aber nicht bei ihm zu Gaste sein. Hierzu fügen die Lehrer die Bemerkung: Ein solcher Mann wohnt gleichsam mit einer Schlange im selben Neste. Die Fortsetzung der Baraitha gibt den umgekehrten Fall: אשתו נאמנת והוא אינו נאמן מתארחין אצלו ואין לוקחין ממנו, אבל אמרו תבוא מארה למי שאשתו נאמנת והוא אינו נאמן, Ist die Frau verläßlich und der Mann ist es nicht, so darf man bei ihm als Gast zu Tische gehen, aber Lebensmittel darf man von ihm nicht kaufen; die Weisen bemerken jedoch hierzu: Ein Fluch komme über denjenigen, dessen Frau verläßlich ist, er selbst aber nicht. Die Toßiftha fügt noch den Fall hinzu, wenn der Mann nicht verläßlich ist, aber einer seiner Söhne oder einer seiner Sklaven oder eine seiner Sklavinnen verläßlich ist; man darf auf deren Aussage hin vom Herrn kaufen und auch bei ihm essen. In diesen Sätzen ist der Name keines Lehrers genannt; aber nach den früher angeführten Stellen kann es nicht zweifelhaft sein, daß alle diese Vorschriften von Lehrern in Ušâ stammen. Bestätigt wird dieses durch die Baraitha in b. Kethub. 72a: תניא היה רבי מאיר אומר כל היודע באשתו שנודרת ואינה מקיימת יחזור וידירנה . . . כדי שתדור בפניו ויפר לה. אמרו לו אין אדם דר עם נחש בכפיפה. תניא היה רבי יהודה אומר כל היודע באשתו שאינה קוצה לה חלה יחזור ויפריש אחריה. אמרו לו אין אדם דר עם נחש בכפיפה, R. Meir sagte: Wer da weiß, daß seine Frau Gelübde tut und sie nicht hält, soll sie zur Wiederholung des Gelübdes bringen, damit er dieses aufheben könne; da sagten ihm die Lehrer: Niemand bleibt mit einer Schlange im selben Neste wohnen. R. Jehuda sagte: Wer da weiß, daß seine Frau aus dem Teige im Hause die Priesterhebe nicht ausscheidet, soll es selbst tun; da sagten ihm die Lehrer: Niemand wohnt mit einer Schlange im selben Neste. Besonders lehrreich hierfür ist die Mischna Kethub. VII 6: ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת משה ויהודית. ואיזו היא דת משה. מאכילתו שאינו מעושר ומשמשתו נדה ולא קוצה לה חלה ונודרת ואינה מקיימת, Der Mann darf seine Frau ohne

einem anderen die Frau sich hierin als verläßlich erwies, oder auch ein Sohn oder ein Sklave, dieselben Personen, die wir von den Lehrern in Uŝâ in Verbindung mit der Übernahme der Pflichten eines Ḥaber behandelt fanden. R. Meir und R. Jehuda, R. Joßê und R. Simon b. Gamaliel suchen durch die Vorschriften über den im Verzehnten Verläßlichen und Unverläßlichen die Beobachtung des Zehntengesetzes zu fördern.[1] Sie schufen als erste Stufe der das Religionsgesetz beobachtenden Genossen die des נאמן, der sich verpflichten mußte, die Vorschriften der Verzehntung in viel weiterem Umfange, als die Thora sie enthält, genau zu erfüllen. Worin sich der נאמן von dem gleichfalls in Verbindung mit der strengen Verzehntung oft genannten Ḥaber unterschied, ist vorläufig nicht ersichtlich.

3. Die zunächst zu beantwortende Frage ist, ob diese ganze Gesetzgebung deshalb, weil wir vor den einzelnen Bestimmungen nur Lehrer aus dem großen Lehrhause in Uŝâ genannt finden, erst

Auszahlung ihres Ehevertrages entlassen, wenn sie das mosaische und jüdische Gesetz übertritt. Was ist unter dem mosaischen Gesetze zu verstehen? Wenn sie ihrem Manne Unverzehntetes zu essen gibt, als Menstruierende mit ihm Umgang pflegt, die Teighebe nicht ausscheidet und Gelübde tut, die sie nicht hält. Es ist klar, daß die Mischna das Ergebnis der Diskussionen zwischen R. Meir und R. Jehuda darstellt; und wir werden noch Gelegenheit haben, auf die hier zusammengestellten Vergehungen der galiläischen Frauen ausführlich zurückzukommen. Aber schon jetzt wird es einigermaßen begreiflich, warum die Amhaareṣ-Frauen gegen die Lehrer so großen Haß hegten, größeren als ihre Männer (b. Peßaḥ. 49b). Die Lehren derselben bedrohten ihre Ehen täglich mit der Auflösung, indem sie die religionsgesetzlichen Unterlassungen der Frauen als Gründe zur Scheidung bezeichneten. Daß andererseits Frau, Kinder und Sklaven in religiöser Hinsicht den Mann, beziehungsweise Vater oder Herrn übertrafen, sehen wir auch in Toß. Berakh. V 17, jer. III 6b, 68, b. Berakh. 20b: נשים ועבדים וקטנים אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. באמת אמרו אשה מברכת לבעלה בן לאביו ועבד לרבו, bei Benediktionen. In der Mischna Sukkâ III 10 heißt es vom Hallel-Vortrage an Festtagen: מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרין ותבוא לו מאירה, Wenn ein Sklave, eine Frau oder ein Knabe einem Manne das Hallel vorsagen, sagt dieser alles genau nach; aber ein Fluch komme über einen solchen, der auf jene angewiesen ist. Hierzu hat die Baraitha in b. Sukkâ 38a: תנו רבנן באמת אמרו בן מברך לאביו ועבד מברך לרבו ואשה מברכת לבעלה אבל אמרו חכמים תבוא מאירה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו.

[1] Dammai V 3 gibt Vorschriften über die Verzehntung des beim Bäcker verkauften Brotes; die Urheber derselben sind R. Meir, R Jehuda und R. Simon; in V 4 behandeln R. Meir und R. Jehuda die Verzehntung des beim Verkäufer gekauften Brotes, dieselben in V 5 die des vom Armen gekauften. In II 4. 5 besprechen R. Meir und R. Joßê die Frage, wieviel der Bäcker und andere an Zehnten zu leisten haben.

nach 136 in Galiläa entstand, oder nur die fortgesetzte Ausgestaltung einer älteren, bereits in Jamnia geschaffenen ist. Denn wir begegnen dem Begriffe der wahrscheinlich verzehnteten Bodenerträgnisse (דמאי), von denen behufs Beseitigung jedes Zweifels ein Teil der Abgaben nochmals auszuscheiden ist, nicht bloß bei R. Gamaliel II, dem Vorsitzenden des Lehrhauses in Jamnia,[1] sondern auch schon die Schammaiten und Hilleliten erörtern die Ausdehnung des Begriffes und die Verwendung solcher Früchte.[2] Aber wenn auch die Lehrer der vorhadrianischen Zeit diesen Begriff nach verschiedenen Seiten ausführlich behandeln und es unzweifelhaft ist, daß diese ihre Vorschriften auch im Leben betätigt wurden, findet sich keine Stelle, die in Verbindung damit die Unzuverlässigkeit des Amhaareṣ hinsichtlich der Verzehntung auch nur ausspräche, geschweige im einzelnen die Folgen derselben darstellte. Allerdings geschieht dieses in einer scheinbar noch älteren Meldung von einer Verordnung des

[1] Dammai III 1: R. Gamaliel gab seinen Arbeitern דמאי zu essen. Vgl. auch Toß. Maʿaßer III 8, jer. V 51c 68: R. Jehuda im Namen des R. Eleazar b. ʿAzarja sagt: המשלח לחבירו שתילין ועטינין והוצני פשתן מעשרן ודאי מפני שנחשדו רוב בני אדם עליהן, וחכמים אומרים הרי הן ככל הפירות אין מעשרן אלא דמאי. Der Gegner des R. Eleazar, offenbar ein Lehrer in Jamnia, spricht von דמאי.

[2] Dammai I 3: שמן ערב בית שמאי מחייבין ובית הלל פוטרין (מן הדמאי), Feines Öl muß wegen Zweifels nochmals verzehntet werden, sagen die Schammaiten; die Hilleliten erklären es für nicht notwendig. (Es ist beachtenswert, daß die beiden Schulen sich mit diesem Luxusgegenstande befassen, eine Tatsache, die wir auch in ihrem Streite über die Mahlzeitsordnung beobachten werden (Berakh. VIII, siehe Kap. IV § 11); ebenso in jer. Berakh. VIII 12b 9, Toß. VI 5, b. 43b: בית שמאי אומרים כוס בימינו ושמן ערב בשמאלו אומר על הכוס ואחר כך אומר על שמן ערב. בית הלל אומרים שמן ערב בימינו וכוס בשמאלו. Dieses Öl wird durch Beimengung anderer Substanzen gewonnen, wie aus Toß. Šebiʿith VI 8: אין עושין את היין אלונטית ולא את השמן ערב ersichtlich ist, und noch deutlicher aus der Parallelstelle jer. Šebiʿith VIII 38a 17 in der Baraitha: אין מפטמין שמן של שביעית אבל לוקח הוא שמן ערב שביעית, wo מפטמין auf das Würzen des Öles hinweist; ebenso in Terum. XI 1: ואין מפטמין את השמן, Maʿaßer šeni II 1, jer. II 53b 53, Toß. I 18, II 3. Zum Streite der beiden Schulen hat Toß. Dammai I 26: אמר רבי יהודה לא היו בית הלל פוטרין אלא בשל פולייטון, jer. I 22b 12: תני אמר רבי יודה לא פטרו בית הלל אלא שמן של פלייטון בלבד. אחרים אומרים בשם רבי נתן מחייבין היו בית הלל בשמן וורד ווירינון. Es ist hier, wie bei Behandlung der verschiedenen Brothändler und ihrer Waren in Dammai V 3. 4 und z. B. bei Erörterungen über Bäder und deren Personal auf die Fremdwörter aufmerksam zu machen, die die in Galiläa wirkenden Lehrer durch die in den galiläischen Städten herrschenden Verhältnisse kennen gelernt haben; daher kennen sie auch die dort zubereiteten Öle, wie in b. Sabb. 80b: תניא רבי יהודה אומר אנפיקנון שמן זית שלא הביאה שליש. Vgl. auch יין מבושם in Babhâ bathrâ VI 3 und G. Jacob, Altarab. Beduinenleben, 2. Auflage, 102. 250). Das דמאי behandeln die beiden Schulen auch in Sukkâ III 5 beim Ethrôg am Laubhüttenfeste.

Hohenpriesters Joḥanan über die Durchführung des Zehntengesetzes, die man gewöhnlich auf den Fürsten Hyrkan bezieht:[1] Dieser hat das Gesetz über die wahrscheinlich verzehntete Frucht geschaffen und es jedem, der vom Amhaareṣ Lebensmittel kauft, zur Pflicht gemacht, den Zehnten aus dem Levitenzehnten auszuscheiden und dem Priester zu geben und den zweiten Zehnten in Jerusalem zu verzehren. Aber diese Nachricht ist nicht haltbar. Auffallend ist zunächst, daß Joḥanan gefunden hat, daß einige ihre Bodenerträgnisse vorschriftsmäßig verzehnten, andere nicht, aber nicht gesagt wird, daß die in der Gesetzesbeobachtung Lässigen עם הארץ heißen und dieselben sind, von denen die Verordnung handelt. In Wahrheit sollten die ersten als מעשרים, die letzeren als אינם מעשרים bezeichnet werden, wie sich die Hilleliten in Dammai VI. 6 der Bezeichnung מעשר bedienen (siehe weiter Kap. V, 3ᵇ); abgesehen davon, daß keine ältere Stelle vorhanden ist, die das Nichtverzehnten als einen Grundzug des Amhaareṣ angäbe. In der Tat hat der Parallelbericht weder in Toß. Sotâ XIII 10, noch in jer. Ma'aßer šeni V 56ᵈ 27, Sotâ IX 24ᵃ 54 den störenden Satz הלוקח פירות מעם הארץ und es scheint mir unzweifelhaft, daß die Fassung des Berichtes im babylonischen Talmud frühestens in Ušâ entstanden sein kann. Ja, es scheint mir, daß der ganze durch לפי eingeleitete Satz der Ausdrucksweise des Scholiasten der Fastenrolle entspricht und nicht zu dem knappen, ohne Zweifel alten Berichte vorher gehört. Dieser meldet im Stile der Fastenrolle, daß der Hohepriester Joḥanan das Bekenntnis über die erfolgte Ab-

---

[1] Sotâ 48ᵃ: אף הוא ביטל את הווידוי וגזר על הדמאי. לפי ששלח בכל גבול ישראל וראה שאין מפרישין אלא תרומה גדולה בלבד, ומעשר ראשון ומעשר שני מקצתן מעשרין ומקצתן אין מעשרין. אמר להם, בניי בואו ואומר לכם כשם שתרומה גדולה יש בה עון מיתה כך תרומת מעשר וטבל יש בה עון מיתה. עמד והתקין להם הלוקח פירות מעם הארץ מפריש מהן מעשר ראשון ומעשר שני, מעשר ראשון מפריש ממנה תרומת מעשר ונותנה לכהן ומעשר שני עולה ואוכלו בירושלים, Zur Nachricht der Mischna Sotâ IX 10: In den Tagen des Hohenpriesters Joḥanan brauchte man wegen des דמאי nicht zu fragen, berichtet diese Baraitha: Er hat auch das Bekenntnis über die erfolgte Ablieferung der vorgeschriebenen Abgaben abgestellt und das Gesetz über דמאי geschaffen. Er hatte nämlich durch die nach allen Teilen Palästinas ausgesendeten Boten erfahren, daß die Juden nur die Priesterhebe ausscheiden, dagegen den Levitenzehnten nur ein Teil der Bevölkerung; deshalb ließ er ihnen sagen: Meine Söhne! Ich mache euch aufmerksam, daß der Genuß der aus dem Levitenzehnten auszuscheidenden Priesterhebe, die ihr in eueren Früchten belasset, eine ebenso schwere Sünde ist, wie der Genuß der Priesterhebe, und ebenso der von unverzehnteter Frucht. Und er verfügte: Wer vom Amhaareṣ Früchte kauft, sondere aus denselben den Levitenzehnten und den zweiten Zehnten aus, aus dem Levitenzehnten scheide er die Priesterhebe aus, die er dem Priester gibt, und mit dem zweiten Zehnten ziehe er nach Jerusalem und verzehre ihn dort.

lieferung aller Abgaben abgestellt und das Gesetz über die wahrscheinlich verzehnteten Früchte geschaffen hat.[1] Es ist sonach keine

[1] Was damit gemeint ist, kann nur schwer ermittelt werden; denn die Mischna Sotâ IX 10, Ma'aßer šeni V 9 meldet: ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי In seinen Tagen brauchte man wegen des דמאי nicht zu fragen. Dieses erklärt Raši dahin, daß man in jedem Falle die Abgaben leisten mußte, eine Nachfrage, ob die Verzehntung nicht schon seitens des Verkäufers erfolgt sei, sonach ohne Wert war. Aber dieses bedeutet אין צריך niemals; es bezeichnet vielmehr immer eine Erleichterung, weshalb auch Maimunis Erklärung nicht befriedigt. jer. Ma'aßer šeni V 56[d], 43 gibt zur Begründung der Mischna an, daß Johanan Beamte angestellt hat, die die Verzehntung überwachten. Ist dieses richtig, dann gab es nur in seltenen Fällen דמאי und die Verordnung müßte den ersten Versuch der Regelung der Verzehntung darstellen, die Anstellung der Beamten den zweiten, als die Aufforderung ohne Erfolg blieb. Es fehlt leider an Nachrichten darüber, in welchem Umfange das Zehntengesetz im 1. Jahrhundert v. Chr. beobachtet wurde und ob der drückende Levitenzehnt, um den allein es sich eigentlich in all diesen Erörterungen handelt, und der an sich fragliche zweite Zehnt damals in der Praxis Anerkennung fand. Wahrscheinlich ist es nicht und möglicherweise spielt der Streit zwischen Pharisäern und Sadducäern auch in diese Frage hinein. Vielleicht ist diese Verordnung Johanans folgendermaßen zu denken. Als die anerkannten Abgaben infolge anhaltender Wirren und Kämpfe und wegen Steuerdruckes nicht mehr regelmäßig geleistet wurden, machte es eine Verordnung des Hohenpriesters Johanan den Käufern von Lebensmitteln zur Pflicht, die Abgaben teilweise zu entrichten. Dieses hatte selbstredend zur Folge, daß der Preis der Lebensmittel herabgedrückt wurde, natürlich auch von solchen Käufern, die gar nicht die Absicht hatten, die Abgaben zu entrichten; dadurch sollten die Bauern gezwungen werden, die Zehnten auszuscheiden, ehe sie ihre Ware auf den Markt brachten. Manche Andeutungen scheinen mir dafür zu sprechen, daß die dem Hohenpriester Johanan zugeschriebene Verordnung einer ziemlich späten Zeit, etwa den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung des Tempels angehört. Nicht nur der Umstand, daß erst die Schammaiten und Hilleliten דמאי behandeln, spricht dafür, denn dieses schließt nicht aus, daß die Sache selbst älter ist; sondern auch die zufällig erhaltene Nachricht von der ablehnenden Haltung einer großen Getreidehändlerfamilie in Jerusalem betreffs der Verzehntung (Sifrê Deut. 105, jer. Pe'â I 16[c] 56, b. Babhâ meṣi'â 88[a]: אמרו, חרבו חנויות בני חנן שלש שנים קודם לארץ ישראל שהיו מוציאים פירותיהם מיד מעשר שהיו דורשים לומר עשר תעשר ואכלת ולא מוכר, תבואת זרעך ולא לוקח), Man erzählt: Die Kaufläden der Söhne Ḥanans wurden drei Jahre vor dem Untergange des Landes zerstört, weil sie ihre Bodenfrüchte der Verzehntung entzogen, indem sie Deut. 14, 22 deutend sich darauf beriefen, daß weder gekaufte, noch zu verkaufende Lebensmittel der Verzehntung unterliegen. Da die Neuordnung der Leviten und Priester nach den tannaitischen Quellen (Šekal. V 1, Toß. II 14) und nach Josephus (Antiquit. XX 9, 6) in die Zeit Agrippas II. fällt und Josephus aus derselben Zeit berichtet, daß die vornehmen Priester ihre Sklaven um die Zehnten auf die Tennen schickten (Antiquit. XX 9, 2), was vielleicht auf eine außerordentliche Zunahme der Verzehntung zurückzuführen ist, so

Nachricht aus vorhadrianischer Zeit nachweisbar, die den Amhaareṣ durch Nichtbeachtung des Zehntengesetzes kennzeichnete.[1]

4. In Judäa verstand man unter dem Amhaareṣ in erster Reihe den im Religionsgesetze Unkundigen und sein auffallendstes Merkmal lag nicht in der Vernachlässigung eines bestimmten Gesetzes; er wird auch nicht, wie in den behandelten Vorschriften, dem Ḥaber oder dem in irgend welchem Punkte Zuverlässigen, sondern den

---

dürfte kurz vorher auch das Zehntengesetz schärfer eingeprägt worden sein (vgl. Büchler, Das Synedrion 91 ff.). Die Sendschreiben Gamaliels I in b. Synhedr. 11[b], Toß. II 6, jer. I 18[d], 12 und Simons b. Gamaliel in Mekhiltha des R. Simon b. Joḥai zu Deut. 26, 13 (Hoffmann in Hildesheimers Jubelschrift, hebr. Teil 30, Büchler, Das Synedrion 131) über das Zehntenbekenntnis zeigen, daß dieses zu ihrer Zeit üblich war; Joḥanan müßte es also entweder nach ihnen abgestellt oder Gamaliel I es neu eingeführt haben. Manches weist darauf hin, daß Joḥanan in der Zeit zwischen Gamaliel I und Simon b. Gamaliel gelebt hat, als die vornehmen Priester sich durch beispiellosen Mißbrauch ihrer Gewalt die Zehnten aneigneten. Auf die damalige Zeit bezieht sich auch die Meldung des R. Jehuda in Ma'aßr. II 5: אמר רבי יהודה מעשה בגנת וורדים שהיתה בירושלים והיו תאנים נמכרות משלש ומארבע באיסר ולא הופרש ממנה תרומה ומעשר מעולם, Aus einem Rosengarten in Jerusalem wurden Feigen drei bis vier für einen Assar verkauft, ohne daß die Eigentümer je den Levitenzehnten und die Priesterhebe ausgeschieden hätten.

[1] In b. Peßaḥ. 42[b], Toß. Dammai I 2, jer. I 21[d] 8 in der Baraitha: תניא אמר רבי יהודה, ביהודה בראשונה הלוקח חומץ מעם הארץ אינו צריך לעשר מפני שחזקה אינו בא אלא מן התמד. ועכשיו הלוקח חומץ מעם הארץ צריך לעשר שחזקתו אינו בא אלא מן היין, R. Jehuda sagte: Wer früher in Judäa von einem Amhaareṣ Essig kaufte, brauchte diesen nicht zu verzehnten, weil angenommen wurde, daß er aus nicht zehntpflichtigem Tresterweine gemacht war; wer aber jetzt vom Amhaareṣ Essig kauft, muß diesen verzehnten, weil anzunehmen ist, daß derselbe aus Wein gemacht ist. Da R. Jehuda von Verhältnissen in Judäa vor 136 spricht und die damalige Behandlung der vom Amhaareṣ stammenden Lebensmittel schildert, müssen die dem Amhaareṣ mißtrauenden Bestimmungen schon vor 136 bestanden haben. Es fragt sich jedoch bei der Wahrnehmung, daß R. Jehuda einer der Lehrer in Ušâ ist, die sich mit dem Amhaareṣ eingehend befaßten, ob er nicht den erst in Ušâ geschaffenen Begriff zur Kennzeichnung älterer Zustände verwendet, die er offenbar nur gegen den vorgebrachten Einwand als Beweis vorführt, daß der Essig in Galiläa ebensowenig nachverzehntet werden sollte, wie einst in Judäa. In der Tat hat die Parallelbaraitha in jer. den Amhaareṣ überhaupt nicht; denn es heißt dort: תני אמר רבי יודה בראשונה היה חומץ שביהודה פטור מן המעשרות שהיו עושין יינן בטהרה לנסכים ולא היה מחמיץ והיה מביאין מן התמד, Der judäische Wein wurde nie sauer, zum Lohne dafür, daß die Bauern ihn für Opferzwecke in levitischer Reinheitsbeobachtung zubereiteten, deshalb nahmen sie Tresterwein zu Essig; aber jetzt macht man Essig aus Wein. Hiernach brauchte nicht nur der Essig des Amhaareṣ, sondern Essig überhaupt nicht verzehntet zu werden. Ebenso hat die Toßiftha: בראשונה היה חומץ שביהודה פטור מפני שחזקתו מן התמד, עכשיו שחזקתו מן היין חייב, vgl. RŠ zu Dammai I 1.

mit der Thora Vertrauten, den Gelehrten gegenübergestellt. So sagt R. Eliezer, der Große (b. Sotâ 49[ab]): Seit der Zerstörung des Tempels fingen an die Weisen den Schullehrern gleich zu werden, diese den Kinderlehrern, diese „dem Volke des Landes" und das Landvolk selbst wird immer dürftiger.[1] Derselbe R. Eliezer sagt von der Forderung der Israeliten an den Propheten Samuel, ihnen einen König einzusetzen (Baraitha Synh. 20[b]): Die Ältesten jener Zeit haben einen zulässigen Wunsch ausgesprochen, aber die Ammêhaareṣ haben Unzulässiges gewünscht.[2] R. Doßâ b. Harkhinas um 100 sagte ('Abôth III 10): Der Schlaf am Morgen, der Wein zu Mittag, die Unterhaltung mit Unerwachsenen und das Sitzen in den Versammlungshäusern der Ammêhaareṣ führen den Menschen aus der Welt.[3]

---

[1] שרו חכימיא למהוי כספריא וספריא כחזניא וחזניא כעמא דארעא ועמא דארעא אזלא ודלדלה ואין שואל ואין מבקש, על מי יש להשען, על אבינו שבשמים.

[2] תניא רבי אליעזר אומר זקנים שבדור כהוגן שאלו שנאמר תנה לנו מלך לשפטנו, אבל עמי הארץ שבהן קלקלו שנאמר והיינו גם אנחנו ככל הגוים ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו. Die Münchener Handschrift nennt als Urheber des Satzes R. Eliezer b. Ṣadok, andere Handschriften und Toß. Synh. IV 5 R. Eleazar b. R. Joßê.

[3] Sein Zeitgenosse R. Jehuda b. Betherâ ist gleichfalls als Urheber eines Satzes über den Amhaareṣ genannt (b. Synh. 96[a]): אמר רבי זירא אף על גב דשלח רבי יהודה בן בתירא מנציבין הזהרו בזקן ששכח לימודו מחמת אונסו והזהרו בוורידין כרבי יהודה, והזהרו בבני עמי הארץ שמהן תצא תורה, „R. Zeïrâ sagte: Obwohl R. Jehuda b. Betherâ aus Nisibis (nach Palästina) sagen ließ: „Ehret einen Lehrer, der durch einen Unglücksfall sein Wissen vergessen hat, richtet euch in der Behandlung der Halsadern nach der Ansicht des R. Jehuda und widmet den Kindern des Amhaareṣ besondere Aufmerksamkeit, denn von denselben wird Thorakenntnis hervorgehen, . . ." Wiewohl in diesen Sätzen selbst keine sachliche Unwahrscheinlichkeit gegen die Urheberschaft des R. Jehuda b. Betherâ zu entdecken ist, ist diese ausgeschlossen. Denn wie soll er empfohlen haben, daß man die Ansicht des R. Jehuda b. Ilai über die Halsadern beachte, da dieser sein Schüler gewesen sein könnte und seinen Satz in Ḥullin II 1 sicherlich erst nach 136 in Ušâ ausgesprochen hat? Freilich die Möglichkeit, daß R. Jehuda b. Betherâ in Nisibis von dieser Meinung des R. Jehuda gehört hat, ist nicht auszuschließen; aber es ist nicht wahrscheinlich. Und selbst, wenn man den Namen des R. Jehuda als späteren, erläuternden Zusatz ansieht, wird die Sache nicht wahrscheinlicher, da kein älterer Lehrer sich, soweit wir urteilen können, über das Durchschneiden der Halsadern beim Schlachten geäußert hat. In der Tat hat Luria statt Jehuda b. Betherâ R. Josua b. Levi, der in der Parallelstelle in Berakh. 8[b] als Urheber der Botschaft genannt ist (vgl. Rabbinowicz zu dieser Stelle). Aber auch dieser Name ist gewiß nicht der ursprüngliche; denn wie soll aus רבי יהושע בן לוי der im Texte stehende רבי יהודה בן בתירא מנציבין geworden sein? Man vergleiche nun in b. Peßaḥ. 112[b]: ארבעה דברים צוה רבינו הקדוש את בניו אל תדור בשכנציב . . ., Unser heiliger Lehrer hat seinen Söhnen vier Dinge aufgetragen: Wohne nicht in Šekhanṣibh . . . Man sah hierin den sonst als den Heiligen bezeichneten Patriarchen R. Jehuda I, ohne zu bedenken, daß der in Sepphoris wohnende Lehrer seinen Söhnen

Und auch in dem bekannten Satze Hillels ('Abôth II 5): „Der völlig Ungebildete kann nicht sündenscheu und der Amhaareṣ nicht strengfromm sein,"[1] ist der Amhaareṣ schon durch das voraufgehende בור

---

unmöglich abgeraten haben kann, in einem babylonischen Orte zu wohnen. Dieses kann natürlich nur ein Mann getan haben, der dort gewohnt und die Unannehmlichkeiten des dortigen Aufenthaltes selbst kennen gelernt hat. Neubauer, Géographie 363, 2 teilt nach einer Handschrift רבא für רבינו mit; aber es ist nicht bekannt, daß Rabbâ in Šekhanṣibh gewohnt hat. Entweder ist der bekannte babylonische Lehrer Rabh Jehuda gemeint, dessen Name mit dem des Rabbi Jehuda I verwechselt wurde, (wie in Kidduš. 72^{a}, wo der Patriarch R. Jehuda vor seinem Tode sagt, daß die Einwohner von Paßgirâ in Babylonien Bastarde seien), oder stand nur רבינו, in dessen Namen sein Schüler den Satz überliefert hat, (vgl. Berliner, Beiträge zur Geographie und Ethnographie Babyloniens 64 ff.). Ich glaube nun, daß es auch in der R. Jehuda b. Betherâ zugeschriebenen Stelle geheißen hat: שלח רב יהודה משכנציב und erst, nachdem die Kopisten aus dem seltenen, ihnen unbekannten שכנציב das geläufigere נציבין gemacht hatten, fügten sie folgerichtig בן בתירא hinzu. Bestätigt wird dieses dadurch, daß der das Sendschreiben vortragende R. Zeïrâ ein Schüler des R. Jehuda war. (Vgl. auch die Erklärung Brülls in מבוא המשנה 31.) Allerdings wird der im Satze ausgesprochene Gedanke über die Kinder des Amhaareṣ auch von einem Zeitgenossen des R. Josua b. Levi, R. Jonathan b. Eleazar vorgetragen (Babhâ meṣi'â 85^{a}): כל המלמד את בן עם הארץ תורה אפילו הקדוש ברוך הוא גוזר גזירה מבטלה בשבילו שנאמר ואם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, Wer den Sohn eines Amhaareṣ Thora lehrt, dem zuliebe hebt Gott selbst ein schweres Verhängnis auf.

[1] Hier wird dem Amhaareṣ nicht, wie Friedländer, Relig. Bewegungen 79 meint, die Möglichkeit abgesprochen, fromm zu sein, sondern streng fromm zu sein; denn חסיד bedeutet den streng Frommen, wie aus einer ganzen Reihe von Stellen hervorgeht. So wird Hillel in der über ihn angestimmten Totenklage: הי חסיד הי עניו תלמידו של עזרא (b. Sota 48^{b}, jer. IX 24^{b} 32, Toß. XIII 3) als חסיד bezeichnet. In Nedar. 10^{a} erzählt in einer Baraitha R. Jehuda, die Frommen früherer Zeit (חסידים הראשונים) hätten das Verlangen gehabt, öfter Sündopfer darzubringen; dieselben warteten vor dem Gebete eine Zeitlang, um sich in Andacht zu sammeln (Berakh. V 1); sie flochten Schaufäden an Kleider, die noch gar nicht fertig waren (Menaḥ. 40^{b}); sie vergruben Dornen und Glasscherben auf ihren eigenen Feldern drei Handbreiten tief, damit der Pflug nicht aufgehalten werde (Babhâ kammâ 30^{a}). Die Frommen und die Männer der (frommen) Tat tanzten bei der Feier des Wasserschöpffestes mit Fackeln in den Händen und riefen dem Volke zu: Wohl unserer Jugendzeit, daß sie unser Alter nicht beschämt hat (Sukkâ 53^{a}, Toß. IV 2, jer. V 55^{b} 68). In Toß. Ta'anith III 1 betet ein Frommer mit Erfolg um Regen und da ist der bekannte Ḥonî der Kreiszieher gemeint. Außer diesen beweisen noch die Baraithas mit der Einleitung מעשה בחסיד אחד (z. B. Sabbath 127^{b}, Babhâ kammâ 80^{a}), daß חסיד einen Mann mit hohem Grade von Frömmigkeit bezeichnet. Vgl. auch Ḥagigâ II 7 יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה, Niddâ 17^{a} תנו רבנן שלשה דברים נאמרו בצפרנים שורפן חסיד קוברן צדיק זורקן רשע, wo der חסיד den צדיק übertrifft. Ein vornehmer Priester in 'Abôth di R. Nathan XII 28^{b} היה נוהג בעצמו חסידות, Sotâ IX 15 משמת רבי יוסי קטונתא פסקו חסידים, und andere Stellen.

als jemand, der das Gesetz nicht kennt, deutlich gekennzeichnet.[1] Eine Stelle scheint allerdings dafür zu sprechen, daß der Amhaareṣ

---

[1] In die Tempelzeit führt die Baraitha in Šebu'ôth 16^a, Toß. Synh. III 4, in der der Ḥaber und der Amhaareṣ einander gegenübergestellt sind: אבא שאול אומר שני ביצעין היו בהר המשחה תחתונה ועליונה, תחתונה נתקדשה בכל אלו, עליונה לא נתקדשה בכל אלו אלא בעולי גולה שלא במלך ושלא באורים ותומים. תחתונה שהיתה קדושתה גמורה עמי הארץ נכנסין לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחבירים אוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני. עליונה שלא היתה קדושתה גמורה עמי הארץ היו נכנסים לשם ואוכלין שם קדשים קלים אבל לא מעשר שני, וחבירים אין אוכלין שם לא קדשים קלים ולא מעשר שני, „Abba Saul erzählte: Zwei sumpfige Stellen (?) waren auf dem Ölberge, die eine tiefer unten, die andere oben; die untere war nach allen (in der Mischna aufgezählten) Vorschriften geweiht worden, die obere nur durch die aus dem Exile Heimgekehrten ohne König und ohne Orakel. In der unteren, deren Heiligung sonach vollkommen war, aßen die Ammêhaareṣ Mahlopfer, aber nicht den zweiten Zehnten, die Ḥabere dagegen aßen dort beides. In der unteren, deren Heiligung unvollkommen war, aßen die Ammêhaareṣ Mahlopfer, aber nicht den zweiten Zehnten, während die Ḥabere dort weder das eine, noch das andere aßen." Auch hier ist der Amhaareṣ als ungenügend im Gesetze unterrichtet gekennzeichnet, insofern er den zweiten Zehnten für heiliger hält, als das Mahlopfer, während die Gesetzeskundigen, die Ḥabere, wissen, daß zwischen beiden kein Unterschied besteht. Da wir den Berichterstatter Abba Saul bereits als einen der in Galiläa nach 136 wirkenden Lehrer kennen gelernt haben, die das Gesetz über den Amhaareṣ ausgestalteten, so ist es sehr wahrscheinlich, daß die Benennung der beiden Gruppen in der Schilderung der Tempelzeit mit Ḥaber und Amhaareṣ unter dem Einflusse seiner Zeit gewählt ist. In der Mischna Horaj. III 8, Toß. II, 10, jer. III 48^b 43: אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם הוא לכהן גדול עם הארץ, ist der Gelehrte niedrigster Abkunft dem Hohenpriester, der unwissend ist, gegenübergestellt. In 'Abôth V 10: ארבע מדות באדם האומר שלי שלי ושלך שלך זו מדה בינונית, שלי שלך ושלך שלי עם הארץ, שלי שלך ושלך שלך חסיד, שלי שלי ושלך שלי רשע, ist der Amhaareṣ keineswegs als Gegensatz zu רשע zu denken, da diesem חסיד gegenübersteht; es korrespondieren vielmehr der Durchschnittsmensch auf der einen Seite mit dem Amhaareṣ auf der anderen Seite; dieser hat nichts Böses im Sinne und in seiner Auffassung äußert sich nur harmlose Unwissenheit und Mangel an Intelligenz. Hier ist auch noch auf die wenigen Stellen hinzuweisen, wo dem Ḥaber der הדיוט gegenübersteht. Die lehrreichste, wenn auch nur in einer jungen Quelle erhaltene, ist ohne Zweifel Midraš Proverb. VI 20 (ed. Buber 28^b): רבי מאיר שאל את אלישע בן אבויה רבו אמר לו, מהו ואשת איש נפש יקרה תצוד. אמר לו, בן אדם שהוא הדיוט אם נתפש הוא בעבירה אין גנאי לו, למה, שהוא אומר הדיוט אני ולא הייתי יודע עונשה של תורה. אבל חבר אם נתפש בעבירה גנאי הוא לו מפני שהוא מערב דברי טהרה עם דברי טומאה, אותה תורה שהיתה לו יקרה הוא מבזה אותה שעמי הארץ אומרים ראו חבר שנתפש בעבירה ובוזה את תורתו, לכך נאמר נפש יקרה תצוד, R. Meir fragte seinen Lehrer 'Eliša' b. 'Abujâ nach dem Sinne von Prov. 6, 26^b; dieser antwortete: Wenn ein gewöhnlicher Mann bei einer Sünde betroffen wird, so ist es für ihn keine Schande, denn er sagt: Ich bin ein gewöhnlicher Mann und kannte die Strafe nicht, die die Thora (in einem solchen Falle) verhängt. Wenn aber ein Ḥaber bei einer Sünde betroffen wird, so ist es eine Schande für ihn, denn er vermischt Worte der Reinheit mit Worten der Unreinheit: die Thora, die ihm teuer war, setzt er

schon im Lehrhause von Jamnia vor 136 in der Beobachtung einer religionsgesetzlichen Vorschrift als unzuverlässig angesehen wurde und sich hierdurch vom Ḥaber unterschied. In b. Bekhor. 36^{a} wird nämlich erzählt: „R. Ṣadok hatte ein erstgeborenes männliches Tier; als er demselben Gerste als Futter vorsetzte, zerschnitt es sich die Lippe. Da fragte R. Ṣadok den R. Josua: Haben wir nicht (hinsichtlich des Verdachtes, daß dem erstgeborenen Tiere der es zum Genusse freimachende Leibesfehler absichtlich beigebracht wurde,) zwischen Ḥaber und Amhaareṣ unterschieden? R. Josua bejahte dieses. Als R. Ṣadok auch R. Gamaliel hierüber befragte, verneinte er es; und dieser Widerspruch der beiden Lehrer führte zu dem für R. Gamaliel so folgenschweren Zusammenstoße im Lehrhause." Hiernach bezeichnete man schon in Jamnia Leute, zu deren Gesetzesbeobachtung man Vertrauen hatte, als Ḥaber und die unzuverlässigen als Amhaareṣ. Da nun der Bericht trotz des aramäischen Anfanges nicht anzuzweifeln ist und, selbst wenn er von einem Lehrer in Uŝâ herrührt, der Wortlaut der Frage des R. Ṣadok getreu überliefert scheint, steht die Tatsache der Unterscheidung zwischen Ḥaber und Amhaareṣ fest. Aber es muß schon hier darauf verwiesen werden, daß sich das Mißtrauen in diesem einzelnen Falle aus der Zeit vor 136 gegen die Ahroniden wegen der Behandlung der ihnen zugewiesenen Abgaben, eines erstgeborenen Tieres, richtet (vgl. Rašis Bemerkung z. St.); eine Wahrnehmung, die in Verbindung mit Ḥaber und Amhaareṣ unten noch näher behandelt werden soll.

Wen man in den jüdischen Lehrhäusern sonst als Amhaareṣ betrachtete, lehrt die Erörterung in der Baraitha Berakh. 47^{b}: „Wer ist ein Amhaareṣ? R. Eliezer sagt: Wer nicht abends und morgens das Š'ma' liest; R. Josua sagt: Wer nicht die Tefillin anlegt; ben-'Azzai sagt: Wer an seinem Gewande keine Schaufäden hat; R. Nathan sagt: Wer an seiner Türe keine Mezuzâ hat; R. Nathan b. Josef sagt: Wer seine Söhne nicht für das Thorastudium erzieht; andere sagen: Selbst derjenige, der die Thora liest und Mischna lernt und nicht mit Gelehrten umgeht, ist ein

damit herab, denn die Ammêhaareṣ sagen: Sehet, der Ḥaber ist bei einer Sünde betroffen worden und er mißachtet seine Thora; das bedeutet Prov. 6, 26^{b}: Die dem Ḥaber als Gattin angetraute Thora (vgl. Sifrê Deut. 345) streckt der sie sonst achtende Ḥaber nieder. Vgl. hierzu den Ḥaber im Satze des R. Joßê b. R. Jehuda in Synh. 8^{b}: חבר אינו צריך התראה לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד. In Toß. IV 12, jer. Ta'anith I 64^{d} 37: אין שאילת שלום לחבירים בתשעה באב ולהדיוטות בשפה רפה, Toß. Tebûl jôm II 17: היה תורם תרומה ותרומת מעשר כאחד אף תרומת המעשר אינו שלם. רבי יוסי אומר בכולן אם היה הדיוט ולא התנה תנאי בית דין הוא. Vgl. auch Rôš haŠanâ II 8.

Amhaares." Jeder der hier genannten Gelehrten stellt nur eine Forderung, die aber auch nicht irgend eine künstlich abgeleitete rabbinische Vorschrift über levitische Reinheit oder Verzehntung von Dill und Minze enthält, sondern Satzungen, die durch einfache Mittel den Gedanken an Gott einprägen wollten; es sind solche, deren Beobachtung man um 100 bei jedem gesetzestreuen Juden als selbstverständlich voraussetzt, die aber in Wirklichkeit nur von den Gelehrten und auch noch nicht von allen gehalten wurden.[1]

[1] In keinem Teile seines großen Werkes zeigt sich Schürers Unkenntnis vom tatsächlichen Stande des religiösen Lebens bei den palästinischen Juden im 1. Jahrhundert deutlicher, als in seinen dieser Frage gewidmeten Abschnitten, in denen statt des vorhandenen wissenschaftlichen Quellenmateriales die die tatsächliche Kenntnis von den Dingen kaum fördernde Zusammenstellung der Literatur zu finden ist. Man versuche, sich bei ihm über die tatsächliche Beobachtung des Gesetzes über die Schaufäden, Phylakterien und Türkapseln zu orientieren (II 483—486), und man erkennt augenblicklich, daß ihm das Recht nicht zusteht, das religiöse Empfinden der Juden im Zeitalter Jesu zu beurteilen. Woher hat Schürer, daß jeder gesetzestreue Jude damals fortwährend an seine Pflichten gegen Gott durch die drei Denkzeichen erinnert wurde, da auch Matthäus 23, 5 nur von den Pharisäern spricht und, wie allgemein zugegeben wird, verallgemeinert und übertreibt? Es ist hier nicht der Platz, das ganze Material zusammenzustellen; aber das wichtigste will ich kurz erwähnen. Was die Tefillin betrifft, so ist die älteste Nachricht Mekhiltha 21[b]: Šammai, der alte, sagte: Diese sind die Tefillin des Vaters meiner Mutter; (wofür, wie Friedmann z. St. bemerkt, סמ״ג in תפלין 3 und ebenso jer. 'Erub. X 26[a] 60 Hillel, den alten, hat). Dann kommt der Streit zwischen den Schammaiten und Hilleliten über die Pflicht, die Tefillin von Zeit zu Zeit zu untersuchen, der aber in jer. von Rabbi und R. Simon b. Gamaliel geführt wird. In b. Berakh. 23[a] streiten die beiden Schulen über andere die Tefillin betreffende Fragen. Von R. Joḥanan b. Zakkai berichtet jer. Berakh. II 4[c] 10, daß er die Tefillin weder im Sommer, noch im Winter abgelegt und sein Schüler R. Eliezer sich hierin nach ihm gerichtet hat. Nirgends findet sich aus dieser Zeit auch nur eine Andeutung, daß auch nur alle Lehrer die Tefillin getragen oder angelegt haben; es scheint vielmehr damals noch das Zeichen besonderer Frömmigkeit gewesen zu sein. Dagegen sehen wir die Tefillin bei den Lehrern nach der Tempelzerstörung öfter genannt: bei R. Eliezer in Synh. 68[a], bei dessen Sohn Hyrkanos und bei einem Schüler des R. Akiba in Menaḥ. 35[a]; R. Jehuda b. Betherâ erwähnt die alten Tefillin, die er besitzt (Synh. 92[b]), R. Josua b. Ḥananja in Sabb. 127[b], der Sklave des R. Gamaliel legt Tefillin an (Mekhiltha 21[a], 'Erub. 96[a], jer. X 26[a], 55), somit selbstverständlich auch sein Herr, der eine Meinung über am Sabbath gefundene Tefillin äußert ('Erub. X 1). Die Diskussionen zwischen R. Akiba und dem Galiläer R. Joßê über das Anlegen der Tefillin am Sabbath ('Erub. 96[a], Mekhiltha 21[b]), zwischen R. Eliezer und R. Josua über die Tefillin bei einem Trauernden (Moëd kat. 21[a]), wo R. Jehuda b. Themâ sich darüber ausspricht, R. Ismaels Äußerung über schöne Tefillin (jer. Pe'â I 15[b], 35, Mekhiltha 37[a]) beweisen die allgemeine Verbreitung der

Nach dieser Kennzeichnung des Amhaareṣ wird wohl niemand behaupten können, die Lehrer hätten denselben um das Jahr 100 unter das drückende Joch des Gesetzes bringen wollen und daß dieses Bestreben den Haß des Amhaareṣ gegen die Lehrer erzeugt

---

Tefillin bei den Lehrern. Aber der Eifer, mit dem R. Eliezer (Sotâ 17[a]) für die Tefillin eintritt, und der Umstand, daß er jeden für einen Amhaareṣ erklärt, der sie nicht anlegt, zeigt, daß das Volk für die Tefillin erst gewonnen werden sollte (vgl. Blau in Jew. Encyclopedia X 26[b]). Besonders bezeichnend ist ein Ausspruch des R. Simon b. Eleazar (Sabbath 130[a]), daß die Juden ihr Leben während der Verfolgung wegen der Tefillin nicht geopfert haben, weshalb auch dieses Gebot ziemlich lässig geübt wird; (vgl. den Satz von Simon b. Gamaliel daselbst, wie auch die Klage über die nachlässige Beobachtung in noch späterer Zeit in jer. Berakh. II 4[c] 6). Aristeas (ed. Wendland p. 45 159) kann kaum als Beweis für das Vorhandensein der Tefillin im 2. Jahrhundert v. Chr. angeführt werden, da er nur ganz allgemein von Zeichen an den Händen (*καὶ ἐπὶ τῶν χειρῶν δὲ διαρρήδην τὸ σημεῖον κελεύει περιῆφθαι*) spricht; Philo (De justitia II 359) ist ebenso unbestimmt (vgl. Epstein, Eldad haDani 174 ff., Friedländer, Antichrist 157—164). Was die Schaufäden betrifft, so ist die älteste Angabe Sifrê Num. 115, Menaḥ. 41[b]: וכבר נכנסו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירה ואמרו ציצית אין לה שעור, Die Lehrer der Schule der Schammaiten und die der Hilleliten haben im Obergemache des Jonathan b. Betherâ ausgesprochen, daß für die Schaufäden kein Maß vorgeschrieben ist. Außerdem sind Erörterungen der beiden Schulen über die Zahl der Fäden (Menaḥ. 41[b]), über die Kleider, an die diese angebracht werden müssen (Menaḥ. 40[a]) und über die Anfertigung der Fäden (Sifrê Num. 115, Deut. 234) vorhanden; so daß auch für die Schaufäden die Blütezeit der beiden Lehrhäuser als die Zeit der ersten Verbreitung dieses Brauches unter den Lehrern erkannt werden kann. Von den Frommen der früheren Zeit wird erzählt (Menaḥ. 40[b]), daß sie schon an noch nicht ganz fertige Kleider Schaufäden angebracht haben; und aus Jerusalem berichtet R. Eleazar b. Ṣadok (40[a]), daß man mit blauer Wolle bei Schaufäden auffiel. Abba Saul b. Batnith beauftragte seine Kinder (Semaḥ. XII): Begrabet mich zu Füßen meines Vaters und nehmt die Schaufäden von meinem Mantel ab. Man sieht aus diesen Nachrichten zugleich, daß vor 70 von Schaufäden viel mehr gesprochen wurde, als von Tefillin, (vgl. auch die Stellen in Matth. 9, 20; 14, 36; 23, 5; Marc. 6, 56; Luc. 8, 44; Aristeas 158, p. 45). Da die beiden Lehrhäuser auch die Einzelfragen behandelt hatten, findet sich wenig neues bei den Tannaiten der Zeit, die sich mit den Einzelheiten der Tefillin beschäftigte; so spricht R. Jehuda b. Babhâ (Sifrê Num. 115, Menaḥ. 43[a]) vom רדיד der Frau hinsichtlich der Schaufäden, R. Joḥanan b. Nuri gestattet (Menaḥ. 38[b]) statt himmelblauen Fadens weißen zu gebrauchen, R. Ḥanina b. Gamaliel und R. Joḥanan b. Dahabhai (Menaḥ. 42[b]) handeln vom Färben. Beachtet man nun, daß die Evangelien alle von den Schaufäden und nur Matthäus auch von den Tefillin spricht, so erkennt man, daß dieser Verhältnisse der späteren Tannaitenzeit vor Augen hat. Bei genauem Eingehen in die talmudischen Nachrichten wird auch eine nähere Zeitbestimmung möglich sein.

oder auch nur gesteigert habe.[1] Denn diese Forderungen sind an Leute gerichtet, die nicht zu den Ammêhaareṣ gezählt, sondern zur Beobachtung dieser Bräuche angeeifert werden mit der Drohung, daß sie sonst zu den Ammêhaareṣ gehören. Von diesen wurde weder verlangt, noch auch erwartet, daß sie sich zur Beobachtung dieser Vorschriften emporschwingen. Wenn R. Akiba in der Baraitha (b. Peßaḥ. 49 [b]) sagt: „Als ich Amhaareṣ war, sagte ich: Hätte ich einen Gelehrten, ich bisse ihn wie ein Esel", so muß dieser Haß aus anderen Quellen, als aus der durch nichts bewiesenen Belastung des Volkes mit neuen Gesetzen entsprungen sein.[2] Soviel aber ist

---

[1] Die Forderung der Lehrer in Jamnia, die Gebote der Schaufäden, der Tefillin und des Š'ma'-Lesens zu beobachten, ist auch noch später in Galiläa nicht allgemein erfüllt worden, wie dieses der bereits angeführte Satz des R. Simon b. Eleazar zeigt. Ferner sehen wir R. Meir (Toß. Berakh. VII 24, jer. IX 14[d] 18) das Lesen des Š'ma' als hochwichtig betonen. (In Sotâ 22[a] ist der Satz aus der Baraitha איזהו עם הארץ כל שאינו קורא קריאת שמע שחרית וערבית בברכותיה, im Namen des R. Meir mitgeteilt; doch ist, wie die Urheber der anderen Antworten auf die gleiche Frage, die der vorhadrianischen Zeit angehören, beweisen, R. Eliezer b. Hyrkanos wahrscheinlicher.) Und sein Kollege, R. Simon b. Joḥai sagt (Menaḥ. 99[b]): Wer aus der Thora nicht mehr als das Š'ma' morgens und abends liest, hat schon damit das Gebot in Josua 1, 8 erfüllt. (Der Zusatz ודבר זה אסור לאומרו בפני עם הארץ gehört nicht mehr R. Simon, sondern, wie schon die Gegenbemerkung Rabhâs nahelegt, dem Tradenten des Satzes, R. Joḥanan.) In b. Sabb. 32[b] sagt R. Meir, der Tod der Kinder werde durch Vernachlässigung der Türkapsel, nach R. Jehuda durch die der Schaufäden verursacht. Die Verherrlichung der Schaufäden seitens des R. Meir (Menaḥ. 43[b], Sifrê Num. 115, p. 35[a]) und die Betonung von Schaufäden, Tefillin und Türkapsel (Toß. Berakh. VII 25, jer. IX 14[d] 21) zeigt, daß es in der Beobachtung dieser Satzungen noch der nachdrücklichen Aneiferung bedurfte. Auch der von R. Simon b. Eleazar angeführte Satz des R. Meir (Bekhor. 30[b], Toß. Dammai II 17): „Eine Frau, die einen Ḥaber heiratete, band ihm Tefillin an die Hand, und als sie später einen Zöllner heiratete, band sie diesem Zöllnerknoten an die Hand", zeigt, daß die Tefillin nur vom Ḥaber angelegt wurden.

[2] Ich möchte schon hier darauf verweisen, daß dieser Satz des R. Akiba in der vorhadrianischen Zeit keine Parallele hat, während wir ähnliche aus Galiläa in nachhadrianischer Zeit mehrere haben, was gegen den Urheber des Satzes Bedenken erweckt. Es dürfte ein Lehrer der Zeit zwischen 180 und 200 genannt gewesen sein, etwa עקביא oder יעקב, die oft in Akiba verschrieben sind. Bousset (Religion des Judentums 167) verweist für seine Behauptung: „In der ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems wird der Verkehr zwischen Chaber und Amhaarez in schärfster Weise beschränkt und mit Vorsichtsmaßregeln umgeben, wie der Verkehr der Juden mit den Heiden", auf die Zeugnisse der Mischna bei Schürer II 387 ff. Schlägt man dort nach, so findet man acht Stellen angeführt; unter ihnen in Nr. 1. 6. 7 sind ausdrücklich R. Meir und R. Jehuda, Lehrer aus Ušâ nach 136, als Ur-

klar, daß bei den Lehrern in Jamnia den Amhaareṣ nicht die Vernachlässigung des Zehntengesetzes kennzeichnete.

5. Die auf den Gegensatz zwischen Ḥaber und Amhaareṣ bezüglichen Sätze der Lehrer in Ušâ sprechen deutlich dafür, daß in Galiläa die vorgeschriebenen levitischen Abgaben vielfach nicht ausgeschieden und nicht abgeliefert wurden. Es ist dieses jedenfalls befremdend, da es sich um biblische Gebote handelt, deren Beobachtung auch bei der minder frommen Bevölkerung Galiläas als selbstverständlich gelten würde. Und da wäre man geneigt als Gegenstand der langen Reihe von Bestimmungen über das Nichtverzehnten der Bodenerträgnisse seitens des unzuverlässigen Amhaareṣ nicht die im Gesetze ausdrücklich angegebenen Zehnten und Heben, sondern irgend welche neue, von den Lehrern erschlossene Abgaben zu vermuten oder alles als akademisch aus der Wirklichkeit zu verweisen. Dies um so mehr, als Josephus (Vita 12) erzählt, daß die ihm vom Synedrion in Jerusalem nach Galiläa beigegebenen zwei Begleiter, Joazar und Juda, beide Priester (Vita 8), eine große Menge Geldes aus den ihnen in Galiläa gegebenen Zehnten besaßen, die sie als Priester als ihnen gebührende Gaben empfangen hatten. Somit gab man in Galiläa vor 70 die Zehnten; und da in keinem Teile der Agada über die Nichtbeobachtung derselben im 2. Jahrhundert geklagt wird, könnte man an der Wirklichkeit der in der behandelten Halacha vorausgesetzten Verhältnisse zweifeln. Aber R. Simon b. Eleazar (160 bis 200 in Sepphoris) sagt (Sotâ IX 13)[1]: „Mit der Beobachtung der levitischen Reinheit ist der Geschmack und der Geruch der Bodenerträgnisse geschwunden, mit der der Zehnten das Fett des Getreides; die Weisen sagen: Unzucht und Zauberei haben alles vernichtet.“ Man mag über die Richtigkeit der hier ausgesprochenen Meinung über die Beobachtung der beiden Gesetze in früherer Zeit denken, wie man will;[2] für die zweite Hälfte des 2. Jahr-

---

heber genannt, während die übrigen fünf wohl anonym, aber unzweifelhaft dem Lehrhauṣe in Ušâ, wahrscheinlich den eben angeführten Lehrern zuzuweisen sind. Nur Nr. 2 nennt die Schammaiten und Hilleliten, siehe weiter.

[1] הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח. המעשרות נטלו את שומן הדגן. וחכמים אומרים הזנות והכשפים כילו את הכל.

[2] Interessant ist der Satz des R. Joḥanan b. Thorthâ, eines Kollegen des R. Akiba (Toß. Menaḥ. XIII 22, jer. Jomâ I 38[c] 58, b. 9[ab]): „Das Heiligtum in Šilô ist zerstört worden, weil darin die Opfer mit Geringschätzung behandelt wurden; der erste Tempel in Jerusalem wurde zerstört, weil man in der Hauptstadt Götzen verehrte, Unzucht trieb und Blut vergoß; von den Zeitgenossen des zweiten Tempels aber wissen wir, daß sie sich mit der Thora eifrig befaßten, das Gesetz und die Zehnten beobachteten, warum sind

hunderts ist hier die mindestens nicht ganz befriedigende Erfüllung des Zehntengesetzes in Galiläa vorausgesetzt.

In Sabb. 33^{ab} wird in einer Baraitha die häufiger vorkommende tödliche Krankheit der Bräune durch damals herrschende Sünden begründet.[1] Ein ungenannter Tannaite sagt: Die Bräune kommt wegen der Zehnten; R. Eleazar b. R. Joßê sagt: Wegen Verleumdung. In einer anderen Baraitha wird weiter berichtet:[2] „Als unsere Lehrer in den Weingarten von Jamnia hineingingen, unter ihnen R. Jehuda, R. Eleazar b. R. Joßê und R. Simon, wurde ihnen die Frage vorgelegt: Warum fängt die Bräune in den Eingeweiden an und wirkt zum Schlusse im Munde? Da sprach R. Jehuda, der erste unter den Sprechenden: Obwohl die Nieren beschließen, das Herz überlegt und die Zunge die Laute artikuliert, vollendet der Mund die Rede; R. Eleazar b. R. Joßê sprach: Weil man mit dem Munde Unreines ißt; R. Simon sprach: Wegen Unterlassung des Thorastudiums."[3]

sie trotz alledem in die Verbannung geschickt worden? Weil sie das Geld liebten und einander haßten." Aus der besonderen Betonung der Beobachtung des Zehntengesetzes vor 70 scheint mir hervorzugehen, daß man dieses zu seiner Zeit (100--135) in Judäa vernachlässigte. Hierfür spricht 'Abôth di R. Nathan XXXVIII 57^{a}: R. Jošijâ sagt: בעון חלה אין הברכה נכנסת בפירות ובני אדם יגעים ואינן מסתפקין. בעון תרומות ומעשרות נעצרו השמים מלהוריד טל ומטר והעם נמסרות למלכות, Wegen der Nichtbeobachtung der Teighebe kommt der Segen Gottes nicht in die Bodenerträgnisse, die Menschen mühen sich ab und finden nicht genügend Brot; wegen der Nichtbeobachtung der Priesterheben und der Zehnten werden die Himmel verschlossen und geben der Erde weder Tau, noch Regen und das Volk wird den Römern überliefert (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I² 441, 4).

[1] תנו רבנן אסכרה באה לעולם על המעשר. רבי אלעזר ברבי יוסי אומר על לשון הרע.

[2] כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היה שם רבי יהודה ורבי אלעזר ברבי יוסי ורבי שמעון. נשאלה שאלה זו בפניהם, מכה זו מפני מה מתחלת בבני מעיים וגומרה בפה. נענה רבי יהודה ברבי אילעאי ראש המדברים (בכל מקום) ואמר, אף על פי שכליות יועצות ולב מבין ולשון מחתך הפה גומר. נענה רבי אלעזר ברבי יוסי ואמר מפני שאוכלים בה דברים טמאים. נענה רבי שמעון ואמר בעון ביטול תורה. Über die Bräune vgl. noch jer. Ta'anith III 66^{d} 19 in Verbindung mit dem wegen herrschender Seuchen anzuordnenden Fasten: תני אסכרה כל שהיא שנים בדבר ואחד באסכרו, IV 68^{b} 10 im Gebete der Standmannschaft aus der Tempelzeit: תני אנשי משמר היו מתענין בכל יום . . . ברביעי היו מתענין על התינוקות שלא תעלה אסכרה לתוך פיהם, b. 27^{b}: תנו רבנן אנשי משמר היו מתפללין על קרבן אחיהם שיתקבל ברצון, ואנשי מעמד מתכנסין לבית הכנסת ויושבין ארבע תעניות . . . ברביעי על אסכרה שלא תפול על התינוקות.

[3] Das Verhältnis der oben angeführten zwei Baraithas zueinander ist nicht ganz klar, da keiner der Lehrer in der zweiten Baraitha die Zehnten als Grund der Krankheit nennt und der Satz des R. Eleazar b. R. Joßê sich nicht mit dem in seinem Namen dort angeführten deckt. Die Sache erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß die erste, kurze Baraitha, die nur zwei Ansichten mitteilt, bloß ein Bruchstück aus den ausführlichen Erörterungen darstellt, aber auch die zweite nicht alles enthält, was bei der

Ich bemerke wegen der gleich anzuführenden Schwierigkeiten, daß hinsichtlich der Urheber dieser drei Sätze in der Überlieferung keinerlei Schwankungen verzeichnet werden. Was den Schauplatz dieser Verhandlung anlangt, so ist auch sonst überliefert, daß R. Jehuda sich in Jamnia aufhielt (Toß. Terum. II 13, Kethub. VIII 1, Gittin I 4, Kelim 1 IV 4), ebenso R. Simon (Sukkâ II 1, Toß. Mikwa. I 17), aber beide als Schüler des R. Gamaliel und des R. Akiba, nicht als selbständige Lehrer, als die sie hier auftreten. Von R. Eleazar b. R. Joßê ist der Aufenthalt im Lehrhause von Jamnia nirgends auch nur angedeutet, wenn wir auch wissen, daß er in Judaä gewesen ist[1] und zwar nach 136. Da nun alle diese Lehrer erst nach dem bar-Kochba-Kriege zu selbständiger Lehrtätigkeit gelangten, nachdem ihre Lehrer gestorben waren, muß die hier gemeldete, ihnen vorgelegte Frage erst nach der hadrianischen Religionsverfolgung gestellt und beantwortet worden sein. Und in der Tat meldet bekanntlich R. Joḥanan (Rôš haŠanâ 31[ab]) in seinem Berichte von den Wanderungen des Synedrions, daß dieses von Jerusalem nach Jamnia, von Jamnia nach Ušâ, von Ušâ nach Jamnia und von Jamnia nach Ušâ verlegt wurde. Es wäre ganz gut möglich, daß die genannten Lehrer im Vereine mit anderen, nachdem die Verfolgungen nach dem Tode des Kaisers Hadrian aufgehört hatten, den Versuch unternahmen, die oberste Religionsbehörde an der alten Stätte zu versammeln; wenn auch jede Nachricht darüber fehlt, daß gerade diese Lehrer an diesen Versammlungen teilgenommen haben. Nun meldet eine andere Stelle (Baraitha Berakh. 63[b]):[2] „Als unsere Lehrer in den Weingarten in Jamnia hineingingen, waren es R. Jehuda, R. Joßê, R. Neḥemia, R. Eleazar, Sohn des Galiläers R. Joßê, und sie alle hielten an Bibelstellen angeknüpfte Ansprachen zu Ehren der sie Bewirtenden; als erster begann R. Jehuda, der überall der erste Redner war, zu Ehren des Thorastudiums und sprach: . . . .“ Auch als Schauplatz dieser Versammlung der aus dem Lehrhause in Ušâ bekannten Lehrer ist Jamnia genannt. Auch da ist R. Eleazar b. R. Joßê als Teilnehmer angeführt, aber die genauere Bezeichnung seines Vaters als Galiläer zeigt, daß es nicht Eleazar, der Sohn des R. Joßê b. Ḥalafthâ war, sondern des Galiläers R. Joßê; und daß

Besprechung vorgebracht ward und die Kürzung die Verwirrung der Namen der Urheber zur Folge hatte.

[1] Niddâ 58[a], Toß. VII 1, Bacher, Agada der Tannaiten II 412, 2.

[2] תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה היו שם רבי יהודה ורבי יוסי ורבי נחמיה ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי. פתחו כולם בכבוד אכסניא ודרשו. פתח רבי יהודה ראש המדברים בכל מקום בכבוד תורה ודרש....

dieser der richtige ist, erhellt schon daraus, daß R. Joßê b. Ḥalafthâ selbst Mitglied dieser Versammlung war, somit nicht auch sein Sohn an derselben teilgenommen haben dürfte, wenn er auch schon bei Lebzeiten seines Vaters selbständig gewirkt hat. Auffallenderweise fehlt in der Reihe der Lehrer R. Simon; aber die Parallelstelle in Cantic. rabbâ zu 2, 5 § 3 gibt auch seinen Namen[1] nebst dem des R. Eliezer b. Jakob. Dieselbe ist allerdings nicht bloß ausführlicher, sondern enthält auch neue wichtige Tatsachen, die die Baraitha in Berakhôth nicht hat, so daß es scheint, als ob es sich um zwei verschiedene Vorfälle handelte.[2] Denn es ist als Schauplatz nicht nur in der Einleitung Uŝâ genannt, sondern auch im Berichte selbst Galiläa als solcher vorausgesetzt; und es ist sehr wahrscheinlich, daß die Wanderung der Körperschaft von Jamnia nach Uŝâ, von da nach Jamnia zurück und von da wieder nach Uŝâ zurück die Schwankungen der Quellen betreffs des Schauplatzes verursacht hat. In jedem Falle spiegelt die Verhandlung die Verhältnisse der Zeit wieder; und wir erfahren, daß damals viele Kinder an Bräune starben und man dieses auf den Genuß unreiner Speisen und unverzehnteter Lebensmittel und auf Verleumdung zurückführte. Es muß sonach das Zehntengesetz vernachlässigt, das levitische Reinheitsgesetz, das mit דברים טמאים gemeint sein dürfte, nicht beobachtet und das Thorastudium unterlassen worden sein. Vorwürfe über diese Vergehungen haben jedoch nur dann Sinn und Berechtigung, wenn schon geordnete Verhältnisse die Beobachtung der Gesetze ermöglichen; dieses ist aber erst nach der Neuordnung der Verhältnisse in Galiläa im Lehrhause von Uŝâ, nicht aber nach der Rückkehr nach Jamnia der Fall gewesen. Ob die Vernachlässigung der Zehnten als Folge des bar-Kochba-Krieges und der hadrianischen Religionsverfolgung eintrat, wie dieses von der hier gerügten Verleumdung mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann,[3] ist fraglich,

---

[1] בשלפי השמד נתכנסו רבותינו לאושא, ואלו הן, רבי יהודה ורבי נחמיה ורבי מאיר ורבי יוסי ורבי שמעון בן יוחאי ורבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי ורבי אליעזר בן יעקב. שלחו אצל זקני הגליל ואמרו, כל מי שהוא למד יבוא וילמד וכל מי שאינו למד יבוא וילמוד. נתכנסו ולמדו ועשו כל צרכיהון.

[2] Siehe Frankel דרכי המשנה 179, dagegen Bacher, Agada der Tannaiten II 54, 6 ff.

[3] Dieses ergibt sich auch aus einer Reihe von Aussprüchen zeitgenössischer Lehrer. So aus der Baraitha 'Arakh. 15a, Toß. II 11: תניא אמר רבי אלעזר בן פרטא בוא וראה כמה גדול כח של לשון הרע. מנלן ממרגלים ומה המוציא שם רע על עצים ואבנים כך, המוציא שם רע על חבירו על אחת כמה וכמה, R. Eleazar b. Partâ, — der in der hadrianischen Religionsverfolgung angeklagt war, Lehrvorträge zu halten ('Abodâ zarâ 17b), und in Sepphoris lebte (siehe Abschnitt XI, Nr. 6), — sagt: Wie groß ist doch

wiewohl die Bestimmungen über den Amhaareṣ eher für ein eingewurzeltes Übel sprechen.

R. Neḥemia, ein Mitglied des Lehrhauses in Uŝâ, sagt (Peßikthâ 99[a]): Es ist Brauch, daß ein Ackerbesitzer sein Feld für die Hälfte, ein Drittel oder ein Viertel des Ertrages verpachtet; dagegen läßt Gott Winde wehen, Wolken aufsteigen, Regen und Tau fallen und die Pflanzen wachsen und er macht die Früchte fett, und für all dieses verlangt er von uns nur, daß wir den Zehnten ausscheiden. Dieses ist offenbar aus einer Mahnrede zur Ablieferung der levitischen Abgaben genommen. In jer. Berakh. IX 13[c] 39 sagt der Prophet Elijahû dem R. Nehorai (um 200): Erdbeben sucht die Erde heim, weil die Juden Priesterheben und Zehnten vernachlässigen.[1] Und

---

die Kraft der Verleumdung! Das zeigt die schwere Strafe der Kundschafter, die nur Holz und Steine verleumdet hatten; wie schwer muß die Strafe dessen sein, der seinen Nebenmenschen verleumdet. 'Arakh. 15[b]: תנא דבי רבי ישמעאל, כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות עבודה זרה וגלוי עריות ושפיכות דמים, Im Lehrhause des R. Ismael wurde gelehrt: Wer verleumdet, begeht eine Sünde, so schwer, wie die drei des Götzendienstes, der Unzucht und des Blutvergießens. Genau dasselbe in anderer Form in Toß. Pe'â I 2, jer. I 15[d] 63: על אילו דברים נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא. על עבודה זרה ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים ועל לשון הרע כנגד כולם, Für drei Dinge straft Gott schon hienieden, aber die Hauptstrafe bleibt fürs Jenseits: für Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen, aber alle übertrifft an Schwere Verleumdung. In Derekh'ereṣ XI sagt R. Joßê: הנותן את הקץ והשונא חכמים ותלמידיהם ונביא השקר ומספר לשון הר״ע אין לו חלק לעולם הבא, Wer die Erlösungszeit zeitlich genau bestimmt, die Gelehrten und ihre Jünger haßt, Falsches prophezeit und andere verleumdet, hat keinen Anteil an der kommenden Welt. R. Simon b. Joḥai in jer. Berakh. I 3[b] 15: אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאתיהיבת תורה לישראל. הוינא מתבעי קומוי רחמנא דיתברי לבר נשא תרין פומין, חד דהוה לעי באורייתא וחד דעבד ליה כל צורכיה. חזר ומר ומה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה ואילו הוי תרין על אחת כמה וכמה, Wenn ich am Sinai gestanden hätte, als die Thora Israel gegeben ward, hätte ich Gott gebeten, daß dem Menschen zwei Münde geschaffen werden mögen, einer, mit dem er Thora lernt, der andere für die weltlichen Bedürfnisse. Doch, fügte er dann hinzu, wenn man schon bei einem Munde wegen der Angebereien nicht bestehen kann, wie wäre es bei zwei Münden möglich? R. Simon b. Eleazar ('Abôth di R. Nathan IX 21[a], vgl. 20[a]) sagt: אף ע״ל מספרי לשון הרע נגעים באים, (vgl. 2. Rezension XXXV 43[a], Derekh'ereṣ II 1 ff.) Aussatz ist die Strafe auch für Verleumdung. In der Baraitha Sabb. 33[a]: תנו רבנן ארבעה סימנין הן, סימן לעבירה הדרוקן, סימן לשנאת הנם ירקון, סימן לגבות הרוח עניות, סימן ללשון הר״ע אסכרה, Unzucht, Haß (der Gelehrten) ohne Grund, Hochmut und Verleumdung werden durch verschiedene Krankheiten bestraft. Sifrâ 73[a] 8. 9.

[1] Ein lehrreicher Satz des R. Simon über die Feldecke gibt die Bedenken an, die man den Ackerbesitzern gegenüber hegte (jer. Pe'â IV 18[b] 32): תני בשם רבי שמעון מפני חמשה דברים לא יתן אדם פאה אלא בסוף שדהו, מפני גזל עניים ומפני ביטול עניים ומפני הרמאין ומפני מראית העין ומשום שאמרה תורה לא תכלה פאת שדך. מפני גזל עניים כיצד, שלא יראה אדם את השדה פנויה ויאמר לקרובו עני בוא וטול לך את הפיאה. מפני ביטול עניים כיצד,

als Mahnung ist auch die derselben Zeit angehörende Frage des Patriarchen R. Jehuda I. an R. Ismael b. R. Joßê (Sabb. 119[a]) und die Antwort dieses zu verstehen: Wodurch werden die Reichen Palästinas ihres Wohlstandes würdig? Durch die Beobachtung des Gesetzes über die Zehnten. Und die Reichen in Babylonien? Durch die der Thora erwiesene Ehre. Und die Reichen der anderen Länder? Durch die Ehrung des Sabbaths (vgl. Genes. rabbâ XI, 4, Peßikthâ rab. XXIII 119[b]). Daß es als aneiferndes Lob aufzufassen ist, zeigt der Satz des R. Reuben b. Istrobulos ('Abôth di R. Nathan 2. Rez. XXXV 39[b]) um 150:[1] Es gibt drei Vertrauenswürdige: Niemand verdient mehr Vertrauen, als ein Armer, der sich bei ihm anvertrautem Gute verläßlich zeigt; als der Ackerbesitzer, der im Verzehnten seiner Bodenerträgnisse sich vertrauenswürdig beweist; als ein junger Mann, der in der Stadt aufwächst und sich nicht der Unzucht verdächtig macht. Das außerordentliche Lob spricht deutlich dafür, daß das gewissenhafte Verzehnten nicht allgemein war. Und so wird als aneiferndes Beispiel der Hinweis des R. Jehuda auf die Patriarchen zu verstehen sein (Peßikthâ rab. XXV 127[b]), daß nämlich Gott diese nur für ihre Zehnten gesegnet hat.[2] Und auch die

---

שלא יהו עניים יושבין ומשמרין כל היום ואומרין עכשיו הוא נותן פיאה עכשיו נותן פיאה, אלא ילכו וילקטו בשדה אחרת ויבואו בשעת הכילוי. מפני הרמאים כיצד, שלא יאמר כבר נתתי ויהא בורר את היפה ומוציא את הרע. מפני מראית העין כיצד, שלא יהו העוברים והשבים אומרים ראו היאך קצר איש פלוני שדהו ולא הניח פאה לעניים; in Toß. Pe'â I 6 sind bloß vier Punkte angeführt, der Hinweis auf das biblische Gebot fehlt; in b. Sabb. 23[a] fehlt der Satz über die Betrüger; Sifrâ zu Lev. 19, 9, p. 87[c] wie in b. Außer dem Betruge ist auch die Bevorzugung der Verwandten getadelt.

[1] שלשה נאמנין הן עני שהוא נאמן על הפקדון אין נאמן גדול מזה, בעל הבית שהוא נאמן על מעשרותיו אין נאמן גדול מזה. רווק שגדל במדינה ולא נחשד על הערוה אין נאמן גדול מזה; hierfür hat b. Peßaḥ. 113[a] unten als Urheber R. Joḥanan, aber nach den handschriftlichen Zeugnissen bei Rabbinowicz zur Stelle ist es eine Baraitha mit dem Wortlaute: תנו רבנן שלשה מכריז עליהם הקדוש ברוך הוא בכל יום, על רווק הדר בכרך ואינו חוטא ועל עני המחזיר אבידה לבעליה ועל עשיר המעשר פירותיו בצנעא, Dreier gedenkt Gott täglich lobend: Des Jünglings, der in einer großen Stadt wohnt und nicht sündigt, des Armen, der einen Fund dem Eigentümer zurückerstattet, und des Reichen, der im stillen seine Frucht verzehntet.

[2] In Berakh. 35[b] sagt R. Jehuda b. R. Ilai: Siehe doch, wie verschieden die früheren Geschlechter von den jetzigen waren; jene schafften ihre Früchte über den Fahrweg (vgl. Löw bei Krauss, Lehnwörter II 271[a]) ins Haus, um sie zehntpflichtig zu machen; die jetzigen schaffen ihre Früchte durch Höfe und umzäunte Plätze ins Haus, um sie von Zehnten frei zu machen. Im Parallelberichte jer. Ma'aßr. III 50[c] 5 erzählt R. 'Ullâ b. Ismael im Namen des R. Eleazar, R. Jehuda habe dieses Rabbi und R. Joßê b. R. Jehuda gesagt, als er sie einen Korb mit Früchten hinter die Gärten tragen sah. Die frühere Zeit ist durch das Vorgehen des R. Akiba gekennzeichnet. Das Berichtete

Ausführungen der Lehrer des 3. Jahrhunderts über die Nichtablieferung der Abgaben beweisen, daß es noch damals sehr nachdrücklicher Ermahnungen bedurfte, die Beobachtung dieser Gebote durchzusetzen (Lev. rab. 15, 6). Wie es kam, daß die Galiläer, die zur Zeit des Josephus die Priesterabgaben allgemein abgeliefert zu haben scheinen, jetzt häufiger Aufmunterung dazu bedurften, ist vielleicht aus der durch den Untergang des Tempels herbeigeführten Wandlung zu erklären. Dafür spricht die Meldung in Sabb. 34[a] oben, daß ben-Zakkai, der höchstwahrscheinlich mit dem jungen Johanan b. Zakkai identisch ist, in Tiberias — und zwar, wie im Abschnitt XI, 9 gezeigt werden soll, vor dem Jahre 70 — Priesterhebe gehandhabt hat, in einer Stadt, die später von ihrer levitischen Unreinheit gereinigt werden muß. Galiläa war schon, solange das Heiligtum stand, durch die herodianischen Fürsten nicht als jüdisches Land behandelt worden. Aber solange Judäa und die Verbindung Galiläas mit Jerusalem bestand, mögen sich die Juden dort zur Ablieferung der Abgaben an die in Jerusalem bei den Opfern regelmäßig tätigen Priester verpflichtet gefühlt haben; dieses hörte aber mit dem Untergange des Tempels auf und damit auch die Rücksicht auf diesen. Vielleicht trat diese Wandlung in voller Schärfe erst nach dem Tode Agrippas II. ein, als Galiläa zu Syrien geschlagen wurde.

6. Hierzu mag noch ein anderer Umstand hinzugetreten sein, der die Vernachlässigung der Abgaben förderte: wenn nämlich die Felder nicht vom Eigentümer bearbeitet wurden, sondern von einem Pächter, der seine Bodenerträgnisse für abgabenfrei gehalten haben dürfte. Denn in der Mischna Dammai VI 1 wird der Fall behandelt, wenn jemand ein Feld pachtet und den vereinbarten Teil des Ertrages als Pachtzins in Naturalien zu zahlen hat, und es wird ausgesprochen, daß er dieses mit unverzehnteter Frucht tun darf; wenn er aber ein bestimmtes Quantum ohne Rücksicht auf den Ertrag zu leisten hat, so muß er aus demselben vorher die Priesterhebe ausscheiden. R. Jehuda begnügt sich mit der geringen Priester-

---

ist sehr auffallend; dabei sprechen auch andere Nachrichten dafür, daß man mit Bewilligung der Lehrer Auswege suchte, die Bodenerträgnisse von den levitischen Abgaben zu befreien. Der Grund hierfür dürfte kaum in den drückenden Steuern der Römer gesucht werden, die die Abgaben an die Ahroniden und Leviten nicht mehr zuließen; sondern entweder darin, daß man Felder im Besitze der Nichtjuden nicht für abgabenpflichtig hielt, oder die Ahroniden der Priesterhebe nicht würdig. Vgl. in jer. Berakh. V 8[d] 47 die Baraitha, die Auswege für zulässig hält.

hebe nur in dem Falle, wenn der Pachtbetrag aus dem Ertrage des Feldes selbst und aus derselben Frucht bezahlt wird; sonst ist auch die Verzehntung erforderlich.[1] (2) Ist der Eigentümer des Feldes ein Nichtjude, so muß der Ertrag in jedem Falle verzehntet werden, ehe er abgeliefert wird; R. Jehuda sagt: Auch wer das Feld seiner Väter von einem Nichtjuden für einen Teil des Ertrages pachtet, muß diesen verzehnten. Es fällt auf, daß die Lehrer dem vom Nichtjuden gepachteten Felde größere Lasten auflegten, als dem vom Juden gepachteten, was R. Joḥanan (jer. Dammai VI 25ᵇ 23) damit begründet, daß die Pachtung von einem Nichtjuden verhindert werden sollte. Die Urheber dieser Vorschrift sind Lehrer in Ušâ, was auch die Parallelstelle in Toß. Dammai VI 1 bestätigt: Wenn jemand ein Feld von einem Nichtjuden für einen Teil des

[1] Toß. Dammai VI 5 lautet: Wer von einem Juden für einen Teil des Ertrages ein Feld pachtet, muß erst die Hebe ausscheiden und dann den Pachtzins abliefern; R. Meir sagt: Er muß verzehnten; R. Jehuda sagt: . ., wie in der Mischna; die Weisen sagen: Zahlt er ihm vom Ertrage desselben Feldes, gleichgiltig ob von derselben Frucht, so genügt die Ausscheidung der Hebe; wenn aber von einem anderen Felde, so muß er verzehnten. In der Mischna VI 1 ist neben dem Juden auch der Samaritaner als Eigentümer des verpachteten Feldes genannt; dazu hat Toß. VI 3: Wer ein Feld von einem Samaritaner für ein bestimmtes Maß Frucht pachtet, muß den Ertrag verzehnten. Dem Samaritaner begegnen wir fast in allen Teilen der Gesetzgebung in Ušâ, bei R. Meir, R. Jehuda und R. Simon b. Gamaliel und können hieraus ersehen, daß zwischen den galiläischen Juden und den Samaritanern ein reger Verkehr bestand, was übrigens die Nachbarschaft der beiden Landschaften ohnehin nahelegt. So setzt Toß. VI 4, jer. VI Ende 26ᵃ 3 fort: Ein Jude sage einem Nichtjuden, einem Samaritaner und einem im Verzehnten unzuverlässigen Juden nicht: Nimm 200 Zûz und liefere für mich ins (kaiserliche) Magazin, sondern er sage ihm: Entledige mich meiner Verpflichtung gegenüber dem Magazine. Ebenso sage er ihm nicht: Nimm 200 Zûz und tritt für mich in den kaiserlichen Dienst, sondern er sage ihm: Leiste für mich den Dienst. Toß. VI 3 hat zu diesem Gegenstande noch folgendes: Wer in das Magazin Frucht zu wägen hat oder an den Centurio, muß die Frucht verzehnten, ehe er sie abliefert. Wir kennen zwar das Magazin von Jamnia aus vorhadrianischer Zeit (Toß. Dammai I 14, jer. III 23ᶜ 63, Genes. rab. 76, 8), aber die hier erwähnte Ablieferung der Steuern an das Magazin oder an einen Centurio findet sich sonst nirgends; und es ist R. Joßê, ein Lehrer in Ušâ, der in Toß. Dammai I 13 von den kaiserlichen Magazinen spricht: במה דברים אמורים באוצר של יחיד אבל באוצר מלכים הולכין אחר הרוב. אמרו לו, אחרי שהוריתה לנו על אוצרות יבנה שלפני המלחמה שהיא דמאי ורובן כותיים אבל אוצר שמיטיל לתוכו מחוצה לארץ לארץ כגון אוצרה של רנב חייב לפי חשבון, vgl. Schwarz zur Stelle. In b. ʿAbodâ zarâ 71ᵃ lautet die Parallelstelle über die Verpflichtungen gegenüber dem Magazine anders: אמר רב יהודה אמר רב מותר לאדם לומר לנכרי צא והפס עלי מנת המלך. מתיבי אל יאמר אדם לנכרי עול תחתי לעוצר, Man darf dem Nichtjuden sagen: Gehe und leiste für mich den mir vom Kaiser zugewiesenen Teil.

Ertrages pachtet, muß er diesen verzehnten, ehe er ihn abliefert; R. Simon b. Gamaliel sagt: Wie, wenn der Nichtjude seine Frucht nicht verzehntet haben will! Der Pächter teile vielmehr den Ertrag und lege ihn dem Pächter hin. Die Frage wurde hiernach von den Mitgliedern des Lehrhauses in Ušâ erörtert und der erste Satz der Mischna stellt die Ansicht des erleichternden R. Simon b. Gamaliel dar.[1] Toß. VI 2 (jer. VI Anfang): Wer ein Feld vom Nichtjuden für ein bestimmtes Maß Frucht pachtet, muß den Ertrag verzehnten und erst dann dem Verpächter geben; R. Simon sagt: Er scheide bloß die Hebe aus.[2] Das von R. Jehuda erwähnte Feld der Väter des Juden, das jetzt in den Händen der Nichtjuden sich befindet und vom Juden gepachtet wird, nennt auch Toß. Dammai VI 7: R. Joßê, Sohn haMešullams, sagte aus im Namen seines Bruders Nathan, der im Namen des R. Eleazar Ḥismâ meldete: Wer das Feld seiner Väter für einen Teil des Ertrages pachtet, um auf jenem Oliven zu lesen, darf den Pachtzins unverzehntet abliefern. Wie kam das Feld in den Besitz des Nichtjuden?

In jer. Dammai VI 25[b] 40 sagt hierzu R. Joḥanan: Die Mischna handelt von מסיקין und die dem Pächter von den Weisen auferlegten Lasten haben den Zweck, den Pächter anzutreiben, sein Feld loszukaufen.[3] Und auch in der Parallelbaraitha in Babhâ

---

[1] So schon jer. Dammai VI Anfang: אמר רבי יוחנן. זו דברי רבן שמעון בן גמליאל, אבל דברי חכמים בישראל חולק מן הגוי תורם. Die Ansicht der Weisen, die den an den Juden zu zahlenden Pachtbetrag ganz von Abgaben befreit, den an den Nichtjuden zu leistenden für hebepflichtig erklärt, ist in der Mischna nicht berücksichtigt. Schwarz p. 64[a], 3 korrigiert in der Toßiftha nach jer. מעשר in תורם und לעשר in לתרום und verweist auf jer., wo diese beiden stehen, aber nicht zu המקבל, sondern zu החוכר, was gleichfalls ein Fehler sein soll, vgl. die Kommentare zu jer. Aber trotz der Schwierigkeiten, die jer. hier darbietet, ist gegenüber der zu viele Verbesserungen erheischenden Angleichung an dem ursprünglichen Wortlaute festzuhalten. Kann denn R. Simon b. Gamaliel nicht über המקבל und החוכר besonders gesprochen haben?

[2] jer. hat die zweite Ansicht nicht, sondern folgendes: Wer ein Feld für einen festen Betrag pachtet, nimmt Hebe und gibt dem Verpächter seinen Teil; R. Simon b. Gamaliel sagt: Nicht wahr, wenn der Nichtjude von seinen Früchten die Hebe nicht genommen haben will, darf es der Jude nicht tun? Der Pächter teile vielmehr den Ertrag und lege dem Nichtjuden den Pachtzins hin.

[3] R. Jehuda in Midr. Kohel. rab. zu 5, 8, § 1 sagt: „Wenn jemand noch so viel Geld erwirbt und kein Feld hat, was hat er"? Er will damit zur Erwerbung von Feldern in Palästina aneifern. Hierbei gestattete man manches, was sonst verboten war; so in der Baraitha b. 'Abodâ zarâ 13[a], Toß. I 8, jer. Berakh. III 6[a], 48: תניא הולכין ליריד של נכרים ולוקחין מהם בהמה עבדים ושפחות בתים ושדות וכרמים וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם. ואם היה כהן מיטמא בחוצה

meṣi'â 101a[1] sagt R. Jehuda: Wer das Feld seiner Väter von einem nichtjüdischen מציק pachtet, muß den Ertrag, aus dem er den Pachtzins bezahlt, vorher verzehnten. Der Eigentümer wird als מציק oder מסיק bezeichnet, womit, wie das hinzugefügte נכרי zeigt, auch ein Jude bezeichnet werden konnte. Dieselben werden in beachtenswerter Weise auch in Sifrê Deut. 317 p. 135b geschildert:[2] Die מציקים haben sich Palästinas bemächtigt, die Eigentümer aus den Häusern verdrängt und sie erpressen den Juden den letzten Heller. In Babhâ kammâ X 5 heißt es: Wenn jemand das Feld eines anderen raubt

---

לארץ לדון ולערער עמהם. וכשם שמיטמא בחוצה לארץ כך מיטמא בבית הקברות, Man darf Götzendienstmärkte besuchen und von den Heiden Vieh, Sklaven, Sklavinnen, Häuser, Felder und Weingärten kaufen und darf die Kaufverträge vor die heidnische Behörde bringen, weil der Kauf wie eine Rettung der Dinge aus deren Händen ist. Und ein Priester darf zu diesem Behufe den ihn verunreinigenden Boden des Auslandes betreten, um einen Prozeß gegen den Nichtjuden zu führen; ja er darf sogar über ein Gräberfeld gehen. Toß. 'Abodâ zarâ VI 2: גוים שאנסו אחד ונטלו ביתו והעמידו בו עבודה זרה דמיו מותרין וכותב ומעלה בערכיים, b. Gittin 44a: תניא המוכר ביתו לנכרי דמיו אסורין, ונכרי שאנס ביתו של ישראל ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני אומות מותר ליטול את דמיו וכותב ומעלה בערכאות שלהן מפני שהוא כמציל מידם, zeigen, daß es sich um die Rettung von durch Vergewaltigung entzogenem Gute handelt. Kil'aj. VII 6: האנס שזרע את הכרם ויצא מלפניו קוצרו אפילו במועד, gestattet die Arbeit in einem mit gemischten Gattungen besäeten Weingarten, den sich der seine Amtsgewalt mißbrauchende Römer angeeignet und so besäet hatte, auch am Halbfeste.

[1] תניא רבי יהודה אומר המקבל שדה אבותיו ממציק נכרי מעשר ונותן לו. In demselben Zusammenhange werden, wie in jer. Dammai V, 24d 42, in der Baraitha die Ansichten von Lehrern in Ušâ über die Wirkung der Erwerbung jüdischen Bodens seitens eines Nichtjuden mitgeteilt, soweit es sich um die levitischen Abgaben handelt. R. Meir sagt: Der Nichtjude erwirbt ein Grundstück in Palästina nicht so weit, daß dasselbe auch der Abgabenpflicht entzogen wird. R. Jehuda und R. Simon sagen: Der Nichtjude erwirbt ein Grundstück in Palästina so weit, daß er es auch der Abgabenpflicht entzieht. Der Widerspruch, der zwischen diesen Grundsätzen und den Vorschriften über die Verzehntung des Ertrages aus dem vom Nichtjuden gepachteten Felde besteht, wird schon in b. besprochen.

[2] ויאכל תנובות שדי, אלו מלכיות. ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור, אלו מציקים שהחזיקו בה בארץ ישראל [והוציאו אותן מבתיהם Midr. haGadôl] והם קשים להוציא מהם פרוטה כצור. למחר הרי ישראל יורשים את נכסיהם והם עריבים להם כדבש ושמן, Deut. 32, 13 „Die die Erträgnisse der Felder verzehren", darunter sind die Römer gemeint; „die den Honig aus dem Felsen und Öl aus dem Kieselsteine saugen", das sind die Dränger, die sich des Landes Palästina bemächtigten und die Eigentümer verdrängten und von denen man so schwer, wie aus einem Felsen einen Heller bekommen kann, (oder die so hart sind wie Stein in der Erpressung jüdischen Geldes, vgl. Jewish Quart. Review 1903 XV, 153 ff.); aber es kommt bald der Tag, da die Juden ihren Besitz bekommen, der ihnen dann angenehm wie Honig und Öl sein wird. Vgl. auch S. 34, Note 3.

und מסיקין nehmen es ihm weg, so kann er, wenn diese eine Plage, die das ganze Land betrifft, sind, dem Beraubten sagen: Da liegt dein Feld, nimm es dir; ist es jedoch seitens der מסיקין bloßer Raub, so ist der erste Räuber ersatzpflichtig. Toß. Babhâ kammâ X 30 hat für den מסיק hier den häufigeren אנס. Es sind Leute, die ihre Amtsstellung zur Vergewaltigung der Bevölkerung, besonders zur Konfiskation von Haus und Feld mißbrauchen und gegen die die jüdischen Bauern einfach wehrlos waren, wie dieses aus den Bestimmungen, die vom אנס handeln, hervorgeht. Man war gezwungen, seinen eigenen Grund und Boden, den man von den Vätern geerbt hatte, von diesen Vertretern römischer Verwaltung zu pachten; und es ist begreiflich, daß unter solchen Verhältnissen die Geneigtheit, die levitischen Abgaben zu leisten, nicht zugenommen hat.

7. Da es sich in all diesen Bestimmungen nicht um akademische Erörterungen, sondern, wie der Augenschein lehrt, um die Regelung der Verhältnisse in Galiläa handelt, sind auch die Vorschriften der Lehrer in Ušâ für den Fall zu beobachten, wenn der Eigentümer oder Pächter eines Feldes ein Ahronide ist; denn auch denselben liegt Tatsächliches zugrunde. Sifrê Num. 121 p. 41[a] hat zu Num. 18, 28 über die Abgabenpflicht eines Ahroniden folgendes:[1] Die Priester sind nicht verpflichtet, den Levitenzehnten aus ihren Bodenerträgnissen auszuscheiden, aber auch sie dürfen nicht Unverzehntetes genießen und müssen die Hebe aus dem Levitenzehnten als Abgabe ausscheiden; dieses erschließt ein ungenannter Kollege des R. Ismael aus dem Wortlaute des Gesetzes. R. Ismael dagegen sagt: Da auch die Priester von ihrem Teige die Hebe ausscheiden müssen, die auf gewisse Bodenerträgnisse beschränkt ist, um so mehr müssen sie den Zehnten von ihren Bodenerträgnissen geben, der bei allen Früchten Geltung hat. Diese Ansicht ist um so bemerkenswerter, als R. Ismael selbst ein Ahronide war; ob sie irgendwo und irgendwann befolgt wurde, darf füglich bezweifelt werden, wie sie überhaupt akademischer Natur gewesen zu sein scheint.[2] Dammai VI 3 bestimmt: Wenn ein

---

[1] כן תרימו גם אתם תרומת יי. למה נאמר. לפי שהוא אומר ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם, ישראל נותנים מעשר ללוים אבל כהנים אין נותנין מעשר ללוים. הואיל ואין נותנים מעשר ללוים שומע אני יהיו אוכלים אותו בטיבולו תלמוד לומר כן תרימו גם אתם תרומת יי. רבי ישמעאל אומר אין צריך, מה חלה שאינה נוהגת בכל הפירות נוהגת בפירות כהנים, מעשר שנוהג בכל הפירות אינו דין שינהוג בכל פירות כהנים. ומה תלמוד לומר כן תרימו גם אתם, אין לי אלא מעשר של ישראל, מעשר של עצמו מניין, תלמוד לומר כן תרימו גם אתם תרומת יי.

[2] Die Forderung der Lehrer an das vom Amhaareṣ herrührende Getreide, daß daraus bloß die Priesterhebe und nicht auch der Levitenzehnt ausgeschieden werde, und die Voraussetzung, daß das Volk die erste Priesterhebe sicher ausscheide, scheint mir zu besagen, daß der Levitenzehnt im

Ahronide und ein Levit das Feld eines Juden für einen bestimmten Teil des Ertrages pachten, so dürfen sie sich die aus dem dem Verpächter gehörenden Teile ausgeschiedene Hebe nicht aneignen, sondern das Verfügungsrecht über diese gehört dem Verpächter. R. Eliezer sagt: Auch die Abgaben gehören den Pächtern, denn diese haben offenbar nur in dieser Voraussetzung das Feld gepachtet. (4) Wenn ein Laie von einem Ahroniden oder Leviten ein Feld pachtet, gehören die Abgaben dem Eigentümer des Feldes. (5) Wer Ölbäume pachtet, um Öl zu pressen, muß mit dem Verpächter die Hebe ebenso teilen, wie den Ertrag; R. Jehuda sagt: Wenn ein Laie von einem Ahroniden oder Leviten Ölbäume für die Hälfte des Gewinnes pachtet, gehören die Abgaben dem Eigentümer des Feldes. Toß. Dammai VII 1 bis 10 gibt über dieselben Fragen verschiedene Einzelfälle, nennt aber deren Urheber nicht; nur VII 10 zeigt, daß R. Jehuda und einer seiner Kollegen diesen Gegenstand erörterten. Ebenso weist in der folgenden Gruppe VII 13 bis 15, die vom Verkaufe von Bodenerträgnissen und Feldern seitens eines Ahroniden und Nichtahroniden handelt, in 15 eine Diskussion zwischen R. Meir, R. Jehuda, R. Joßê und R. Simon auf. Diese Bestimmungen weisen darauf hin, daß in Galiläa Ahroniden Besitzer und Pächter von Feldern waren. Und wenn auch die Möglichkeit nicht bestritten werden kann, daß ein einzelner Fall zu diesen Erörterungen den Anstoß gegeben hat,[1] so haben wir doch in der Verbindung eines Bauers mit Ahroniden eine weitere Gelegenheit zur Nichtbeachtung der Abgaben zu sehen. Die weitere Untersuchung wird lehren, daß die Zahl der Ahroniden in Galiläa eine nicht geringe gewesen sein muß und daß die Art und Weise, wie die Ackerbesitzer mit den die Abgaben anstrebenden Ahroniden sich abfanden und wie diese sich die Einkünfte sicherten, nicht ganz einwandfrei war.

Leben nicht beachtet wurde. Vielleicht war es die geringe Zahl der Leviten, die diese drückende Abgabe allmählich in Vergessenheit geraten ließ; später, als sie wahrscheinlich unter Agrippa II. wieder eingeführt wurde, nahmen sie die Priester in Anspruch; aber nur die Frommen, z. B. die Lehrer (Ma'aßer šeni V 9) beobachteten sie strenge (siehe Seite 49, 1).

[1] Levitische Ackerbesitzer finde ich nur selten genannt, so z. B. in der Baraitha Babhâ bathrâ 63ᵃ: תנו רבנן בן לוי שמכר שדה לישראל ואמר לו על מנת שמעשר ראשון שלי מעשר ראשון שלו. ואם אמר לי ולבני, מת יתן לבניו. ואם אמר כל זמן שהשדה זו בידך, מכרה וחזר ולקחה אין לו עליו כלום; in jer. Dammai VI 25ᶜ 17, Toß. VII 14 ist dasselbe vom Ahroniden gesagt. In Toß. Ma'aßr. III 13: בן לוי שהיו לו אריסין עושין בזיתים הרי זה מפריש עישור זיתים שמן טבל מתוך ביתו. אם אומר כל מה שזיתים אילו ראויין לעשות, מעשרן בדרומן ותרומת מעשרן בדרום דרומן, ist der akademische Charakter der Vorschrift unverkennbar.

Die Abgaben der Ahroniden wurden nämlich auf den Tennen verteilt;[1] dort versammelten sich die Ahroniden des Ortes und

---

[1] Die Aussage eines Zeugen, daß N. ein Ahronide ist, lautet in Kethub. II 10: ושהיה חולק עמנו על הגורן, Er hat mit uns auf der Tenne einen Teil bekommen; und in der Baraitha Kethub. 25b: תא שמע חזקה לכהונה נשיאות כפים וחילוק גרנות ועדות, ausführlicher Toß. Pe'â IV 3—6: כהנים ולויים שהיו עומדים על הגורן ובאו כהנים אחרים ועמדו אינן יכולין להציל מידם. אמר רבן שמעון בן גמליאל נהגו כהנים עין יפה שלא להוציא את אחיהם ריקנין אלא מקמצין ונותנין להם. רבי שמעון בן אלעזר אומר אם באו עד שלא תחזור הלילה עומדין על העקוב ונוטלין. (4) נשים ועבדים אין חולקין להם על הגורן אבל נותנין להם מתנות כהונה ולויה לשם טובה. (5) רבן שמעון בן גמליאל אומר כשם שהתרומה חזקה לכהונה בחילוק גרנות כך מעשר ראשון חזקה לכהונה בחילוק גרנות. החולק בבית דין אין לו חזקה לכהונה. (6) שתי חזקות לכהונה בארץ ישראל נשיאות כפים וחילוק גרנות, ובסוריא עד מקום ששליח ראש חודש מגיע נשיאות כפים אבל לא חילוק גרנות, ובבל כסוריא. רבי שמעון בן אלעזר אומר אף באלכסנדריא בראשונה כשהיה שם בית דין, Wenn Priester und Leviten auf der Tenne standen und es kommen andere Priester hinzu, um beteiligt zu werden, können sie von denen, die früher da waren, nichts beanspruchen; dazu bemerkte R. Simon b. Gamaliel: Die Ahroniden gönnen immer auch ihren Brüdern einen Teil und lassen sie nicht leer ausgehen, jeder nimmt etwas von seinem Teile und gibt es den später Hinzugekommenen. R. Simon b. Eleazar sagt: Wenn die zweite Gruppe der Ahroniden kommt, ehe die ganze Reihe der ersten Gruppe beteiligt ist, darf sie fest stehen bleiben und einen Teil von den noch übrigen Abgaben beanspruchen. Frauen und Sklaven gebe man auf der Tenne keinen Teil, dagegen gebe man ihnen andere Priester- und Levitenabgaben Dankes halber. R. Simon b. Gamaliel sagt: So wie Priesterhebe, die einer bei der Verteilung auf den Tennen bekommen hat, ein Beweis für seine ahronidische Abkunft ist, so ist der erste Zehnt ein Beweis für die ahronidische (andere Lesearten: levitische) Abkunft; wer aber bei der Behörde beteiligt wird, gewinnt damit keinen Beweis für seine ahronidische Abkunft. In Palästina gelten zwei Tatsachen als Beweise für die ahronidische Abkunft: der Priestersegen und die Beteiligung auf den Tennen; in Syrien, soweit die den Neumondstag meldenden Boten kommen, der Priestersegen, aber nicht die Beteiligung auf den Tennen; Babylonien ist Syrien gleich. R. Simon b. Eleazar sagt: In früherer Zeit galt dasselbe auch für Alexandrien, solange eine jüdische Behörde dort war. Vgl. b. Kethub. 26a, Toß. III 1. In Jebam. 99b, Toß. Terum. X 18: תנו רבנן עשרה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות ואלו הן . . . וכולן משגרין להם לבתיהן, Jebam. 100a, jer. Kethub. II 26d 59: תנו רבנן העבד והאשה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות ובמקום שחולקין נותנין לאשה תחלה ופוטרין אותה מיד, Babhâ bathrâ 117a in einer Baraitha sagt Rabbi: אמשול לך משל למה הדבר דומה לשני אחים כהנים שהיו בעיר אחת, לאחד יש לו בן אחד ואחד יש לו שני בנים והלכו לגורן. זה שיש לו בן אחד נוטל חלק אחד וזה שיש לו שני בנים נוטל שני חלקים ומהזירין אצל אביהן וחוזרין וחולקין בשוה, vgl. Genes. rab. 80, 2. Sifrê zuttâ (in Jalkut Num. Nr. 750): וכל שהוא יודע לפתוח חיקו הכהנים חולקים לו בבתי הגרנות. Vor R. Simon b. Lakiš sagte ein Mann aus (Kethub. 25b): ראיתיו שחילק על הגרנות, vgl. auch 105b und Mekhiltha 63a כהנים מחזרין. R. Eleazar b. Pedath (Makkôth 10a) deutet חבר כהנים in Hosea 6, 9 aus seiner Anschauung: ככהנים הללו שמתחברין לחלוק תרומה בבית הגרנות. R. Samuel b. Naḥman (Peßikth. rab. III 10b) sagt in einem Gleichnis: Wie ein Ahronide auf die Tenne geht, um seine Hebe zu bekommen, und seine beiden Söhne mitnimmt, um damit allen zu erklären, daß es seine Söhne sind und dieselben

warteten auf die Verteilung der Priesterhebe. Oft befanden sich auch die Frauen und Sklaven der Ahroniden unter ihnen und es gab Lehrer, die es untersagten, diesen auf den Tennen etwas zu geben.[1] Jene sandten ihre Söhne auf die Tennen, damit jeder derselben einen Anteil bekomme und dem Vater heimbringe. Auch Kinder wurden hingeschickt und, wenn sie ihr Kleid hinhalten konnten, um die Frucht in Empfang zu nehmen, gab man ihnen einen Teil, wie jedem anderen. Wo die Ahroniden des Ortes organisiert waren, wie es einige der Stellen voraussetzen, war eine Übervorteilung des einen durch die Rührigkeit des anderen nicht zu befürchten. Aber wo dieses nicht der Fall war, suchten einzelne Ahroniden dadurch, daß sie dem Bauer bei seinen Arbeiten auf der Tenne halfen, sich die Abgaben seiner Bodenerträgnisse zu sichern. Dieses war auch dem Bauer nicht unwillkommen, denn er bezahlte die Arbeit des Ahroniden mit der Priesterhebe und machte von dieser unzulässigen Gebrauch. Gegen beide Parteien nahmen die Lehrer entschiedene Stellung;[2] gegen die Ahroniden, deren Lohn sie als die eines

---

Rechte genießen. R. Levi (Genes. rab. 71, 4): לכהן שירד לגורן נתן לו אחד כור של מעשר ולא החזיק לו טובה ואחד נתן לו קומץ של חולין והחזיק לו טובה. אמר לו אדני כהן אני נתתי לך כור וזה לא נתן לך אלא קומץ ואתה מחזיק לו טובה . . , Peßikth. rab. XXV 127b: כיצד יוצא עמו לגורנו ותובע מהלקו והוא מחניפו ואומר לו מארי בוא ונכנס לבית ואני נותן לך . . . .

[1] b. Jebam. 99b, Toß. XII 6: תניא אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר יכול שיאמר אם כהן אני תנו לי בשביל עצמי ואם עבד כהן אני תנו לי בשביל רבי, wo es sich um einen Mann handelt, den infolge einer Verwechslung einige für einen Ahroniden, andere für den Sklaven eines solchen erklären. Toß. hat zu Anfang dieser Baraitha: שניהן יוצאין לגורן ונוטלין חלק אחד שאין נותנין לעבד אלא אם כן היה רבו עמו.

[2] jer. Dammai VI 25b unten, 25c oben: תני הכהנים והלוים המסייעין בבית הגרנות אין להם לא תרומה ולא מעשר ואם נתן הרי זה חלול שנאמר ולא יחללו את קדשי בני ישראל והן מחללין אותן. יותר מיכן אמרו תרומתן אינה תרומה ומעשרותן אינן מעשרות והקדישן אינו הקדש ועליהן הכתוב אומר ראשיה בשוחד ישפוטו וכהניה במחיר יורו המקום מביא עליהן שלש פורעניות. Die Parallelstelle in Toß. Dammai V 17 lautet: כהנים ולוים שהיו מסייעין בבית הגרנות אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן ואם נתנו הרי אילו חולין שנאמר את קדשי בני ישראל, כבר הן חולין, ואומר שחתם ברית הלוי. יותר על כן אמרו תרומתן אינה תרומה ומעשרותן אינן מעשרות. ולא עוד אלא שביקשו חכמים לקונסן להיות פירותיהן צריכין משלם. ועליהן הכתוב אומר ראשיה בשוחד ישפוטו וגומר. לפיכך הקדוש ברוך הוא מביא עליהם שלש פורעניות כנגד שלש עבירות שבידם שנאמר לכן בגללכם ציון שדה תחרש וגומר. b. Bekhor. 26b: תנו רבנן הכהנים והלוים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחיים אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן ואם עושין כן חיללו ועליהן הכתוב אומר שחתם ברית הלוי ואומר ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ולא תמותו. ובקשו חכמים לקונסן ולהיות מפרישין עליהן תרומה משלם. Sifrê zuttâ (in Jalkut Num. 18 Nr. 759): בהרימכם וגומר. מגיד שהכהנים והלוים חייבים על חלול הקדשים. ואיזו הם. אלו כהנים ולוים המסייעים בגרנות. ומניין אתה אומר שכל כהן או לוי שאמר לישראל תן לי סאה אחת ואני מחלל על גרנך שהוא חייב מיתה תלמוד לומר לא תחללו ולא תמותו. אין לי אלא כהנים ולוים המסייעין בגרנות. מנין אף ישראל שאמר לכהן הילך סאה אחת וחלל על גרני, תלמוד לומר קדשי בני ישראל אף ישראל חייב על חלול קדשים. Vgl. Schwarz 65b. Die Ahroniden halfen auch, wie die Baraitha in b. Bekhor.

Priesters unwürdige Bestechung bezeichneten und auf die sie Maleachi 2, 8 anwendeten. Aber noch schärfer wendeten sie sich gegen die Ackerbesitzer, die ja hieraus Nutzen zogen; das ganze Vorgehen wurde als Entweihung von Heiligem gekennzeichnet, die Abgaben wurden als wertlos angesehen und die schwersten Gottesstrafen in Aussicht gestellt. Zu dem einfachen Strafmittel, eine nochmalige Verzehntung zu fordern, griffen die Lehrer nicht, weil sie von vorneherein dessen sicher waren, daß kein galiläischer Landwirt darauf Rücksicht nehmen wird. Hinzu kam noch die Verschwägerung zwischen Ahroniden und Laien, die es zur natürlichen Folge hatte, daß der Bauer nicht nur selbst seine ahronidischen Enkel bei der Priesterhebe bevorzugte, sondern auch, wie zahlreiche Bestimmungen der galiläischen Lehrer zeigen, auch andere dazu veranlaßte, die Abgaben seinen Verwandten zuzuwenden (Toß. Dammai V 20, jer. VI 25[b] 67, b. Bekhor. 27[a]). Hiergegen wird nur selten Einspruch erhoben (siehe Seite 30, 1), weil die Lehrer ohnehin darüber wachten, daß die Priesterhebe nur solchen Ahroniden gegeben werde, die sich den Vorschriften über die würdige Behandlung der Hebe fügten.

---

zeigt, als Hirten mit, um die erstgeborenen Tiere zu erhalten; so heißt es auch in Toß. Dammai V 18. 19: לא יתן אדם תרומת גיתו לשומר גיתו ולא בכור צאנו לרועה צאנו. אם נתן להן שכרן רצה נותן להם לשום טובה. לא יתן בהמתו לא לטבח כהן לשחוט לו ולא לרועה כהן לרעות לו אלא אם כן נותן להן שכרן, Man gebe die Hebe seiner Kelter nicht dem Aufseher derselben und das Erstgeborene seiner Herde nicht deren Hirten; hat er sie aber bereits für ihre Dienste entlohnt, darf er sie ihnen Dankes halber geben. Das gleiche gilt vom Schlachten: man gebe sein Vieh nicht einem Schlächter zum Schlachten, der Ahronide ist, und lasse seine Herde nicht von einem Hirten, der Ahronide ist, weiden, es wäre denn, daß man sie dafür entlohnt. Die Priesterhebe vom Teige und vom geschlachteten Vieh schickte man dem Ahroniden ins Haus, da er nicht wissen konnte, daß es solche zu holen gab, Beṣâ I 6: בית שמאי אומרים אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביום טוב Kethub. 28[b]: תנו רבנן נאמן התינוק בין שהורמו מאמש ובין שהורמו מהיום ובית הלל מתירין... לומר ... ושהיינו מוליכין חלה ומתנות לפלוני כהן, wofür jedoch Toß. III 3 hat: ושהיינו מוליכין תרומה ומעשרות לפלוני, was voraussetzt, daß auch die Abgaben von Bodenerträgnissen ins Haus getragen wurden. Die Ahroniden liehen sich von den Bauern Geld aus auf ihren Anteil an der Priesterhebe, Toß. Terum. I 14: לא יתרום בעל הבית מעשר ויטול רשות מלוי ולא הזרוע ולחיים והקיבה ויטול רשות מן הכהן, אבל מלוה אותן להיות מפריש עליהן מחלקן. מכרי כהונה ולויה אינן רשאין לעשות כן. Daß es sich nicht um akademische Erörterungen handelt, erhellt aus Derekh'ereṣ II: ואלו שאין מורישין לבניהם :אם מורישין אין מורישין לבני בניהם, המשחק בקוביא והמלוה ברבית והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על חלקם, wo neben verschiedenen gerügten Handlungen, die wir alle als in Galiläa häufig geübt kennen lernen werden, auch das Ausleihen von Geld seitens der Ahroniden und Leviten auf ihren Anteil angeführt wird.

Für unsere Hauptfrage ergibt sich die Erkenntnis, daß die galiläischen Landwirte ihre levitischen Abgaben mit steter Rücksicht auf ihren Vorteil handhabten.

II. Die levitische Unreinheit des Amhaareṣ.

1. Eine Reihe tannaitischer Vorschriften behandelt den gewöhnlichen Mann in seiner alltäglichen Verfassung als mit einer Art levitisch verunreinigender Kraft behaftet, vor der Verschiedenes geschützt werden soll. Die Mischna ʿAbodâ zarâ IV 9 bezeichnet einen solchen als einen Juden, der in Unreinheit arbeitet.[1] Es ist

---

[1] ישראל שהוא עושה בטומאה לא דורכין ולא בוצרין עמו אבל מוליכין עמו חביות לגת ומביאין עמו מן הגת. נחתום שהוא עושה בטומאה לא לשין ולא עורכין עמו אבל מוליכין עמו לפלטר, Mit einem Juden, der in Unreinheit arbeitet, darf man weder die Kelter treten, noch Trauben lesen; doch darf man mit ihm Fässer zur Kelter schaffen und von der Kelter nach Hause bringen. Mit einem Bäcker, der in Unreinheit arbeitet, darf man weder kneten, noch Backwerk formen; doch darf man mit ihm Brot zum Verkäufer schaffen. Diese Mischna stellt das Ergebnis einer längeren Entwicklung von Verfügungen dar, die sowohl den palästinischen Nichtjuden, als auch den nicht streng gesetzestreuen Juden betrafen und die auch in der Baraitha ʿAbodâ zarâ 55ᵇ enthalten sind: בראשונה היו אומרים בד"ד חזרו לומר דב"ב. אין בוצרין עם הנכרי בגת שאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, ואין דורכין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה שאסור לסייע ידי עוברי עברה, אבל דורכין עם הנכרי בגת. וחזרו לומר דב"ב, אין דורכין עם הנכרי בגת ואין בוצרין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה וכל שכן שאין דורכין, אבל בוצרין עם הנכרי בגת שמותר לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, Anfangs verbot man das Weinlesen für die Presse mit dem Nichtjuden, weil es unstatthaft ist, auch nicht geweihte Frucht Palästinas der Verunreinigung zuzuführen; ferner verbot man das Weintreten mit einem Juden, der seine Frucht in Unreinheit handhabt, weil man Gesetzesübertretern bei der zur Übertretung führenden Arbeit nicht helfen darf; doch gestattete man das Weintreten mit dem Heiden. Diese Bestimmungen änderte man später ab: man verbot das Weintreten mit dem Heiden, verbot zu dem Weintreten von früher noch das Weinlesen mit dem Juden, gestattete dagegen das Weinlesen mit dem Heiden, weil es als zulässig galt, palästinische Früchte der Verunreinigung zuzuführen. Die Mischna, die sowohl das Weintreten, als auch das Weinlesen mit dem in Unreinheit arbeitenden Juden verbietet, setzt die Abänderung der späteren Zeit voraus. Wann diese erfolgt ist, wird durch nichts angedeutet. Aber in Toß. ʿAbodâ zarâ VII 1 heißt es vom Nichtjuden: בראשונה היו אומרים אין בוצרין עם הגוי ואין דורכין עם ישראל העושה בטומאה, אבל דורכין עם הגוי ומוליכין עמו הביות חדשות אבל לא ישנות דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים אחד הדשות ואחד ישנות, Früher sagten die Lehrer: Man darf mit dem Heiden nicht Wein lesen und mit dem Juden, der in Unreinheit arbeitet, nicht Wein treten, dagegen darf man mit dem Nichtjuden Wein treten und mit ihm neue Fässer zur Kelter schaffen, aber nicht alte, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Sowohl neue, als auch alte. Hiernach war es R. Meir und sein als die Weisen angeführter Kollege R. Jehuda, beide in Ušâ, von denen diese Erörterungen herrühren

hier, wie der ganze Satz lehrt, nicht etwa von einem Manne die Rede, der augenblicklich infolge irgendeiner zufälligen Verunreinigung im Zustande levitischer Unreinheit sich befindet, sondern von jemand, der in seiner ständigen Verfassung so geartet ist und nichts getan hat, um diese zu beseitigen. Er dürfte die in der Quelle angegebenen Arbeiten nicht vornehmen, ehe die mit seinem Zustande verbundene Unreinheit etwa durch das Waschen der Hände aufgehoben ist. In einer Baraitha in b. Gittin 61[ab], Toß. Dammai IV 29 ist der Unreine dieser Art von einer anderen Seite behandelt.[1] Da wird verboten, für jemand, dem beim Genusse seiner Lebensmittel die levitische

---

und zu deren Zeit die Vorschriften vereinbart wurden, deren Niederschlag die Mischna darstellt. Es sind dieselben Lehrer, von denen die Forderungen an den Amhaares stammen. Die Toßiftha trägt als ältere, später abgeänderte Vorschrift betreffs der Juden dieselbe vor, die die Mischna hat; über den Nichtjuden dagegen die in der Baraitha als spätere angeführte. Sie schildert somit die spätere Stufe der Entwicklung, muß demnach im zweiten, nicht erhaltenen Teile eine noch weitere Entwicklung berichtet haben. Ebenso hat Toß. VII 2 in der Vorschrift über das Arbeiten beim Bäcker als älteste Stufe der Verfügungen die der Mischna in anderer Form und gibt als spätere Abänderung die Erlaubnis, dem Bäcker zu helfen. Eine Baraitha in jer. ʿAbodâ zarâ IV 44[b] 23: לא לותתין ולא טוחנין ולא בוללין עמו, eine andere in jer. Šebiʿith V 36[a] 54: לא בוררין ולא טוחנין ולא מרקידין עמו, verbietet alle Vorarbeiten des Backens vom Auslesen der Körner, Mahlen und Sieben angefangen bis zum Anfeuchten der Körner vor dem Mahlen, Mahlen und Einrühren, setzt somit die Einschränkungen bis zum Äußersten fort, während Toß. alles gestattet. Dürften aus der Toßiftha auf den ersten Punkt Schlüsse gezogen werden, so müßten scheinbar auch die Verbote für das Mitarbeiten mit dem in Unreinheit arbeitenden Juden zum Teile aufgehoben worden sein; aber solche Folgerungen sind nie sicher. In jer. ʿAbodâ zarâ 44[b] 12 ist der ganze Bericht verschieden: תני בראשונה היו אומרין בוצרין ודורכין עם הנכרי עם ישראל (מפני) שעושה בטומאה ואין דורכין עם הגוי. חזרו לומר אין בוצרין עם הנכרי ואין דורכין עם ישראל שהוא עושה בטומאה אבל דורכין עם הגוי ומסייעין עמו. Hier ist als Abänderung dasjenige mitgeteilt, was in der Baraitha als die ältere Stufe erscheint; so daß wir hier, falls die Überlieferung in Ordnung ist, eine in den Parallelberichten gar nicht erwähnte ältere Phase hätten, als es noch für erlaubt galt, mit dem Nichtjuden Wein zu lesen und mit dem Juden Wein zu treten. Da nun dieses ganze Gesetz in dem Punkte betreffs des Arbeitens sowohl beim Nichtjuden, als auch beim levitisch nicht reinen Juden nach Galiläa gehört, müßte anfangs alles gestattet gewesen sein und erst allmählich unter dem Einflusse R. Meirs manches verboten, nach ihm aber teilweise wieder erlaubt worden sein.

[1] טוחנין ומפקידין אצל אוכלי שביעית ואצל אוכלי פירותיהן בטומאה אבל לא לאוכלי שביעית ולא לאוכלי פירותיהן בטומאה. Man darf Getreide bei Leuten mahlen und solchen in Verwahrung geben (Toß. Zuckermandel liest ומרקידין = sieben, vgl. Schwarz, Tosiftha I 58[b] 130), die die Bodenerträgnisse des Brachjahres in ungesetzlicher Weise genießen und ihre Lebensmittel in Unreinheit essen; dagegen darf man es nicht für solche Leute besorgen.

Unreinheit anhaftet, Getreide zu mahlen und zu sieben. Die Parallelstelle in ʿAbodâ zarâ 53[b] nennt einen solchen Mann Gesetzesübertreter, dem man bei der unstatthaften Verunreinigung nicht behilflich sein darf; diese Strenge setzt eine weitgehende Forderung levitischer Reinheit voraus, die kaum allgemein gewesen sein kann. Nun findet sich dieselbe Bezeichnung neben den gleichen Wendungen auch in der Mischna Gittin V 9 (Šebiʿith V 9):[1] „Die Ḥaberfrau darf der Amhaareṣfrau Schwinge und Sieb leihen, mit derselben Körner aussuchen, mahlen und Mehl sieben; aber sobald diese das Wasser aufs Mehl gießt, darf sie mit ihr nichts mehr berühren, weil man Gesetzesübertretern beim Sündigen nicht behilflich sein darf." Die Sünderin ist die Amhaareṣfrau, die die levitische Reinheit bei der Zubereitung ihres Brotes nicht berücksichtigt; woraus sich ohne weiteres ergibt, daß auch in den obigen Stellen vom Amhaareṣ die Rede ist. Solange die Frucht oder das Mehl trocken ist und für Verunreinigung nicht empfänglich, darf man mit dem Amhaareṣ arbeiten; wie aber das Mehl mit Wasser gemengt wird oder es sich um Trauben handelt, die durch austretende Säfte benetzt werden, oder um eine Flüssigkeit, wie Wein, wobei die vom Amhaareṣ ausgehende Unreinheit auf die Speise oder die Flüssigkeit sich überträgt, muß der die levitische Reinheit beobachtende Mann oder die Frau, die als Ḥaber bezeichnet werden, jede Teilnahme an der Arbeit versagen.[2]

---

[1] אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה, אבל משתטיל המים לא תגע עמה לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה.

[2] Die Baraitha Gittin 61[b], Toß. Tohar. VIII 4, jer. Terum. IX 46[c] 56: תניא אשת חבר טוחנת עם אשת עם הארץ בזמן שהיא טמאה אבל לא בזמן שהיא טהורה. רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בזמן שהיא טמאה לא תטחון מפני שחברתה נותנת לה ואוכלת, „Eine Ḥaberfrau darf mit der Amhaareṣfrau mahlen, wenn sie unrein ist, aber nicht, wenn sie rein ist; R. Simon b. Eleazar sagt: Auch wenn sie unrein ist, soll sie mit ihr nicht mahlen, weil ihr die Freundin etwas reicht und sie ißt", scheint eine nicht verständliche Verschärfung der früher angeführten Bestimmung zu enthalten. Da aber noch besondere Rücksicht auf den Reinheitszustand der Ḥaberfrau genommen wird und deren augenblickliche Unreinheit sie davor schützt, das ihr von der anderen Dargereichte zu essen, kann es sich nicht um gewöhnliche Lebensmittel (חולין), sondern nur um Priesterhebe handeln. Die Amhaareṣfrau wäre sonach die Frau eines Priesters, wovon allerdings im Satze nichts steht. Die Toßiftha lautet verschieden: אשתו של עם הארץ טוחנת עם אשת חבר בזמן שהיא טמאה אבל בזמן שהיא טהורה לא תטחן. רבי שמעון אומר בזמן שהיא טמאה לא תטחון שאף על פי שאינה אוכלת נותנת לאחרות ואוכלות, Die Frau des Amhaareṣ darf mit der des Ḥaber mahlen, wenn sie unrein ist, aber nicht, wenn sie rein ist: R. Simon sagt: Wenn sie unrein ist, soll sie nicht mahlen, denn, wenn sie auch selber nicht ißt, gibt sie anderen, die essen. In diesem Wortlaute bezieht sich die Bedingung des Reinheitszustandes auf

2. Welcher Natur und welchen Grades die dem Amhaareṣ anhaftende levitische Unreinheit ist, deutet keine der Stellen an, weil es als bekannt vorausgesetzt wird. Aber jedenfalls sind es die Hände, die die Unreinheit beim Kneten des Teiges, beim Handhaben von Weintrauben und Speisen übertragen; die Unreinheit selbst könnte ebenso den Händen allein, wie dem ganzen Körper anhaften. Die Mischna Tohar. VII gibt eine Reihe von Vorschriften über die vom Amhaareṣ ausgehende Unreinheit, welche es auch ermöglichen, die für diese Untersuchung wichtige Frage, wann die Lehrer diese levitische Unreinheit als unbestritten behandelten, zu beantworten. Tohar. VII 2: „Wenn man einen Amhaareṣ im Zimmer wach zurückläßt und ihn später wach antrifft, oder ihn schlafend zurückläßt und dann schlafend antrifft, oder ihn wach zurückläßt und schlafend antrifft, so ist das Zimmer levitisch rein. Läßt man ihn aber schlafend zurück und trifft ihn dann wach an, so ist das Zimmer unrein, sagt R. Meir. Die Weisen sagen: Das Zimmer ist nur soweit unrein, als der Amhaareṣ mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben kann. (3) Ein Zimmer, in dem man Handwerker zurückgelassen hat, ist unrein, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Es ist nur soweit unrein, als die Handwerker mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben können. (4) Wenn eine Ḥaberfrau in ihrem Zimmer eine Amhaareṣfrau mahlend zurückläßt, so ist das Zimmer, wenn die Mühle stillsteht, unrein; steht diese

---

die Amhaareṣfrau (vgl. Toßafôth zu Gittin 61[b] s. v. אשת und RŠ zu Tohar. VII 4), wogegen auch die erste Fassung der Baraitha nicht spricht; jer. liest wie Toß. Eine Baraitha in Gittin 61[b] lautet: המוליך חטין לטוחן כותי או לטוחן עם הארץ הרי אלו בחזקתן למעשר ולשביעית אבל לא לטומאה, Wer zu einem samaritanischen oder Amhaareṣ-Müller Weizen schafft, darf annehmen, daß dieser hinsichtlich des Zehnten und der Brachjahrfrucht nicht vertauscht wurde, dagegen nicht bezüglich der levitischen Unreinheit. Diese Stelle setzt auch beim Mahlen die Möglichkeit der Verunreinigung voraus, weil dabei das Getreide befeuchtet wird; oder, da eine Verwechslung des Getreides befürchtet wird, kann schon der Weizen des Amhaareṣ unrein gewesen sein. Wahrscheinlich ist auch hier von Priesterhebe die Rede, vgl. die Talmudstelle und jer. Gittin V 47[c] 35, wo die Baraitha, die verbietet, mit einem Bäcker auch Getreidekörner auszulesen und zu mahlen, auf Priesterhebe bezogen wird. Es wäre dieses ein weiterer Fall, der, ohne daß der Wortlaut es andeutete, von Priesterhebe spricht. Toß. Dammai IV 27: הטוחן אצל עם הארץ ואצל הכותי אינו חושש משום טומאה, הטוחן אצל הגוי הרי זה חושש, Wer sein Getreide bei einem Amhaareṣ oder einem Samaritaner mahlt, braucht nicht Verunreinigung zu befürchten, dagegen muß er solche beim Nichtjuden annehmen. Dieses widerspricht der vorher angeführten Baraitha und Schwarz zur Stelle p. 58[b] meint, der Nichtjude berühre auch Fremdes, der Amhaareṣ und Samaritaner nicht. Soll nicht auch hier Priesterhebe gemeint sein, die der Nichtjude von Gewöhnlichem nicht unterscheidet?

nicht, so ist das Zimmer nur soweit unrein, als die Frau mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben kann. Waren zwei Frauen im Zimmer, so ist dieses in jedem Falle unrein, denn die eine kann gemahlen haben, während die andere herumgestöbert hat, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Das Zimmer ist nur soweit unrein, als die Frau mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben kann." Zwei Lehrer in Usâ, R. Meir und R. Jehuda sind es, die nach 136 diese Fragen über die Wirkung der Unreinheit des Amhaareṣ erörterten. Sie sind scheinbar über den Grund der Unreinheit selbst geteilter Meinung, insoferne der strengere R. Meir alles im Zimmer Befindliche, R. Jehuda bloß das den Händen Erreichbare für verunreinigt erklärt, der erste die Unreinheit als eine ausstrahlende, der zweite als eine nur durch Berührung übertragbare behandelt. In Wahrheit ist dem nicht so; denn im Falle der mahlenden Amhaareṣfrau, die sich nicht etwa im Zustande irgend einer besonderen levitischen Unreinheit befindet, sondern laut der Bezeichnung als Amhaareṣ als solche als unrein gilt, genau so wie ihr Mann, begründet R. Meir den von ihm gesetzten Umfang der Verunreinigung durch das Herumstöbern der Frau. Die von beiden Lehrern vorausgesetzte Unreinheit des Amhaareṣ, des Mannes wie der Frau, ist hiernach nicht so hochgradig, daß der bloße Aufenthalt derselben in einem Zimmer alles verunreinigte. Wäre dieses der Fall, so müßte die Verunreinigung auch im Beisein des Ḥaber, im Schlafe wie im wachen Zustande des Amhaareṣ erfolgen, während sie tatsächlich erst dann überhaupt in Frage kommt, wenn dieser wach und unbeschäftigt sich allein im Zimmer befand. Seine Berührung allein verunreinigt; da jedoch nicht festzustellen ist, was er berührt hat, erklärt der strenge R. Meir, alles sei unrein, während R. Jehuda wohl zugibt, daß wegen des Zweifels alles, was der Amhaareṣ berührt haben kann, unrein sei, aber nur das wirklich Erreichbare. Diese auch sehr weitgehende Strenge des nachgiebigeren, das Leben und die Wirklichkeit berücksichtigenden Lehrers zeigt, daß die Unreinheit des Amhaareṣ in Galiläa mit Anwendung scharfer Maßregeln überwacht wurde. Es ist aber aus den angeführten Stellen klar, daß erst diese Lehrer diese Fragen erörterten, wenn sie auch die Unreinheit des Amhaareṣ als anerkannt voraussetzen.

3. Tohar. VII 5: Läßt jemand einen Amhaareṣ zur Bewachung eines Zimmers in diesem zurück und sieht die Aus- und Eingehenden, so sind Speisen, Getränke und offene Tongefäße unrein, Betten, Sitze und festverschlossene Tongefäße rein; sieht er aber die Ein- und Ausgehenden nicht, so ist alles unrein, selbst wenn der

Amhaareṣ gebunden und unbeweglich ist. Der Urheber dieser Vorschrift ist nicht angegeben, weil der Mischnaredaktor entweder keine Meinungsverschiedenheit zu melden hatte oder sich für die eine Ansicht entschied; aber man kann auch hier mit höchster Wahrscheinlichkeit R. Meir und R. Jehuda als die Urheber annehmen.[1] Der Schlußsatz zeigt, daß die hier ausgesprochene Unreinheit dem Amhaareṣ eignet und sie von ihm auf alle vorhandenen Gegenstände übergeht, wiewohl er sich nicht vom Platze rühren kann; aber gerade diese, eine Ausnahme feststellende Bemerkung lehrt andererseits, daß in der Regel nur der frei herumgehende Amhaareṣ durch seine Berührung die Unreinheit auf die aufgezählten Gegenstände übertragen kann. Die Ein- und Ausgehenden nun können die hier genannte Unreinheit auch mitgebracht und sie durch Berührung oder Handhaben der Gegenstände im Zimmer denselben beigebracht haben; der als Wächter zurückgelassene Amhaareṣ wird sie daran nicht gehindert haben, da er auf die levitische Unreinheit keine Rücksicht nimmt. Sieht nun der Hausherr die Eintretenden und weiß, daß keinem von ihnen irgend ein hoher Grad von besonderer Unreinheit anhaftet, so wird nur der leichtere Grad der Unreinheit als vorhanden angenommen; sieht der Hauseigentümer die Eintretenden nicht, so gilt alles als mit schwerer Unreinheit behaftet, weil die möglicherweise unreinen Leute wahrscheinlich zu dem das Zimmer bewachenden Amhaareṣ kamen, ihn verunreinigten und er die empfangene Unreinheit auf die Gegenstände übertrug. Die Verunreinigung von Betten, Stühlen und festgeschlossenen Tongefäßen ist nur Quellen der Unreinheit, wie Leichen, Menstruierenden, Samen- und Blutflüssigen eigen; der Amhaareṣ ist nun entweder so unwissend oder gegen levitische Unreinheit so gleichgiltig, daß er der Berührung solcher oder dem Verkehre mit ihnen nicht aus dem Wege geht und es nicht verhindert, daß sie in dem Zimmer, das er zu überwachen hat, etwas verunreinigen. VII 6: Wenn Steuereinnehmer in ein Zimmer eintreten, so wird dieses unrein; befindet

---

[1] Toß. Tohar. VIII 7 lautet: המניח עם הארץ בתוך ביתו לשומרו והלה מוול או כפות בזמן שרואה את הנכנסין ואת היוצאין אינו טמא אלא עד מקום שהן יכולין לטמא, Wenn jemand einen Amhaareṣ in seinem Zimmer zur Bewachung desselben läßt und dieser ist unbeweglich oder gefesselt, so ist das Zimmer, wenn er die Ein- und Ausgehenden sieht, nur so weit unrein, als die Leute verunreinigen können. Die letzte Bedingung zeigt, daß wir hierin die Ansicht des R. Jehuda zu sehen haben (vgl. auch VIII 6); R. Meir wird entsprechend gesagt haben: כל הבית כולו טמא, Das ganze Zimmer ist unrein, während die Mischna statt dieser Zusammenfassung die im Zimmer befindlichen Speisen, Getränke und Gefäße aufzählt.

sich unter ihnen ein Nichtjude und sie sagen, daß sie während ihres Aufenthaltes im Zimmer nichts berührt haben, so glaubt man es ihnen. Wenn Diebe in ein Zimmer eindringen, so ist nur die Stelle unrein, wo sie gestanden haben, und außerdem sind im Zimmer Speisen, Getränke und offene Tongefäße unrein, aber nicht Betten, Stühle und festverschlossene Tongefäße; war aber unter den Dieben ein Nichtjude oder eine Frau, so ist alles im Zimmer unrein. Daß der Urheber dieser Bestimmungen R. Meir ist, erhellt klar aus Toß. Tohar. VIII 6, wo er mit R. Jehuda die von Dieben ausgehende Verunreinigung bespricht.[1] Dieser Satz ist nicht nur durch die Aufzählung der im Zimmer befindlichen Gegenstände und die Unterscheidung der beiden Fälle der Verunreinigung mit VII 5 verwandt, sondern auch darin, daß die dem Amhaareṣ anhaftende und auf andere Gegenstände sich übertragende Unreinheit von einer anderen übertroffen wird, die durch das Hinzutreten anderer, mit schwerer Unreinheit behafteter Personen, besonders Frauen vermittelt wird. Von der Amhaareṣfrau wird in jedem Falle, solange nicht das Gegenteil bekannt ist, angenommen, daß sie mit der hochgradigen Unreinheit der Menstruierenden behaftet ist.

VIII 1: Wohnt jemand mit einem Amhaareṣ im selben Hofe und vergißt in diesem Gefäße, so werden selbst festgeschlossene Tonkrüge und ein festverschlossener Tonofen unrein; R. Jehuda erklärt den festverschlossenen Ofen für rein; R. Joßê sagt: Auch der Ofen ist unrein, wenn nicht eine Scheidewand zehn Handbreiten hoch aufgerichtet ist. Hier sehen wir neben R. Meir und R. Jehuda den R. Joßê, ein drittes Mitglied des Lehrhauses in Ušâ die Unreinheit des Amhaareṣ und deren Wirkungen erörtern, so daß es nicht zweifelhaft sein kann, daß diese Frage erst durch die in Galiläa bestehenden Verhältnisse gezeitigt wurde. In Toß. Tohar. IX 1 tritt noch ein viertes Mitglied desselben Kreises, R. Simon b. Joḥai, mit einer weiteren Bemerkung über denselben Gegenstand hinzu. Dieser betrifft wieder Tongefäße mit dem in Num. 19, 15 genannten festen Verschlusse; aber das Neue und Auffallende in diesem Satze ist, daß dem Amhaareṣ ein solcher Grad von Unreinheit zugeschrieben

[1] In der Toßifthaausgabe von Zuckermandel fehlt hier ein ganzes Stück, daß R. Simson im Mischnakommentare zu Tohar. VII 6 erhalten hat: R. Simon b. Gamaliel sagt: Das ganze Zimmer ist wegen der Diebe unrein; Rabbi sagt: Nur die Stellen, die die Diebe betreten haben [und] soweit sie mit ausgestreckten Händen etwas berührt haben können. Man sieht, daß sich R. Simon b. Gamaliel ganz der Ansicht des R. Meir, seines Kollegen, angeschlossen hat, was wir in Fragen des levitischen Reinheitsgesetzes noch öfter finden werden.

wird, daß seine mögliche Anwesenheit im Hofe selbst festverschlossene Tongefäße verunreinigt, was, wie bereits erwähnt, nur von einem Leichnam, von Samen- und Blutflüssigen und Menstruierenden gilt. Und die zugehörige Toß. Tohar. IX 1 sagt hierüber ausdrücklich: Wenn ein Ḥaber und ein Amhaareṣ im selben Hofe wohnen und der erste hat im Hofe Geräte vergessen, so sind diese je nach ihrer Beschaffenheit unrein, wie von einem Leichnam oder einem Samenflüssigen.[1] Sie gibt den Charakter der beim Amhaareṣ angenommenen levitischen Unreinheit an, ohne aber für den Ursprung derselben auch nur eine Andeutung zu enthalten; es haftet ihm die von einer Leiche und von Samen- oder Blutfluß herrührende Unreinheit an. Es ist nun auffallend, daß während es bei seiner Anwesenheit im Hause des Ḥaber erst des Hinzutretens einer Frau bedurfte, daß die gleiche Verunreinigung aller Gefäße ausgesprochen werde, hier in seinem Hause seine Anwesenheit allein diese Wirkung hat. Da auch der Frau des Amhaareṣ im Zimmer einer Freundin nur dieselbe verunreinigende Kraft zugeschrieben wurde, wie dem Amhaareṣ selbst, kann es auch sie nicht sein, die in ihrem eigenen Hofe auch auf festgeschlossene Tongefäße so schwere Unreinheit bringt; es wäre denn, daß sie zu Hause als Menstruierende gilt, solange nicht das Gegenteil bekannt ist, wie wir dieses bereits in VII 6 auf Grund des Wortlautes der Mischna anzunehmen gezwungen waren. Wir sehen diese sonach sowohl beim Amhaareṣ, als auch bei seiner Frau zwei verschiedene Grade der Unreinheit annehmen: in einem Falle einen leichteren, den wir zwar noch nicht verstehen, aber an sich nicht unverständlich finden; im anderen Falle einen schwerster Natur, der durch nichts gerechtfertigt scheint.

b. R. Simson aus Sens in seinem Mischnakommentar zu Tohar. VII 5 führt eine Reihe tannaitischer Sätze an, aus denen klar und deutlich ersichtlich ist, daß beim Amhaareṣ ein so hoher Grad der levitischen Unreinheit nicht angenommen wurde; und nur, wenn es sich um Priesterhebe handelt, die vor jeder Verunreinigung streng zu bewahren ist, finde sich Ähnliches. Die Mischna könne sonach, wie schon R. Mani im Namen seines Lehrers R. Joßê erklärte (jer. Hagigâ II 78c 24), nicht von gewöhnlichen Speisen und Getränken eines Laien handeln, sondern nur von Priesterhebe oder gleichheiligen, levitisch rein zu bewahrenden Dingen. Ebenso bezieht er Tohar. VII 6, wo sich, wie in der eben angeführten Mischna, die festgeschlossenen Tongefäße finden, auf das Zimmer eines Priesters

[1] חבר ועם הארץ שהיו שרויין בחצר ושכח כלים בחצר, הראוי ליטמא מדרס מטמאן מדרס וליטמא טמא מת כמא מת.

und dessen Priesterhebe, und auch VIII 1, wo die Tongefäße wieder erscheinen. Es ist dieses nicht zufällig, vielmehr eine den Ahroniden eigene Art der Verwahrung ihrer vor Verunreinigung zu schützenden Priesterheben; und wir werden überall, wo wir solchen Gefäßen begegnen, in erster Reihe an Ahroniden und Priesterhebe denken müssen. VIII 2: Gibt jemand einem Amhaareṣ Gefäße oder Geräte behufs Aufbewahrung, so werden dieselben unrein wie von einem Leichnam oder einem Samenflüssigen; wenn aber der Amhaareṣ den Eigentümer der Geräte kennt und weiß, daß derselbe Priesterhebe ißt, so sind die Geräte wohl rein von der Unreinheit eines Leichnames, aber unrein wie von der eines Samenflüssigen. R. Joßê sagt: Wenn ihm der Ḥaber eine Kiste voll Kleider übergeben hat, die vollgestopft ist, so werden die Kleider mit der Unreinheit des Samenflüssigen behaftet; ist die Kiste nicht vollgestopft, so werden die Kleider bloß mit einem geringeren Grade der Unreinheit des Samenflüssigen (מדף) behaftet, obwohl der Schlüssel der Kiste sich beim Eigentümer befindet. Die Urheber dieser Vorschriften sind R. Meir und R. Joßê und die Unreinheit des Amhaareṣ ist die höchsten Grades. Und hier sehen wir zum ersten Male die ausdrückliche Angabe, daß es sich in diesen Bestimmungen um einen Ahroniden handelt, der Priesterhebe ißt,[1] was für die Erklärung aller bisherigen Fälle gleichen Inhaltes als sichere Bestätigung gelten kann.[2] Es ist freilich auffallend, daß die Mischna mit ihren

[1] Die Bezeichnung des Ahroniden als אוכל בתרומה läßt vermuten, daß nicht alle Ahroniden Priesterhebe aßen; es ist dieses auch natürlich, da wohlhabende Ahroniden solche überhaupt nicht angenommen haben dürften. Allerdings finden wir, daß R. Eleazar b. ʿAzarja, der reich war, Priesterhebe nicht nur annahm, wenn man ihm solche brachte, sondern den Bauer auch aufsuchte, um die Priesterhebe zu bekommen (Jebam. 86b, jer. Maʿaßer šeni V 56b, 72), wobei er auch den Levitenzehnten für sich in Anspruch nahm.

[2] Tohar. VIII 3: Fällt dem Ḥaber ein Eimer in die Zisterne des Amhaareṣ und der Ḥaber geht weg, um ein Gerät zur Hebung des Eimers zu holen, so wird dieser unrein, weil er sich eine Weile im Bereiche des Amhaareṣ befand. VIII 5: Geht eine Amhaareṣfrau in das Zimmer des Ḥaber, um ihren Sohn, ihre Tochter oder ihr Vieh zu holen, bleibt das Zimmer rein, weil sie ohne Erlaubnis hineingegangen ist (und sich nicht aufhielt, etwas zu berühren). In keinem der beiden Sätze ist etwas über den Grad der Unreinheit angegeben; es kann daher von gewöhnlichen Geräten und Räumen eines Ḥaber die Rede sein. Zum zweiten Satze vgl. Toß. Negaʿim VII 11: מצורע שנכנס לבית כל הכלים שבו הרי אלו טמאים מיד. אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שנכנס ברשות. לא נכנס ברשות כל הכלים שם טהורים עד שישהה כדי הדלקת הנר, Wenn ein Aussätziger in ein Zimmer tritt, so werden alle Geräte in demselben augenblicklich unrein; R. Jehuda sagt: Dieses ist nur dann der Fall, wenn der Aussätzige mit Erlaubnis hineingegangen ist; tat er es ohne Erlaubnis, so

strengen Vorschriften über die Behandlung des Amhaareṣ in Verbindung mit Priestern und Priesterhebe ohne jede Unterscheidung neben den anderen über die Verunreinigung gewöhnlicher Speisen und Geräte steht. Dieses scheint mir dafür zu sprechen, daß sich die Sätze der Lehrer von Ušâ über die Wirkungen der Unreinheit des Amhaareṣ in erster Reihe auf die Ahroniden und ihre Hebe bezogen und erst in zweiter Reihe auf den Ḥaber aus dem Stande der Laien; wie wir bereits oben (Seite 43, Note 1) Vorschriften begegneten, die, ohne von schwerer Unreinheit des Amhaareṣ zu sprechen, sich am einfachsten durch die Beziehung auf die Priesterhebe erklären ließen.

4. Auch der zugehörige Abschnitt in der Toßiftha Tohar. VIII. IX enthält entsprechende Vorschriften über die levitische Unreinheit des Amhaareṣ. Zur Mischna VII 1: „Wenn jemand einem Amhaareṣ seinen Schlüssel übergeben hat, bleibt das Zimmer rein, da er den Amhaareṣ bloß mit der Verwahrung des Schlüssels (und nicht des Zimmers) betraut hat, (derselbe das Zimmer gar nicht betreten haben dürfte)", gibt Toß. VIII 1 die Ansicht R. Simons, daß das Zimmer unrein sei. Hieraus ergibt sich, daß die Bestimmung aus dem Lehrhause in Ušâ stammt.[1] Besondere Beachtung verdient

---

bleiben die Geräte im Zimmer rein, es wäre denn, daß er solange darin verweilt, daß er eine Lampe hätte anzünden können. Ebenso in der Mischna Nega'im XIII 11: כלים מיד טמאים. רבי יהודה אומר אם שהה כדי הדלקת הנר. Die gleiche Unterscheidung in beiden Fällen würde darauf hinweisen, daß Tohar. VIII 5 R. Jehuda gehört.

[1] Diese Baraitha lautet in b. 'Abodâ zarâ 70b: תניא, המוסר מפתחות לעם הארץ טהרותיו טהורות לפי שלא מסר לו אלא שמירת מפתח בלבד, Übergibt jemand einem Amhaareṣ die Hausschlüssel, so sind seine levitisch reinen Lebensmittel (in dem betreffenden Hause) rein, denn er hat ihm bloß die Schlüssel in Verwahrung gegeben. Und auch in der Toß. Tohar. VIII 1 heißt es in der Entwicklung der Einzelfälle: Gehört der innere Raum einem, der äußere Raum dem anderen, so sind die טהרות, obwohl sie an der Seite des Einganges zum inneren sich befinden, rein. Wenn jemand ohne Erlaubnis ein Zimmer betritt, so sind die טהרות, obgleich der Amhaareṣ neben ihnen steht, rein. Auch beim Nichtjuden ist bloß darauf zu achten, daß er sie durch Libation nicht unbrauchbar mache. Die טהרות werden hier nicht als besondere Fälle angeführt, sondern bilden den eigentlichen Gegenstand aller Vorschriften über den Amhaareṣ; es sind levitisch reine Lebensmittel, unter denen sowohl die des Ḥaber, als noch mehr die des Ahroniden zu verstehen sind (siehe weiter). Das gleiche gilt von Toß. Tohar. IX 11: Wenn das Dach des Ḥaber an der Seite des Daches des Amhaareṣ liegt, darf der Ḥaber dort Geräte und טהרות hinlegen, wenn nur der Amhaareṣ mit ausgestreckter Hand das Dach des Ḥaber nicht berühren kann. Liegt das Dach des Ḥaber höher, als das des Amhaareṣ, so darf der Ḥaber, selbst wenn der Amhaareṣ mit ausgestreckter Hand das

VIII 9:[1] Kauft man von Amhaareṣ-Handwerkern Geräte oder übergibt Amhaareṣ-Handwerkern Geräte, so sind diese unrein wie von Samenflüssigen und wie durch einen Leichnam verunreinigt. Legt jemand seine Geräte vor einem Amhaareṣ nieder und sagt ihm: Gib mir auf diese acht, so sind sie unrein wie von einem Samenflüssigen, aber rein hinsichtlich der Unreinheit von einem Leichnam; legt er sie ihm auf die Schulter, sind sie in beiden Beziehungen unrein.

In diesen Sätzen ist ebenso klar und bestimmt, wie oben, ausgesprochen, daß dem Amhaareṣ zwei Arten schwerster Unreinheit anhaften, eine, die von Blut- oder Samenfluß stammt, die andere, als wäre er bei einem Leichnam gewesen. Daß auch hier von einem Ahroniden und seinen levitisch reinen Geräten die Rede ist, kann nach dem obigen ohne weiteres angenommen werden, wenn auch Toß. VIII 11 in Verbindung mit ungenügend überwachten Geräten nicht von Ahroniden, sondern nur von טהרות spricht: Läßt jemand seine Geräte im Bade zurück und findet sie an derselben Stelle wieder, so sind sie wohl rein; aber man belehrt ihn, daß er bei טהרות nicht so vorgehe. Ebenso klar spricht zu Mischna Tohar. VIII 3: „Verliert jemand etwas am Tage und findet es noch am Tage, so ist es rein, ... vergeht aber eine Nacht oder auch nur ein Teil einer solchen, so ist es unrein", Toß. IX 8[2] von den beiden Arten der schweren Unreinheit des Amhaareṣ, wobei der strengen Ansicht die des R. Simon b. Joḥai gegenübersteht. Schließlich sei betreffs

---

Dach erreichen kann, Geräte und טהרות hinlegen; R. Simon b. Gamaliel sagt: Nur wenn der Amhaareṣ es nicht erreichen kann. — Man sieht, daß hier der bereits aus der Mischna und Toßiftha von R. Jehuda bekannte Umstand des Erreichens mit ausgestreckter Hand für die Verunreinigang durch den Amhaareṣ als entscheidend angeführt wird; und aus der Nennung des R. Simon b. Gamaliel erkennen wir ferner, daß diese Vorschriften aus dem Lehrhause in Ušâ stammen. Neben den טהרות sind Geräte genannt, die, wie jene, levitisch rein gehalten werden, da der Ḥaber mit ihnen seine levitisch reinen Speisen zubereitet.

[1] R. Simson zu Tohar. VII 7 hatte die Stelle in etwas erweiterter Form vorliegen: הלוקח כלים מאומני נכרים והמוכר כלים לאומני נכרים טמאין מדרס וטמאין טמא מת. הלוקח כלים מאומני עם הארץ והמוסר כלים לאומני עם הארץ טמאין מדרס וטהורין מטמא מת, הניתן על כתיפו טמאין אף מטמא מת.

[2] המאבד והמוצא ברשות היחיד ועבר עליה לילה טמא מדרס וטמא מת. ברשות הרבים ועבר עליהן לילה טמאין מדרס וטהורין מטמא מת. רבי שמעון מטהר שהיה רבי שמעון אומר אבד מחט ומצא מחט טהורה שאני אומר מחט שאבד הוא מחט שמצא. Es liegt hierbei die Befürchtung vor, daß der gefundene Gegenstand nicht derselbe ist, den er verloren hat, sondern von jemand herrührt, dem die beiden Arten levitischer Unreinheit anhaften.

dieser Unreinheit noch auf Toß. Dammai II 15 hingewiesen:[1] Wenn der Sohn eines Ḥaber seinen Großvater mütterlicherseits, einen Amhaareṣ besucht, braucht sein Vater nicht zu befürchten, daß der Großvater dem Enkel levitisch reine Speisen zu essen gibt; ist es aber sicher, daß er ihm solche zu essen gibt, so ist es zu verbieten und seine Kleider sind unrein, wie von einem Samenflüssigen. Hier wird, wie in den bereits besprochenen Stellen, der Amhaareṣ als mit der Unreinheit behaftet angegeben, die von Blut- und Samenflüssigen und von Menstruierenden ausgeht; sie wird jedoch nicht seiner Person, sondern seinen Kleidern beigelegt. Ob damit eine Ausdehnung der Unreinheit oder eine Beschränkung derselben auf das Gewand des Amhaareṣ gemeint ist, ist nicht ersichtlich.

---

[1] בן הבר שהיה הולך אצל אבי אמו עם הארץ אין אבי אמו הושש שמא מאכילו טהרות אם בידוע שמאכילו טהרות אסור ובגדיו טמאין מדרס. Aus diesem Wortlaute ist kein befriedigender Sinn zu gewinnen, da der Amhaareṣ an טהרות überhaupt nicht denkt, daher auch keinerlei Befürchtungen betreffs solcher hegen kann. Bedenken dieser Art sind nur beim Ḥaber vorauszusetzen, hier beim Schwiegersohne des Amhaareṣ und vielleicht noch bei seinem Sohne, der aber, da sein Vater für ihn fürchtet, als noch nicht erwachsen zu denken ist. Es muß offenbar für אין אבי אמו חושש heißen אין אביו חושש. Wie kommt aber der Amhaareṣ in den Besitz levitisch reiner Lebensmittel, die, soweit bisher ersichtlich ist, in der Regel nur beim Ḥaber anzutreffen sind? Nun sind in b. Jebam. 114ª folgende Baraithas zu lesen: תא שמע, בן חבר שרגיל לילך אצל אבי אמו עם הארץ אין חוששין שמא יאכילנו דברים שאינן מתוקנים. מצא בידו פירות אין זקוק לו . . . תא שמע, בן חבר כהן שרגיל לילך אצל אבי אמו כהן עם הארץ אין חוששין שמא יאכילנו תרומה טמאה. מצא בידו פירות אין זקוק לו, Wenn der Sohn eines Ḥaber zum Vater seiner Mutter, einem Amhaareṣ, geht, ist nicht zu befürchten, daß dieser ihm unverzehntete Frucht zu essen geben wird; findet der Vater bei ihm Früchte, braucht er sich nicht weiter darum zu kümmern. Wenn der Sohn eines Ḥaber-Priesters zum Vater seiner Mutter, einem Amhaareṣ-Priester zu gehen pflegt, braucht man nicht zu befürchten, daß ihm sein Großvater verunreinigte Priesterhebe zu essen geben wird; findet der Vater bei ihm Früchte, braucht er sich nicht weiter darum zu kümmern. Nach diesen Baraithas besteht beim Amhaareṣ aus dem Laienstande die Besorgnis, daß er seinem Gaste Unverzehntetes vorsetzt; bei einem Amhaareṣ, der Ahronide ist, dagegen die, daß er Priesterhebe, die er in seiner Mißachtung der levitischen Reinheitsgesetze oder in Unkenntnis derselben vor Verunreinigung nicht bewahrt hat, seinem Enkel zu essen gibt. Schon Schwarz (p. 52ᵇ) zur Stelle hat darauf hingewiesen, daß unsere Toßiftha-Stelle mit der zweiten Baraitha identisch ist, so daß der Ḥaber und der Amhaareṣ beide Ahroniden und טהרות Priesterhebe sind. Während aber die Baraitha den Fall, daß der Großvater dem Enkel levitische unreine Priesterhebe vorsetzt, nicht bespricht, verfügt die Toßiftha, daß der Verkehr zwischen Enkel und Großvater in dieser Weise nicht fortgesetzt werden dürfe und daß die Kleider des Amhaareṣ den uns bereits bekannten hohen Grad der Unreinheit haben.

5. Die Hervorhebung der Kleider im Zusammenhange mit dieser hochgradigen Unreinheit des Amhaareṣ ist nicht vereinzelt. Sie findet sich zunächst ausdrücklich in der Mischna Ḥagigâ II 7:[1] Die Kleider des Amhaareṣ sind מדרס für die levitisch reinen Laien, die Kleider dieser sind מדרס für die Priesterhebe Essenden, die Kleider dieser sind מדרס für die Opfer Essenden, die Kleider dieser für die bei der roten Kuh Beschäftigten. Es handelt sich zwar nicht, wie die ganze Zusammenstellung lehrt, um tatsächliche Unreinheit, die den Kleidern wie den von einem Samenflüssigen gedrückten eignet, sondern bloß um die Qualifizierung des levitischen Zustandes des Gewandes eines Amhaareṣ im Verhältnisse zu dem in levitischer Reinheit befindlichen Laien; die Berührung bringt eine Unreinheit ersten Grades bei, wie die der von einem Samenflüssigen gedrückten Kleider. Aber das gleiche gilt auch vom Gewande eines für den Opferdienst gereinigten Priesters, welches einen für die Verbrennung der roten Kuh gereinigten Priester streift. Hieraus wird verständlich, daß der Amhaareṣ durch Berührung alle in einem Zimmer befindlichen Gegenstände verunreinigt, da es sich in allen untersuchten Stellen um das levitisch rein gehaltene Haus eines levitisch reinen Ḥaber handelte. Aber wenn diese Unreinheit des Amhaareṣ nur so qualifiziert ist, ohne wirklich vorhanden zu sein, dürfte man gar nicht fragen, woher sie komme, sondern bloß, weshalb die Lehrer sie so gekennzeichnet haben?[2] Nun bestimmt ferner Tohar. V 7:

---

[1] בגדי עם הארץ מדרס לפרושין, בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה, בגדי אוכלי תרומה מדרס לקודש, בגדי קודש מדרס לחטאת.

[2] In Toß. Ḥagigâ III 21 heißt es: ספק רשות עם הארץ מדרסו ומגעו והיסטו טהורין לחולין וטמאין לתרומה, Wenn es nur zweifelhaft ist, ob sich der Gegenstand im Bereiche des Amhaareṣ befunden hat, so ist jede Form der Verunreinigung, die bei einem Samenflüssigen wirksam ist, wie Druck, הסיטה und Bewegen, seitens dieses Gegenstandes ohne Wirkung, wenn es sich um gewöhnliche Lebensmittel, dagegen wirksam, wenn es sich um Priesterhebe handelt. Diese Bestimmung spricht von der Unreinheit des Amhaareṣ in genau denselben Ausdrücken, wie von etwas, was der Samenflüssige durch Druck verunreinigt hat; weshalb R. Simson zu Tohar. VII 5 diese Toßifthastelle als auffallend bezeichnet und als die Ansicht eines vereinzelten Lehrers hinstellt, während im Allgemeinen die Unreinheit des Amhaareṣ viel geringeren Grades sei. Er verweist auf den Satz des Amoräers R. Joḥanan in jer. Ḥagigâ II 78c 27: לא הבציות ולא הסיטות ולא רשות היחיד ולא רשות עם הארץ אצל התרומה, der die weiteren, abgeleiteten Formen der Verunreinigung eines Samenflüssigen in keinem Falle beim Amhaareṣ gelten lassen will. Doch schließt dieser Ausspruch des R. Joḥanan nicht aus, daß R. Meir oder R. Simon b. Gamaliel nicht doch die einmal ausgesprochene Ansicht, daß, wenn es sich um Priesterhebe handelt, die Unreinheit des Amhaareṣ der eines vom

Wenn ein Mann auf der Straße sitzt und es kommt ein anderer und tritt auf seine Kleider, oder der erste hat ausgespieen und der zweite berührt seinen Speichel, so muß die Priesterhebe, die der zweite berührt hat, wegen des Speichels verbrannt werden, während man sich hinsichtlich der levitischen Beschaffenheit der Kleider nach der Mehrheit der Bevölkerung richtet. Der Mann, dessen Kleider und Speichel verunreinigen, ist mit keiner besonderen Unreinheit behaftet, da dieses sonst gesagt wäre. Er gehört, wie der Zusammenhang lehrt, der Mehrheit der Bevölkerung der Stadt an, die nicht etwa als an Samenfluß leidend gedacht ist; es wäre denn, daß Nichtjuden gemeint sind, wovon nichts steht. Er ist trotz der von R. Simson geltend gemachten Bedenken ein Amhaareṣ, der als so hochgradig unrein behandelt wird und zwar, wie es ausdrücklich heißt, gegenüber der Priesterhebe. Nun heißt es weiter: Ist jemand auf der Straße eingeschlafen, so werden seine Geräte unrein, wie durch Samenflüssige, sagt R. Meir; die Weisen sagen: Er ist rein. Zunächst erfahren wir, daß R. Meir es war, der diesen hohen Grad von Unreinheit beim Amhaareṣ angenommen, und sein Kollege R. Jehuda mit ihm diese Frage erörtert hat. Vergleicht man hiermit Toß. Tohar. VI 12: „Ist auf jemandes Kleider eine Frau getreten, so sind diese unrein מדרס. R. Doßithai b. R. Jehuda sagt: Wenn die Frau gespieen und ihren Speichel verstrichen hat, so sind die Kleider jenes Mannes unrein מדרס, weil Jüdinnen ihren Speichel verstreichen, wenn sie menstruieren; hat sie ihren Speichel nicht verstrichen, so sind seine Kleider rein," so erkennen wir, daß die Person, von der die Verunreinigung ausgeht, eine als unrein angenommene, weil menstruierende Frau ist. Man weiß es zwar nicht, daß sie es tatsächlich ist; aber der ungenannte erste Lehrer setzt es ohne weiteres als gegeben voraus, während R. Doßithai es nur bei einem dafür sprechenden Anzeichen gelten läßt. Genau dieselbe Ausdrucksweise zeigt die Mischna, die das gleiche von einem Manne aussagt, das die Toßiftha von einer Frau vorbringt; er wird sonach ebenso, wie sie, mit einer schweren Unreinheit behaftet gedacht, die zwar nicht feststeht, aber wahrscheinlich, jedenfalls

---

Samenflüssigen getretenen oder gedrückten Gegenstandes gleiche, in weiteren Folgerungen ausgeführt haben. Daß die angeführte Erklärung des R. Joḥanan in dem uns vorliegenden Wortlaute nicht verständlich ist, zeigt R. Simson (a. a. O.) und er schlägt vor, ולא רשות עַם הארץ אצל החולין אלא אצל התרומה zu lesen; was mit der Toßiftha übereinstimmen würde und die obige Darlegung bestätigt, daß die angenommene schwere Unreinheit des Amhaareṣ nur gegenüber der Priesterhebe in Frage kam.

aber möglich ist. Sein Speichel und seine Kleider sind es, die verunreinigen, der erste unbedingt, die letzteren nur, wenn die Kleider der meisten Leute in der Stadt unrein sind; eine Bedingung, deren Erklärung kaum sicher zu geben ist.

Auffallend ist jedoch, daß, während die Toßiftha, die die Quelle für die Mischnastellen gewesen sein dürfte, ihre Vorschrift bloß in Verbindung mit einer Frau formuliert und in allen Teilen verständlich ist, die Mischna dieselbe Bestimmung auf den Mann allein anwendet und die Quelle der vorausgesetzten Unreinheit gänzlich unberührt und für die Kommentatoren als schwieriges Rätsel stehen läßt. Setzt man an Stelle des männlichen Geschlechtes das weibliche, so wird alles klar. Soll es sich ursprünglich in allen Fällen der schweren Unreinheit des Amhaareṣ um Frauen gehandelt haben? Hierfür spricht die nächstfolgende Mischna Tohar. V 8: Befindet sich eine einzige Irre oder eine Heidin oder eine Samaritanerin in der Stadt, so sind alle ausgespieenen Speichel unrein. Ist jemandem eine Frau auf die Kleider getreten oder ist eine solche mit ihm auf einem Schiffe gefahren und sie kennt ihn, daß er Priesterhebe ißt, so sind seine Geräte rein; kennt sie ihn nicht, soll er sie danach fragen. Die Stelle ist in mehreren Beziehungen lehrreich; die Frau gilt ohne weiteres als unrein, was wir als die Ansicht des R. Meir bereits kennen; sie verunreinigt die Kleider anderer durch das Treten auf dieselben, das ist מדרס; sie verunreinigt einen Mann, mit dem sie bloß auf demselben Schiffe fährt, wie eine Blutflüssige מדרס (Zabim III 1). Das Wichtigste ist aber der letzte Satz, der ausdrücklich angibt, daß es sich in diesen Vorschriften um einen Ahroniden handelt, für den allein, wie bereits öfter betont wurde, die angenommene hochgradige Unreinheit gilt. Wir erfahren auch, daß diese Amhaareṣfrauen den Ahroniden, die sie als solche kennen, möglichst aus dem Wege gehen; eine Tatsache, die für das Verständnis anderer Stellen wichtig sein wird. Und auch der erste Satz über den Speichel einer Irren spricht nur von einer Frau, denn es kommt hierbei ihre Unreinheit durch Menstruation in Frage; so werden wir auch die anderen, vom verunreinigenden Speichel handelnden Stellen durch die Beziehung auf eine Frau ohne Schwierigkeit verstehen. Und was die Entstehungszeit dieser Bestimmungen betrifft, so heißt es in der zugehörigen Toß. Tohar. VI 10: Ist auch nur eine Irre in der Stadt, so ist jeder Speichel (auf der Straße) in der Stadt unrein, sagt R. Meir; R. Jehuda sagt: Wenn die Irre einen Häusereingang öfter besucht, so ist dieser unrein, alle anderen sind rein; R. Simon sagt: Alle haben als unrein zu gelten mit Ausnahme des überwachten;

R. Eleazar b. R. Simon[1] sagt: Auch ein überwachter gilt als unrein, es wäre denn, daß die Frau bestimmt erklärt, nicht dort gewesen zu sein. Alle diese Lehrer sind Mitglieder des Lehrhauses in Ušâ, die Erörterungen gehören somit nach 136, betreffen galiläische Verhältnisse und haben, soweit aus den bestimmten Angaben mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erkennen ist, nur den Schutz des Ahroniden und seiner Priesterhebe vor der Verunreinigung menstruierender Frauen zum Zwecke.[2] So spricht auch Toß. Tohar. VI 11 von Frauen allein: Wenn jemand in eine Mühle gedrängt wird, in der ein Nichtjude oder eine Menstruierende sich befindet, so sind seine Kleider unrein מדרס[3]

Da nun der Amhaareṣ mit seiner als unrein geltenden Frau zusammenlebt, so ist er den ganzen Tag der Verunreinigung ausgesetzt, die in der Mischna als durch zufälliges Treten der Frau auf die Kleider anderer und durch Speien auf der Straße hervorgerufen besprochen wird. Es ist daher nur folgerichtig, daß R. Meir und die Vertreter der strengen Richtung die Kleider des Amhaareṣ für hochgradig unrein erklärten; denn dieser beachtete diese Verunreinigung seiner Kleider nicht, weil er das Gesetz nicht kannte, das

---

[1] Der Name des R. Eleazar b. R. Simon, der ein Sohn des R. Simon b. Joḥai ist, paßt nicht hierher neben den seines Vaters; in der Tat hat R. Simson im Mischnakommentar zu Tohar. V 8 R. Eliezer b. R. Ṣadok.

[2] Diese Frauen werden auch in Toß. Tohar. III 8 von diesem Gesichtspunkte aus berührt: ארבע ספיקות אמרו חכמים בתינוק. הניחתו אמו ובאת ונמצא כמו שהוא טהור. אמר רבי יהודה במה דברים אמורים בזמן שהניחתו מלוכלך אבל הניחתו נקי טמא מפני שנשים נדות מגפפות אותו ומנשקות אותו. אמר לו כדבריך אפילו הניחתו מלוכלך נמי מפני שמעבירין אותו מפני רגלי אדם ומפני רגלי הבהמה, Die Weisen haben vier Fälle zweifelhafter Verunreinigung beim Kinde zusammengestellt; einer derselben ist: Wenn die Mutter es (auf der Gasse) allein gelassen hat und sie findet es dann, wie es war, gilt es als rein. Hierzu bemerkte R. Jehuda: Dieses gilt nur für den Fall, wenn die Mutter das Kind beschmutzt zurückgelassen hat; hat sie es aber sauber zurückgelassen, ist es bei ihrer Rückkehr levitisch unrein, weil menstruierende Frauen es herzen und küssen. Da erwiderte ihm sein Kollege: Wenn dieses anzunehmen ist, dann müßte das Kind auch, wenn die Mutter es schmutzig zurückgelassen hat, unrein sein, da man es vor Menschen und Tieren von der Straße weggeführt hat. Es ist R. Jehuda und einer seiner Kollegen, die diese Fragen besprechen, und es handelt sich um den Zweifel, ob das Kind aus einem durchgehends levitisch reinen Hause ebenso rein von der Straße zurückkehrt. Nach dem ganzen Zusammenhange, wie besonders § 10 zeigt, handelt es sich um das Kind eines Ahroniden, da von der Priesterhebe im Hause der Eltern gesprochen wird. Man befürchtet nun, daß menstruierende Frauen das Kind auf der Straße küssen.

[3] Über die Lesearten und den Sinn der Stelle siehe R. Simson zu Tohar. V 8 und 'Ohal. VIII 3.

dieselbe behandelt.[1] Die Tatsache, daß R. Meir die Amhaareṣfrau ohne weiteres als unrein ansah, läßt vermuten, daß die galiläischen Jüdinnen in der Beobachtung der nach dem Gesetze durch die Menstruation verursachten levitischen Unreinheit nicht so streng waren, wie es die Lehrer erwarteten; eine Vermutung, die wir noch

---

[1] Die Unkenntnis des levitischen Reinheitsgesetzes beim Amhaareṣ, wie es die Rabbinen ausgebildet haben, ist eigentlich natürlich und deshalb die Beobachtung desselben von ihm nirgends gefordert (siehe Kap. VI, 2. 4). Aber die Erwähnung der Tatsache selbst bei einem Lehrer in Ušâ und die damit verknüpften Einzelheiten sind für die galiläischen Verhältnisse von Interesse. In der schwierigen Mischna Tohar. X 1 heißt es: הנועל בית הבד מפני הבדדין והיו שם כלים טמאין מדרס רבי מאיר אומר בית הבד טמא. רבי שמעון אומר אם טהורין להם בית הבד טמא ואם טמאין להן בית הבד טהור. אמר רבי יוסי וכי מפני מה טמאות אלא שאין עמי הארץ בקיאין בהיסט, Wenn der Herr das Ölpreßhaus hinter den Pressern zuschließt und es befinden sich darin Geräte behaftet mit der Unreinheit der Menstruierenden, so ist nach R. Meir das Preßhaus unrein; R. Jehuda erklärt es für rein. R. Simon sagt: Wenn die Geräte den Pressern als rein gelten, so ist das Preßhaus unrein; wenn sie für sie unrein sind, so ist dieses rein. R. Joßê sagt: Weshalb sind sie (?) unrein? Nur weil die Ammêhaareṣ nicht wissen, daß die Unreinheit der Menstruierenden auch durch mittelbares Bewegen des verunreinigten Gegenstandes übertragen wird. Zunächst erfahren wir von R. Joßê, daß die Ölpresser Ammêhaareṣ sind und einen in der Halacha feststehenden Grundsatz des levitischen Reinheitsgesetzes nicht kennen (Sifrâ zu Lev. 15, 12 p. 77ᵃ, b. Niddâ 43ᵃ, vgl. Sabb. 83ᵃ; in Zabim V 1 schon von R. Josua als allgemeine Regel in Verbindung mit dem Samenflüssigen ausgesprochen). Aus dem Satze des R. Simon geht hervor, daß dieser hohe Grad von Unreinheit dem Amhaareṣ als erlaubt gilt (siehe jedoch weiter), was bei מדרס, worunter Geräte, die von Samen- und Blutflüssigen und von Menstruierenden verunreinigt wurden, kaum anzunehmen ist. Es können auch nicht die Kleider der Presser gemeint sein; denn es ist anzunehmen, daß sich diese ganz gereinigt haben, ehe sie an die Arbeit gingen, da sie, wie das Abschließen des Preßhauses zeigt, in levitischer Reinheit arbeiten. Es muß wirklich verunreinigtes Gerät gemeint sein, das erst nachträglich bemerkt wurde, wie es auch Maimonides genau nach dem Wortlaute erklärt. Hingegen scheint mir seine Erklärung vom Satze des R. Simon nicht vollständig und auch nicht dem uns vorliegenden Wortlaute entsprechend, da sie das zweimalige להן nicht berücksichtigt. R. Simon gebraucht die gleiche Wendung auch in Tohar. X 3: הבדדין והבוצרין כיון שהכניסן לרשות המערה דיו דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו. רבי שמעון אומר אם טהורין להן צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו, אם טמאין להם אינו צריך לעמוד עליהם עד שיטבולו, Zur levitischen Reinigung der Ölpresser und Winzer genügt es, zu überwachen, daß sie ins Bad steigen; nach R. Joßê muß der Ḥaber dabei stehen, bis sie untergetaucht haben. R. Simon sagt: Wenn sie sich als rein erscheinen, muß man sie bis zum Untertauchen überwachen; wenn sie sich unrein erscheinen, braucht man sie nicht bis zum Untertauchen zu überwachen. Hiernach könnte auch Tohar. X 1 übersetzt werden: Wenn sich die Ölpresser als rein betrachten, ist das Preßhaus unrein; wenn sie sich selbst als unrein betrachten, ist das Preßhaus

anderweitig bestätigt finden werden. Deshalb verunreinigt eine Frau durch ihre Anwesenheit in einem levitisch reinen Hause alles (Tohar. VII 6), während R. Meir es dem Ḥaber nur untersagt (Dammai II 3), den Amhaareṣ in dessen Kleidern zu sich zu Gaste zu laden. Diesen begegnen wir auch in Tohar. IV 5:[1] „In sechs Fällen zweifelhafter Verunreinigung verbrennt man die Priesterhebe:..., wegen eines Zweifels bei den Kleidern eines Amhaareṣ,.... im Falle sicherer Berührung, aber zweifelhafter Unreinheit verbrennt man die Priesterhebe. R. Joßê sagt: Auch wenn die Berührung im Bereiche des einzelnen nur zweifelhaft ist; die Weisen sagen: Im Bereiche des einzelnen behandelt man die Priesterhebe als in

---

rein. Der Sinn ist: R. Simon betrachtet den Amhaareṣ als rein. Daß es sich dabei im Preßhause um wirkliche Unreinheit handelt, zeigt auch X 2: הבדדין שהיו נכנסין ויוצאין ומשקין טמאין בתוך בית הבד, אם יש בין משקין לזיתים כדי שינגבו את רגליהם בארץ הרי אלו טהורין. הבדדים והבוצרים שנמצאת טומאה לפניהם, נאמנין לומר לא נגענו. וכן התינוקות שביניהן יוצאים חוץ לפתח בית הבד ופונים לאחורי הגדר והן טהורין. עד כמה ירחיקו ויהיו טהורין, עד כדי שיהא רואן, Wenn die Ölpresser aus- und eingehen und es befindet sich im Preßhause [auf dem Fußboden] eine unreine Flüssigkeit, so sind die Oliven doch rein, wenn zwischen dieser Flüssigkeit und den Oliven soviel Zwischenraum ist, daß die Ölpresser im Gehen ihre Füße abtrocknen können. So wie in diesem Falle wirklich unreine Flüssigkeit vorhanden ist, so sind oben tatsächlich verunreinigte Geräte zu denken und nicht die Kleider des Amhaareṣ. In Toß. Tohar. IX 4: נאמן עם הארץ על טבילת טמא מת ואין נאמן על טבילת מדף, (vgl. die Baraitha b. Ḥagigâ 22b: נאמנין עמי הארץ על טהרת טבילת טמא מת), Dem Amhaareṣ ist zu glauben, wenn er sagt, ein durch einen Leichnam verunreinigtes Gerät durch Untertauchen gereinigt zu haben; dagegen glaubt man ihm nicht, wenn es sich um ein Gerät handelt, das oberhalb eines Samenflüssigen unrein geworden ist (vgl. Zabim IV 6: הזב עושה משכב ומושב מתחתיו לטמא אדם ולטמא בגדים, ועל גביו מדף לטמא אוכלין ומשקין). Hieraus folgt, daß der Amhaareṣ diese Art abgeleiteter Formen levitischer Unreinheit überhaupt nicht gekannt hat, wie nach R. Joßê היסט, und es ist beachtenswert, daß es sich in beiden Fällen um die durch die Menstruierende und den Samenflüssigen verursachte Unreinheit handelt (vgl. Zabim V 6). Beachtung verdient auch ein die Menstruierenden betreffender Brauch in Moëd kat. 27b, Toß. Niddâ IX 16: בראשונה היו מטבילין את הכלים על גבי נדות מתות והיו נדות חיות מתביישות. התקינו שיהו מטבילין על גבי כל הנשים מפני כבודן של נדות חיות. בראשונה היו מטבילין על גבי זבים מתים והיו זבים חיים מתביישים, התקינו שיהו מטבילין על הכל מפני כבודן של זבים חיים, Früher reinigte man die Geräte nach dem Tode menstruierender Frauen, da schämten sich dessen die lebenden Menstruierenden; daher verfügte man, daß man aus Rücksicht auf die lebenden nach dem Tode jeder Frau die Geräte durch Untertauchen reinige. Früher reinigte man die Geräte nach dem Tode von Samenflüssigen, dann führte man es nach dem Tode jedes Mannes aus Rücksicht auf die lebenden Samenflüssigen ein.

[1] על ששה ספיקות שורפין את התרומה.... על ספק בגדי עם הארץ... על ודאי מגען שהוא ספק טומאתן שורפין את התרומה. רבי יוסי אומר אף על ספק מגען ברשות היחיד. והחכמים אומרים ברשות היחיד תולין וברשות הרבים טהור.

Schwebe zwischen rein und unrein, im öffentlichen Gebiete ist sie rein." Hier sind die Kleider des Amhaareṣ als unbedingt verunreinigend vorausgesetzt und man fragt nicht weiter, ob ihnen tatsächlich irgendwelche hochgradige Unreinheit anhaftet; der Gegenstand, den sie verunreinigen, ist die Priesterhebe, die Lehrer, die sich mit der Frage befassen, gehören nach Uŝâ. Und in Toß. Ḥagigâ III 23, Parâ IV 12 verordnet die Baraitha: „Wenn man in der Hand des Amhaareṣ Wasser mit Reinigungsasche oder Reinigungsasche sieht, darf man mit seinen Kleidern und Schuhen[1] zubereitete levitisch reine Speisen essen." Auch hier sind seine Kleider, solange nicht irgend ein besonderer Umstand für die völlige Reinigung des Amhaareṣ spricht, als unrein vorausgesetzt und zwar, da Schuhe

---

[1] Die Schuhe des Amhaareṣ finden wir auch in Toß. Ḥagigâ III 6, b. 22ᵇ, jer. III 78ᵈ, 70: מי הנושא את המדרס הוא נושא את התרומה אבל לא בקודש, כיצד, מי שהיו סנדליו טמאים נושא הבית של תרומה על כתפו שאין עושין כן בקודש, Wer etwas von einem Samenflüssigen oder einer Menstruierenden Getretenes trägt, darf gleichzeitig auch Priesterhebe tragen, aber nicht Opfer; wie ist das zu denken? Wenn jemandes Sandalen unrein waren, darf er ein Faß mit Priesterhebe auf der Schulter tragen, aber nicht Opfer. Es ist nicht einzusehen, warum man dieses für Opfer verbot, nachdem man es für Priesterhebe gestattet hatte. Der babylonische Amoräer Samuel in b. Ḥagigâ 22ᵇ, 23ᵃ: מעשה באחד שהיה מעביר חבית של יין קודש ממקום למקום ונפסקה רצועה של סנדלו ונטלה והניחה על פי חבית ונפלה לאויר החבית ונטמאת. באותה שעה אמרו הנושא את המדרס נושא את התרומה אבל לא את הקודש, erzählt zur Begründung dessen folgendes: Ein Mann trug ein Faß mit geweihtem Wein nach einem anderen Orte; da riß sein Schuhriemen und der Mann legte denselben auf die Öffnung des Fasses, in die dann der Riemen hineinfiel und den Wein verunreinigte. Im Zusammenhange damit verbot man jedem, der einen durch eine Menstruierende verunreinigten Gegenstand trägt, Geweihtes zu tragen. Verständlicher ist der Vorfall in jer. Ḥagigâ III 78ᵈ, 70 erzählt: רבי בא בשם רב יהודה מפני מעשה שאירע. מעשה באחד שניקבה חביתו ופקקו בסנדלו, (vgl. Toßafôth b. Ḥagigâ 23ᵃ s. v. ונפסקה: ומיהו בירושלמי מצינו ונפסקה סנדלו), Das Faß bekam ein Loch und der Mann stopfte es mit seiner Sandale zu, (soll heißen: mit dem Riemen seiner Sandale). R. Jehuda hatte diesen Bericht ohne Zweifel von seinem Lehrer Samuel, der in b. als Gewährsmann der Erzählung angegeben ist. Ob Samuel sie aus einer Baraitha geschöpft hat, wie sein Kollege Rabh, der im selben Zusammenhange (b. Ḥagigâ 23ᵃ) berichtet: אמר רב יהודה אמר רב, מעשה באדם אחד שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן ובספינה ונמצא כזית מת תחוב בקרקעיתה של ספינה. באותה שעה אמרו לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן בספינה, Rabh Jehuda im Namen Rabhs erzählt: Ein Mann schaffte Reinigungswasser und Reinigungsasche über den Jordan auf einem Schiffe; da entdeckte man ein olivengroßes Stück von einem Leichnam am Boden des Schiffes; damals verbot man in Verbindung mit diesem Vorfalle, Reinigungswasser und Reinigungsasche über den Jordan auf einem Schiffe hinüberzuschaffen. Wie hier die Quelle der Verunreinigung genau bezeichnet ist, wird auch im ersten Falle ein tatsächlich unreiner Mann gemeint sein, nicht etwa der nur möglicherweise unreine Amhaareṣ.

eben das Bezeichnende für die Verunreinigung durch den Samenflüssigen und die Menstruierende sind, im hohen Grade dieser. Über die Quelle der Unreinheit waren schon die Amoräer im unklaren und es lag auch ihnen keine Baraitha mehr vor, die darüber Aufschluß gegeben hätte. In jer. Hagigâ II 78ᶜ 10 antwortet R. Jaßâ dem R. Zeïrâ auf die Frage, wodurch das Gewand des Amhaareṣ מדרס werde, daß die Frau dieses auf den Kleidern nackt sitze; und in b. Ḥullin 35ᵃᵇ sagt Rabhâ: Vielleicht saß auf denselben die menstruierende Frau des Amhaareṣ, eine Erklärung, die sich alle Kommentatoren angeeignet haben (Toßafôth Niddâ 33ᵇ s. v. ,ותיפוק Ḥullin 36ᵇ s. v. ,שמא Gittin 61ᵇ s. v. ,ולירחוש R. Simson zu Tohar. VII 5).

6. Alle besprochenen Mischnastellen und Baraithas, die mit dem Namen ihrer Urheber versehen sind, machen es unzweifelhaft, daß die vom Amhaareṣ ausgesagte hochgradige Unreinheit erst in Ušâ verhandelt wurde; keine Nachricht meldet, daß sie schon im Lehrhause in Jamnia erörtert ward. Und auch die Mischna Tohar. IV 5, die sich unter anderen mit dem Falle zweifelhafter Unreinheit der Kleider des Amhaareṣ befaßt, gibt ihre Entstehungszeit durch Nennung des R. Joßê selbst an.[1] Außerdem meldet ausdrücklich der in solchen Fragen wohl unterrichtete Amoräer R. Joḥanan (jer. Peßaḥ. I 27ᵈ 50, in b. Sabb. 15ᵇ ʿUllâ, ohne Zweifel nach R. Joḥanan), daß die Verbrennung der Priesterhebe in den in dieser Mischna aufgezählten Fällen zweifelhafter Unreinheit in Ušâ verfügt wurde, nachdem diese eine Zeitlang als zwischen rein und unrein schwebend behandelt worden war. Freilich folgt hieraus noch nicht, daß nicht wenigstens der Grundbegriff der Unreinheit des Amhaareṣ auch schon vor 136 in Judäa vorhanden war. Wir lesen in der Tat in ʿEduj. I 14: „Das Tongefäß bildet einen Schutz für seinen Inhalt gegen levitische Verunreinigung, sagen die Hilleliten; die Schammaiten sagen: Es schützt bloß Speisen, Getränke und Tongefäße. Da fragten die Hilleliten die Schammaiten: Warum (bloß diese)? Die Schammaiten antworteten: Weil das Gefäß wegen des Amhaareṣ unrein ist und ein unreines Gefäß keinen Schutz gewähren kann. Da entgegneten die Hilleliten: Ihr habet aber trotzdem Speisen und Getränke im Gefäße für rein erklärt? Darauf antworteten die Schammaiten: Als wir die Speisen und Getränke im Gefäße für rein erklärten, taten wir es für den Eigentümer allein; als aber ihr auch die Geräte für rein erklärtet, tatet ihr es für den Eigentümer und für euch. Hierauf nahmen die

[1] Zur Leseart in den zwei letzten Punkten vgl. auch R. Simson zur Stelle und Rabbinowicz zu Sabb. 15ᵇ.

Hilleliten die Ansicht der Schammaiten an." Es handelt sich um ein festverschlossenes Tongefäß, wie wir ein solches in Verbindung mit der hochgradigen Unreinheit des Amhaareṣ bereits öfter kennen gelernt haben (S. 47 ff.); es schützt nach Num. 19, 15 sich und seinen Inhalt vor der von einem Leichnam ausgehenden Verunreinigung im Hause.[1] In der Begründung der Schammaiten wird das Gefäß des Amhaareṣ ohne weitere Erklärung als durch ihn verunreinigt bezeichnet; woher die Unreinheit stammt und welcher Art sie ist, wird mit keinem Worte angedeutet. Andererseits muß es ebenso auffallen, daß ohne ersichtliche Veranlassung der Inhalt des Gefäßes als levitisch reine Flüssigkeit hervorgehoben wird, deren Reinheit eben bewahrt werden soll; während der Amhaareṣ gerade durch die Nichtbeachtung des levitischen Reinheitsgesetzes gekennzeichnet ist und in seinem Hause levitisch reine Speisen und Getränke gar nicht vorhanden sind. Es dürfte sich hier, wie in den oben (S. 47 ff.) behandelten Fällen mit festverschlossenen Tongefäßen, um Priesterhebe im Hause eines Ahroniden handeln; wogegen nicht spricht, daß von einem Amhaareṣ die Rede ist, da wir den das Reinheitsgesetz nicht beachtenden Ahroniden bereits ausdrücklich

---

[1] Maimonides und die Kommentatoren der Mischna verweisen auf Kelim IX 2, wo ein Einzelfall dieser allgemeinen Regel besprochen wird: חבית שהיא מלאה משקין טהורין ומניקת בתוכה מוקפת צמיד פתיל ונתונה באוהל המת בית שמאי אומרים החבית והמשקין טהורין ומניקת טמאה. ובית הלל אומרים אף מניקת טהורה. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, Wenn ein mit levitisch reiner Flüssigkeit gefülltes, fest verschlossenes Tonfaß, in dem ein Heber liegt, in einem Zelte steht, in dem ein Leichnam sich befindet, so ist nach Ansicht der Schammaiten das Faß und die Flüssigkeit rein, der Heber aber unrein; nach Ansicht der Hilleliten ist auch der Heber rein; die Hilleliten nahmen später die Meinung der Schammaiten an. Einen anderen Einzelfall bietet 'Ohal. V 3 dar: ארובה שבין הבית לעליה וקדרה נתונה עליה היתה שלמה בית הלל אומרים מצלת על הכל, בית שמאי אומרים אינה מצלת אלא על האוכלים ועל המשקים ועל כלי חרס. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי. (4) לגין שהוא מלא משקין טהורין הלגין טמא טומאת שבעה והמשקין טהורין. ואם פינן בכלי אחר טמאין. האשה שהיא לשה בעריבה האשה והעריבה טמאין טומאת שבעה והבצק טהור ואם פינתה לכלי אחר טמא. חזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי, Wenn sich zwischen Zimmer und Obergemach ein Gitterfenster befindet und auf diesem ein Topf steht, so schützt er nach den Hilleliten alles im Obergemache vor der vom Leichnam im Zimmer ausgehenden Verunreinigung, wenn er unversehrt ist; nach den Schammaiten schützt er bloß Speisen, Getränke und Tongefäße; später schlossen sich die Hilleliten der Ansicht der Schammaiten an. Eine mit levitisch reiner Flüssigkeit gefüllte Flasche ist 7 Tage unrein, die Flüssigkeit aber ist rein; leert er sie aus, wird auch sie unrein. Eine Frau, die im Troge Teig knetet, wird samt dem Troge für 7 Tage unrein, der Teig aber bleibt rein; leert sie diesen in ein anderes Gefäß um, wird auch er unrein. Die Hilleliten schlossen sich später der Ansicht der Schammaiten an.

genannt gefunden haben (Jebam. 114[a]).[1] Nun ist uns die ganze Begründung der Schammaiten in der ursprünglichen Form erhalten, aus der die in der Mischna erst geflossen ist und die gleichzeitig auch über das Alter der Sache selbst einigen Aufschluß gibt (b. Hagigâ 22[ab], Toß. 'Ahil. V 11. 12). In der Baraitha macht nämlich R. Josua (b. Ḥananja) auf die Inkonsequenz der Schammaiten in ihrem Satze in scharf tadelnden Ausdrücken aufmerksam; ein Jünger der Schammaiten unternimmt es, den Tadler über die Gründe der Schammaiten aufzuklären und sagt: Kann ein unreines Gefäß gegen levitische Verunreinigung Schutz gewähren? R. Josua antwortete: Nein. Ist das Gefäß des Amhaareṣ rein oder unrein? R. Josua: Unrein. Der Schammaitenjünger: Wenn du dem Amhaareṣ sagst, daß sein Gefäß unrein ist, achtet er gar nicht auf dich, er sagt dir vielmehr: Mein Gefäß ist rein, das deine ist unrein.[2] Hierdurch überzeugt stimmte R. Josua der Ansicht der Schammaiten zu und ging auf deren Gräber, um sie für sein unehrerbietiges Urteil um Verzeihung zu bitten. Es könnte sich dieses schon vor der Zerstörung Jerusalems abgespielt haben, als R. Josua noch jung war und sich zu einer solch abfälligen Äußerung über die Schammaiten leicht hinreißen ließ. Aber damals hätte nicht er die hillelitische Ansicht zu vertreten gehabt, sondern ein anerkanntes

---

[1] Dafür spricht, daß Toß. 'Ahil. V 9 zu dem in 'Ohal. V 2 behandelten Falle (S. 61, 1) anführt: כנס לתוכה מי חטאת ואפר חטאת מצלת על החטאת ואינה מצלת על התרומה. כשתמצא אומר טהור מציל לעצמו כיצד, היו שם כלים טהורים לחטאת וטמאים לתרומה נמצא טהור מציל לעצמו, daß der Mann in den Topf, der das Gitterfenster zwischen Zimmer und Obergemach deckt, Reinigungswasser und Reinigungsasche schüttet und der Topf auch diese vor Verunreinigung seitens des Leichnams schützt, aber nicht Priesterhebe. Es ist sonach ein Ahronide, um dessen Haus es sich bei der Frage handelt, ob das Tongefäß eine richtige Scheidewand bilden kann.

[2] In Toß. 'Ahil. ist der Gegenstand der Unterredung zwischen R. Josua und dem schammaitischen Jünger der oben angeführte Fall, wenn eine Frau in einem Troge Teig knetet; derselbe, den R. Josua nach der Baraitha in b. Ḥagigâ 22[b] oben in seinem abfälligen Urteile zur Kennzeichnung der Inkonsequenz der Schammaiten anführt. In der Toßiftha lautet die Unterredung: כליו של עם הארץ מהו, טמא או טהור. אמר לו טמא. וכי יש טמא מציל, אם כן יציל זה על כליו של חבר. דבר אחר וכי אומר לך עם הארץ על כליו שהוא טמא. כשטהרנו אוכלין ומשקין בתוכו לעצמו טהרנו, אבל כשטהרנו את הכלי טהרנו לך ולו. חזר רבי יהושע להיות שונה כדברי התלמיד. Der Text dieser Stelle bedarf mancher Verbesserung und die Ausgaben bieten auch Varianten dar. Jedenfalls aber muß in der Unterredung, wie die Bemerkung des R. Josua zeigt, auch der Fall von der knetenden Frau und der Flasche zur Sprache gekommen sein und die abfällige Äußerung auf alle drei Einzelfälle sich bezogen haben. Die Zustimmung des R. Josua wird als die der Hilleliten verzeichnet.

Mitglied dieses Lehrhauses, und das Zugeständnis eines Jüngers wäre nicht als das der Hilleliten verzeichnet worden. R. Josua muß vielmehr zur Zeit dieser Auseinandersetzung bereits ein anerkannter Lehrer und der Führer der Hilleliten gewesen sein, was nicht vor dem Jahre 90 der Fall war; und dazu stimmt, daß die Vertreter der schammaitischen Ansicht schon tot waren. Diese Unterredung gehört offenbar zu dem Kampfe zwischen den Schammaiten und Hilleliten im Lehrhause von Jamnia, als jede Einzelheit ausführlich erörtert wurde. Aber die Begründung der schammaitischen Ansicht ist sicherlich Eigentum des Jüngers und dieser ist es, der auf die Unreinheit des Gefäßes des Amhaareṣ hinweist; denn in den Sätzen der Schammaiten kommt davon nichts vor. Jedenfalls aber muß diese Unreinheit, die auch R. Josua ohne weiteres zugibt, damals bereits ausgesprochen und anerkannt gewesen sein.

Über die Natur, den Grad und den Ursprung derselben ist aus dem Bericht selbst nichts zu entnehmen. Aber am wahrscheinlichsten gehört sie demselben Kreise an, dem die in Verhandlung stehende Unreinheit selbst; d. h. dem Amhaareṣ und seinen Geräten haftet die vom Leichnam ausgehende an, nicht tatsächlich, sondern nur wahrscheinlich oder möglich. Dafür spricht die bereits (S. 51) angeführte Toß. Tohar. VIII 9: Kauft man vom Amhaareṣ-Handwerker Geräte oder übergibt Amhaareṣ-Handwerkern Geräte, so sind diese unrein wie von einem Samenflüssigen und durch einen Leichnam verunreinigt. Legt jemand seine Geräte vor einem Amhaareṣ nieder und sagt ihm: Gib mir auf diese acht, so sind sie unrein, wie von einem Samenflüssigen, aber rein hinsichtlich der Unreinheit von einem Leichnam; legt er sie ihm auf die Schulter, so sind sie in beiden Beziehungen unrein.[1] Wir haben in den früher behandelten Stellen immer nur von der einen Unreinheit des Amhaareṣ gehört, die als מדרס bezeichnet wird und ihren Ursprung bei der menstruierenden Frau desselben hat; in diesen drei zusammengehörigen Sätzen (vgl. Tohar. VIII 2) tritt noch eine zweite, von einem Leichnam herrührende Unreinheit des Amhaareṣ hinzu, für die ich sonst keine Parallele finde.[2] Es ist nun nicht unwahr-

---

[1] Über den Wortlaut vgl. R. Simson zu Tohar. VII 7 und R. Elia Wilna.

[2] Dieselbe Unreinheit findet sich auch Toß. IX 8: המאבד והמוצא ברשות היחיד ועבר עליה לילה טמא מדרס וטמא מת. ברשות הרבים ועבר עליהן לילה טמאים מדרס וטהורין מטמא מת. רבי שמעון מטהר שהיה רבי שמעון אומר אבד מחט ומצא מחט טהורה שאני אומר מחט שאבד הוא מחט שמצא, wo R. Simon mit einem ungenannten Kollegen über einen auf der Straße oder im Bereiche eines einzelnen verlorenen und

scheinlich, daß dieselbe es ist, die bereits die Schammaiten vom Amhaareṣ angenommen haben, weshalb sie seinen Gefäßen die Eignung abgesprochen haben, gegen die gleiche, vom Leichnam ausgehende Verunreinigung einen Schutz bilden zu können. Hierfür spricht auch, daß im Anschlusse an die eben angeführten Sätze R. Doßithai b. R. Jannai sagt: Die Schammaiten und Hilleliten stimmen darin überein, daß Geräte, die man einem einzelnen Amhaareṣ übergibt, unrein werden und daß die vor mehrere Ammêhaareṣ behufs Überwachung hingelegten rein bleiben; sie sind geteilter Meinung, wenn Geräte mehreren übergeben oder vor einen einzelnen hingelegt wurden: die Schammaiten erklären solche Geräte für unrein, die Hilleliten für rein. Somit lag eine Erörterung der beiden Lehrhäuser über die vom Amhaareṣ verursachte Unreinheit der Geräte vor und zwar bezog sie sich, wie der Zusammenhang lehrt, auf die vom Leichnam kommende Unreinheit allein. Im Lehrhause von Ušâ kam dann noch die von der Menstruierenden hinzu; und so finden wir beide nebeneinander, doch in verhältnismäßig wenigen Sätzen, die vielleicht denselben Lehrern angehören (siehe S. 47 ff.). Hierbei ist es beachtenswert, daß die einzige Mischna (Tohar. VIII 2), die beide Arten der Unreinheit bei dem Amhaareṣ nennt, hinzufügt: Wenn der Amhaareṣ weiß, daß der Mann, der ihm Geräte zum Aufbewahren gegeben hat, ein Priesterhebe genießender Ahronide ist, so werden die Geräte nicht wie unrein von einem Leichnam behandelt. Somit ist auch hier zu erkennen, daß diese Unreinheit in erster Reihe in Beziehung zur Priesterhebe betrachtet wird.

III. Die levitische Reinheit der Priesterhebe beim Ahroniden.

1. Aus mehreren Sätzen in der Mischna und Baraitha ergab sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß die beim Amhaareṣ angenommene levitische Unreinheit aus besonderer Rücksicht auf den Ahroniden und dessen Priesterhebe mit auffallender Strenge behandelt und als hochgradig hingestellt wurde; und daß es die Lehrer in Ušâ waren, die diese Bestimmungen zum Schutze der levitischen Reinheit des Ahroniden schufen. Nun fragt es sich, welche

---

erst am nächsten Morgen wiedergefundenen Gegenstand disputiert. Dieses legt die Vermutung nahe, daß der im Text angeführte Satz der Schammaiten und Hilleliten über die Unreinheit der Geräte des Amhaareṣ entsprechend gedeutet wurde. Keinesfalls liegt vorläufig ein Beleg dafür vor, daß schon die Schammaiten von der מדרס-Unreinheit des Amhaareṣ gesprochen hätten.

Veranlassung zum Ausbau dieser eigentlich nur in Verbindung mit dem Opferheiligtum wichtigen Vorschriften in Galiläa nach 136 vorlag? Denn daß es sich hierbei nicht um akademische Erörterungen, sondern um im Leben zu betätigende Vorschriften handelte, zeigen die wohl nur vereinzelten Entscheidungen in praktischen Fällen (Toß. Tohar. VIII 10. 15) und die Weisung, wie man hierbei unter gewissen Umständen den Ḥaber warne (Toß. Tohar. VIII 11) Besonders aber die Meldung des Amoräers R. Joḥanan betreffs der in Tohar. IV 5 aufgezählten Fälle, in denen auch bei zweifelhafter Verunreinigung die davon betroffene Priesterhebe verbrannt wird, daß nämlich die Lehrer die darauf bezügliche Verfügung in Ušâ getroffen haben, wofür in jer. Peßaḥ. I 27[d] 50 גזרו, in b. Sabb. 15[b] התקינו, beide auf die Praxis hinweisende Ausdrücke, gebraucht werden. Somit muß in den religiösen Verhältnissen Galiläas die Veranlassung zu diesen Maßregeln gesucht werden, entweder bei den auf ihre levitische Reinheit nicht streng achtenden Ahroniden, oder in der Unwissenheit oder Gleichgiltigkeit der Nicht-Ahroniden. Man beachte nun, daß auch andere Vorschriften über die Unreinheit des Amhaareṣ bloß die Priesterhebe betreffen. So in Tohar. VII 9: „Wenn eine Frau ins Zimmer ging, um für einen Armen Brot zu holen, und sie bei ihrem Heraustreten den Armen bei den aus Priesterhebe bereiteten Brotlaiben antraf; und ebenso, wenn eine Frau hinausgeht und bei ihrer Rückkehr ihre Freundin die Kohlen unter dem Priesterhebe enthaltenden Topfe schürend antrifft, sagt R. Akiba, die Priesterhebe ist unrein; die Weisen erklären sie für rein. R. Eliezer b. Pilâ sagt: Der Grund des R. Akiba ist, weil die Frauen genäschig sind und der Verdacht vorliegt, daß die Frau den Topf aufgedeckt hat, um zu sehen, was ihre Freundin kocht." Weder der Arme vor der Türe, noch die bei ihrer Nachbarin weilende Frau ist mit irgend einer bestimmten Unreinheit behaftet, da dieses sonst erwähnt wäre; ihre möglicherweise erfolgte Berührung der Priesterhebe macht diese unrein, weil ihnen eine immerwährende, nicht näher bezeichnete Unreinheit anhaftet, die stark genug ist, die geweihte Priesterhebe zu verunreinigen. Die Berührung wird von R. Akiba ohne weiteres als erfolgt angesehen; denn eine Frage an den Mann oder die Frau, ob sie die Priesterhebe berührt haben, ist ohne Wert, weil Leute, die das Reinheitsgesetz nicht beobachten, in Fragen desselben keinen Glauben finden. Da nun schon R. Akiba die Unreinheit bei der Nachbarin der die Priesterhebe kochenden Frau voraussetzt, muß es um 120 anerkannt gewesen sein, daß ein Mann oder eine Frau aus nichtahronidischem Hause Priesterhebe durch Berührung

verunreinigt.[1] Bei Frauen wäre dieses, wie wir bereits des öfteren gesehen haben, wegen ihrer sich wiederholenden Zustände levitischer Unreinheit unschwer verständlich. Und so handeln auch ähnliche, oben im einzelnen besprochene Fälle von Frauen, wie Tohar. VIII 5: Wenn eine Amhaareṣfrau in das Zimmer eines Ḥaber tritt, um ihren Sohn, ihre Tochter oder ihr Vieh zu holen, bleibt das Zimmer rein, weil sie ohne Erlaubnis eingetreten ist. VII 4: Wenn eine Ḥaberfrau eine Amhaareṣfrau in ihrem Zimmer mahlend zurückläßt und bei ihrer Rückkehr die Mühle stillsteht, so ist das Zimmer unrein; steht sie nicht, so ist das Zimmer nur so weit unrein, als die Frau mit ausgestreckten Händen etwas berühren konnte. Waren zwei Frauen anwesend, so ist das Zimmer unrein, da die eine gemahlen und die andere herumgestöbert hat, sagt R. Meir; die Weisen meinen: Das Zimmer ist nur so weit unrein, als sie mit ausgestreckten Händen etwas berühren konnte. Gittin V 9: Die Ḥaberfrau darf der Amhaareṣfrau Schwinge und Sieb leihen und mit ihr Körner aussuchen, mahlen und sieben; aber wie sie Wasser ins Mehl gießt, darf sie nichts mehr berühren, weil man Gesetzesübertretern bei der Sünde nicht behilflich sein darf. Toß. Tohar. VIII 4: Die Frau des Amhaareṣ darf mit der des Ḥaber mahlen, wenn sie unrein ist, aber nicht, wenn sie rein ist; denn wenn sie selbst auch nicht ißt, gibt sie anderen, die essen. Es ist nicht Zufall, daß auch der Satz des R. Akiba und seines Kollegen von einer Frau handelt, — der erste Teil vom Armen gehört nicht ihm, wie die Begründung des R. Eliezer b. Pilâ zeigt, — denn es war in erster Reihe die Frau,

[1] In Judith 11, 13 ist dasselbe bereits zu finden: „Auch die Erstlinge des Getreides und die Zehnten an Wein und Öl, welche sie aufbewahrt hatten, um sie den Priestern, die in Jerusalem vor dem Angesichte unseres Gottes stehen, zu weihen, haben sie beschlossen aufzuzehren, Dinge, an welche keiner aus dem Volke, nicht einmal mit den Händen rühren darf.“ Hier wird scheinbar vorausgesetzt, das keiner aus dem Volke die Priesterhebe berühren dürfe; dieses aber wäre die Verunreinigung seitens des Amhaareṣ in der Entstehungszeit des Buches Judith! Zunächst aber spricht der Verfasser von Abgaben, die die Priester in Jerusalem bekommen, wie die Erstlinge; und es ist mir überhaupt nicht klar, welche er mit den *ἀπαρχαὶ τοῦ σίτου καὶ αἱ δεκάται τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ἐλαίου, ἃ διεφύλαξαν ἁγιάσαντες τοῖς ἱερεῦσι* ... meint. Wenn nicht eine den Zwecken der Erzählung dienende Übertreibung Lev. 5, 15 in diese Form gekleidet hat, so hat der Verfasser offenbar Abgaben mit Heiligkeitscharakter im Auge. Abgesehen davon, daß die Heimat des Buches innerhalb Palästinas nicht feststeht und die Abfassungszeit, die Forscher noch immer in der Zeit der Makkabäer suchen, nicht ermittelt ist, kann aus solchen Stellen kein sicherer Schluß gezogen werden.

die bei levitischer Verunreinigung in Frage kam. Den Gegenstand der Verunreinigung bildet die Priesterhebe;[1] und die diese verunreinigende Frau wird nicht als die eines Amhaareṣ bezeichnet, sondern sie ist im Gegensatze zu der eines Priesterhebe genießenden Ahroniden als die eines Laien gedacht. Dagegen sprechen die Lehrer von Uša ausdrücklich vom Ḥaber und Amhaareṣ, der Gegenstand der Verunreinigung bleibt jedoch in vielen Fällen die Priesterhebe.

2. Andere Stellen in der Toßiftha und Baraitha über die Unreinheit des Amhaareṣ sprechen gleichfalls von der Priesterhebe und lehren, daß der Amhaareṣ selbst, der diese handhabt, ein Ahronide ist. So in Toß. Tohar. VIII 12 (b. Ḥagigâ 22ᵇ): „Wenn ein Amhaareṣ kommt, um sich mit levitischem Reinigungswasser besprengen zu lassen, darf man ihn und seine Geräte nicht gleich, sondern erst nach drei Tagen besprengen; dagegen darf man es bei dem Ḥaber und seinen Geräten gleich tun. Hierzu bemerkte R. Jehuda: Die erste Vorschrift gilt bloß,[2] wenn er sagt, daß er sich für gewöhnliche Speisen gereinigt hat; wenn er sich aber für den Genuß von Priesterhebe gereinigt hat, darf man ihn selbst gleich besprengen, und seine Geräte, sobald er sie überwacht." Diese Einschränkung des Verbotes zeigt, daß R. Jehuda den ganzen Satz auf einen Ahroniden bezogen hat. Ebenso Toß. Ḥagigâ III 24 (Parâ IV 13): „Vom Amhaareṣ, der für seine Reinigungsasche Gefäße gebracht hat, darf der Ḥaber diese für seine Reinigungsasche und für seine Priesterhebe nehmen; (25) bringt der Amhaareṣ Gefäße für seine Priesterhebe, darf sie der Ḥaber von ihm nicht für seine Reinigungsasche und seine Priesterhebe nehmen ..... (28) Wenn ein Amhaareṣ sagt: Diese Gefäße habe ich für meine Reinigungsasche gebracht, habe es mir aber überlegt und sie für meine Priesterhebe bestimmt, so sind die Gefäße unrein, weil sie eine Weile im Bereiche des Amhaareṣ geblieben sind." Es ist beachtenswert, daß in beiden Fällen das

---

[1] In Beṣâ III 5 wird ein Vorfall levitischer Verunreinigung berichtet: בהמה שמתה לא יזיזנה ממקומה. ומעשה ושאלו את רבי טרפון עליה ועל חלה שנטמאת ונכנס לבית המדרש ושאל ואמרו לו לא יזיזם ממקומם, Ein Tier, das am Festtage verendet ist, soll man nicht von der Stelle rücken; es trug sich solches einmal zu und man befragte R. Tarfon darüber und über Priesterteighebe, die verunreinigt wurde; er begab sich ins Lehrhaus, legte dort die Fragen vor und erhielt die Antwort: Man rücke sie nicht von der Stelle. Es ist also die Priesterhebe, um die es sich handelt, und b. Besâ 27ᵇ will mit Rücksicht darauf auch das Tier, das verendete, als Opfertier, jer. Beṣâ III 62ᵃ, 56 als erstgeborenes, das dem Priester gehört, erklären.

[2] Ob sich diese Bemerkung auf den Amhaareṣ oder den Ḥaber bezieht, ist nicht ganz klar und unter den Kommentatoren strittig.

Besprengen mit der Asche von der roten Kuh den eigentlichen Gegenstand der Vorschrift bildet, als ob Ahroniden allein auf diese Reinigung angewiesen gewesen wären (siehe S. 62, 1). Ja, eine ganze Reihe von Erörterungen der Tannaiten spricht entschieden dafür, daß die levitischen Reinheitsbestimmungen im allgemeinen nicht, wie man immer annimmt, wegen des unwissenden oder gleichgiltigen Laien Gegenstand so umfassender und in das einzelne eingehender Verhandlungen gebildet haben, sondern nur wegen der Priester und deren Hebe. So Toß. Tohar. IX 15, die ich wegen der oben (S. 62) mitgeteilten Unterredung zwischen R. Josua und einem Schammaitenjünger an erster Stelle anführe: „In einem Troge, der durch einen Leichnam unrein wurde, soll man Mehl aus nicht geweihtem Getreide nicht kneten und Teig aus Priesterhebe nicht rollen; sondern, wenn man dieses tun will, bringe man Mehl aus nicht geweihtem Getreide, schütte es in den Trog und rolle dann den Teig aus Priesterhebe, so daß dieser den Trog nicht berührt." Nur im Hause eines Priesterhebe empfangenden Ahroniden findet sich Teig aus Priesterhebe nebst gewöhnlichem Mehl und nur einem Ahroniden kann man raten, wie er gewöhnliches Mehl verwenden kann, um die Priesterhebe im Troge nicht zu verunreinigen.[1] Das gleiche zeigt die Behandlung der schwersten levitischen Unreinheit des Samenflüssigen (Zabim V 5): Wenn ein Laib aus Priesterhebe auf dem Lager eines Samenflüssigen liegt und zwischen beiden ist ein Papier, gleich ob oben oder unten, so ist der Brotlaib rein; ebenso verhält es sich bei einem mit Aussatz behafteten Steine; R. Simon erklärt ihn im letzten Falle für unrein. Toß. Zabim II 1: Nichtjuden und Proselyten beider Grade verunreinigen nicht durch Samenfluß; doch sind sie unrein wie Samenflüssige und man verbrennt ihretwegen Priesterhebe, ist aber ihretwegen nicht schuldig

---

[1] Vgl. Toß. Tohar. VIII 14: Entnahm jemand einem Fasse Flüssigkeit in der Annahme, dasselbe enthalte Nichtgeweihtes, und es stellt sich nachträglich heraus, daß es Priesterhebe enthielt, so ist die Flüssigkeit rein, darf aber nicht genossen werden, da er sie möglicherweise im Zustande der unvollkommenen Reinigung berührt hat. Sagt man ihm von zwischen rein und unrein Schwebendem, daß es rein ist, so ist es rein; sagt er jedoch: Ich lasse es, bis ich darüber gefragt habe, so ist es unrein. (15) Wenn in einem Zimmer reine und unreine Flüssigkeiten stehen, richtet man sich nach der Mehrheit. Es trug sich zu, daß eine Frau reine und unreine Flüssigkeiten in ein Faß mit Priesterhebe seihte; als die Sache vor die Weisen kam, erklärten sie es nicht für unrein, weil die Frau ihr Augenmerk davon abgelenkt hatte. All dieses kann nur im Hause eines Ahroniden sich zugetragen haben.

wegen der Verunreinigung des Heiligtums und seiner Opfer.[1] Toß. Zabim II 8 (b. Nazir 63ª): Wird in der Erde in der Breite der Straße liegend ein Leichnam gefunden, so ist diese Stelle unrein für Priesterhebe, aber rein für Naziräer und das Peßaḥopfer; doch wenn noch Platz zum Durchgehen übrig ist, ist die Stelle auch für Priesterhebe rein. Toß. Zabim IV 6: Wenn ein Samenflüssiger auf einen Ofen schlägt und es fällt ein Brotlaib aus Priesterhebe herunter, so ist dieser rein; klebt aber eine Scherbe daran, so ist der Brotlaib unrein. Bei Verunreinigung durch einen Leichnam[2] unter demselben Dache Toß. 'Ahil. I 2: Dieses gilt bloß für Priesterhebe und Opfer; dagegen muß sich der Naziräer nur wegen eines Leichnams scheren. Betreffend den Schutz, den ein Tongefäß seinem Inhalt gegen Verunreinigung durch einen Leichnam gewährt, Toß. 'Ahil. V 9, womit die Auseinandersetzung des R. Josua mit dem Schammaitenjünger zu vergleichen ist. Die verunreinigende Kraft des Blutes eines Leichnams in Toß. 'Ahil. IV 14,[3] die der Totengebeine b. Nazir 53ª, Toß. V 1, jer. VII 56ᶜ 30.

---

[1] Es ist dieses die stehende Formel zur Bestimmung des Grades einer Unreinheit, welche bei allen Arten levitischer Unreinheit anzutreffen ist. So in Toß. Zabim II 2: Wegen der Leute, deren Geschlecht unsicher ist, verbrennt man Priesterhebe nicht und man ist wegen derselben nicht schuldig der Verunreinigung des Heiligtums und seiner Opfer; doch verbrennt man ihretwegen in gewissen Fällen die Priesterhebe.

[2] In Jomâ 23ª, Toß. I 12, jer. II 39ᵈ, 15 wird in der Baraitha erzählt, daß zwei junge Priester im Wetteifer um die erste Diensthandlung im jerusalemischen Tempel, nämlich die Reinigung des Altars von Asche am Morgen, auf den Altar hinaufliefen; als der eine früher am Ziele anlangte, stieß ihm der andere ein Messer in den Leib. Da hielt R. Ṣadok von den Stufen der inneren Tempelvorhalle eine ergreifende Rede an das versammelte Volk. Als der Vater des erstochenen Priesters, der noch zuckte, kam, sprach er: Er sei eine Sühne für euch; mein Sohn zuckt noch, so daß das Messer levitisch nicht verunreinigt ist. Wenn er auch nicht das gemeint hat, was die Baraitha in ihrer Erklärung in seinen Worten gefunden hat, daß nämlich die levitische Reinheit der Tempelgeräte die Priester mehr beschäftigte, als das vergossene Blut, so ist die Stelle doch ein Beweis für die Beobachtung dieser levitischen Reinheitsvorschriften im Tempel.

[3] In 'Eduj. VII 2 sagt R. Ṣadok gegenüber der älteren Mischna, laut der verbotene Heuschrecken, die mit erlaubten zusammengepreßt wurden, die Tunke unrein gemacht haben, im Lehrhause aus, daß die Säfte verbotener Heuschrecken rein seien. Was mit der levitischen Reinheit gemeint ist, erhellt aus der Fassung der Aussage in der zugehörigen Toß. 'Eduj. III 1: העיד רבי צדוק על ציר חגבים טמאים שהוא טהור ומותר לאוכלי תרומה, Der Saft darf von Ahroniden, die Priesterhebe essen, genossen werden. In Toß. 'Eduj. III 2 (vgl. Mischna VIII 1): העיד רבי יהושע בן פתירה על דם נבילות שהוא טהור. אמר שמעון בן פתירה נוחרין היו עדרות באיסטרטית של מלך והיו עולי רגלים מפקיעין בדם עד רכובותיהם ולא הישו

3. Besonders lehrreich ist hierfür die Gesetzgebung über die Menstruierende in ihrer ständigen Rücksichtname auf die levitische Reinheit der Priesterhebe, welche ebensoviel Raum einnimmt, wie die für alle Teile der Bevölkerung in gleichem Maße wichtige Seite des durch diese Unreinheit behinderten Verkehres zwischen den Ehegatten. Beide Gesichtspunkte vereinigt z. B. die Baraitha Niddâ 11b: „Dieses Verbot gilt für levitisch reine Speisen, aber ihrem Gatten ist die Frau freigegeben."[1] Niddâ I 2: Wenn die Frau im Bette

---

להם משום טומאה, R. Josua b. Betherâ sagte aus, daß das Blut von Aas rein sei; dazu erzählte Simon b. Betherâ, daß man im Stadion des Königs für die Löwen wilde Esel getötet hat und die zur Wallfahrt Ziehenden durch deren Blut bis zu den Knöcheln wateten, ohne daß die Weisen wegen der levitischen Verunreinigung daran Anstoß genommen hätten. (Menaḥ. 103b gibt als Urheber der Aussage R. Josua und R. Josua b. Betherâ, Handschriften bei Rabbinowicz haben Simon b. Betherâ. Menaḥ. hat ערודיאות, wilde Esel für die Löwen באיסטריא של מלך, aber Rabbinowicz verzeichnet aus Handschriften עדראות, jer. Šekal. VIII Anfang 51a ערודות, die älteren Drucke עדורות; für מפקיעין steht dort שוקעין.) Es scheint mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß איסטריא in איסטדיא zu ändern und als Stadion zu erklären ist. Was für die Wallfahrer nach Jerusalem zum Feste gilt, ist für den Ahroniden, der Priesterhebe ißt, das ganze Jahr vorgeschrieben, wie ja die ganze Frage nach der Zerstörung des Tempels nur aus Rücksicht auf die Ahroniden verhandelt wurde.

[1] In der Baraitha Niddâ 6a: תניא כוותיה דרבא, הרואה דם מטמאה מעת לעת. ומה היא מטמאה, משכבות ומושבות אוכלין ומשקין וכלי חרס המוקף צמיד פתיל, ואינה מקולקלת למנינה ואינה מטמאה את בועלה למפרע. רבי עקיבא אומר מטמאה את בועלה ואינה מונה אלא משעה שראתה. הרואה כתם מטמאה למפרע . . . . . וזה וזה תולין לא אוכלין ולא שורפין, Eine Frau, die an sich Blut bemerkt, wirkt verunreinigend auf alles, was sie in den letzten 24 Stunden gehandhabt hat; sie verunreinigt Lager, Sitzgelegenheiten, Speisen, Getränke, festverschlossene Tongefäße, aber nicht ihren Mann, der mit ihr Umgang gepflogen . . . . R. Akiba sagt: Auch ihren Mann. Ebenso wenn eine Frau an ihrem Gewande einen Blutfleck bemerkt, . . .; in beiden Fällen ist die Priesterhebe schwebend zwischen rein und unrein, sie darf weder gegessen noch verbrannt werden. Es ist sonach klar von Priesterhebe die Rede. Hierbei ist zu beachten, daß die Unreinheit der Menstruierenden allerdings auch ohne Rücksicht auf die Priesterhebe schon in der Auslegung des Bibeltextes behandelt wurde. Aber wenn die Frage erörtert ward, ob die eben eingetretene oder erst wahrgenommene Blutung mit ihrer levitischen Unreinheit auch auf eine bestimmte Zeit vorher zurückwirkt, kann es nur aus praktischen Gründen, nämlich aus Rücksicht auf die Priesterhebe und die levitisch rein gehaltenen Lebensmittel geschehen sein, wie dieses nicht bloß die Kommentare, sondern auch schon die Baraithas und die Mischna I 2 ausführen. Von geschichtlichem Interesse ist es, daß nach Niddâ I 1, ʿEduj. I 1 Šammai und Hillel es waren, die über die Frage disputierten, ob die eben festgestellte Blutung der Menstruierenden rückwirkend verunreinigt; Šammai verneinte es, Hillel erstreckt die Rückwirkung bis zu dem Zeitpunkte, da sich die Frau zuletzt untersucht hat, selbst wenn es sich dabei um mehrere Tage handelt. Die Weisen schlugen einen Mittelweg ein und setzten als

sitzt und ihre Blutung eintritt, während sie sich mit levitisch reinen Speisen beschäftigt, so ist sie selbst unrein, aber die Speisen sind rein. Niddâ I 7: Frauen von Ahroniden müssen sich auf den Eintritt der Blutung untersuchen, wenn sie Priesterhebe essen wollen; R. Jehuda sagt: Auch nachdem sie solche genossen haben. Niddâ II 1: Wenn Taubstumme, Irre, Blinde, Geistesgestörte von Gesunden überwacht werden, dürfen sie Priesterhebe essen. Niddâ IV 1: Samaritanerinnen werden von der Wiege an als Menstruierende angesehen und die Samaritaner gelten als solche, die mit Menstruierenden Umgang pflegen; aber .... Priesterhebe wird ihretwegen

---

längsten Zeitraum für die rückwirkende Verunreinigung 24 Stunden fest. Und der bezeichnendste, wenn auch von einem Amoräer stammende Bericht ist der Samuels in Niddâ 4[b]: חכמים תיקנו להם לבנות ישראל שיהו בודקות עצמן שחרית וערבית, שחרית להכשיר טהרות של לילה, וערבית להכשיר טהרות של יום, Die Weisen verordneten, daß sich die jüdischen Frauen morgens und abends auf den Eintritt ihrer Blutung untersuchen; morgens, um die levitisch reinen Lebensmittel, die sie nachts zubereiteten, als levitisch rein festzustellen; abends wegen der am Tage zubereiteten levitisch reinen Lebensmittel. Für die Geschichte des Gesetzes selbst ist die Kontroverse in Niddâ I 3 von Wichtigkeit: רבי אליעזר אומר ארבע נשים דיין שעתן, בתולה מעוברת מניקה וזקינה. אמר רבי יהושע, אני לא שמעתי אלא בתולה, אבל הלכה כרבי אליעזר, R. Eliezer sagt: Bei vier Frauen tritt die Unreinheit mit der Blutung ein, nicht früher, und zwar bei Jungfrauen, Schwangeren, Säugenden und Alten; darauf sagte R. Josua: Ich habe dieses nur betreffs einer Jungfrau gehört. Die Baraitha in Niddâ 7[b], Toß. I 5, jer. I 49[a], 23 führt die Diskussion zwischen den beiden Lehrern genauer vor und wir erfahren aus dem ganzen Streite, daß R. Eliezer die allgemeine Regel Šammais auf die genannten vier Frauen beschränkte, R. Josua auf die Jungfrauen. Es ist dieses ein Mittelweg zwischen Šammai und Hillel, der wahrscheinlich von den Schammaiten vorgeschlagen worden war. Nun berichtet die Baraitha: כל ימיו של רבי אליעזר היו עושין כרבי יהושע. לאחר פטירתו של רבי אליעזר החזיר רבי יהושע את הדבר ליושנו, Solange R. Eliezer lebte, verfuhr man nach der Ansicht des R. Josua; nach dem Tode des R. Eliezer stellte R. Josua die Sache in ihrer ursprünglichen Gestalt wieder her; d. h. daß man nach R. Eliezers Ansicht verfahre. (Die Leseart der Toß. כדבריו ist ein Fehler.) Hiernach war die vermittelnde Ansicht des R. Eliezer, die, wie das Wort שמעתי im Satze des R. Josua zeigt, aus früherer Zeit und zwar, wie eben erwähnt, wahrscheinlich von den Schammaiten stammt, auch im Leben befolgt und nur für einige Zeit wegen des über R. Eliezer verhängten Bannes verdrängt worden. Hieraus erhellt, daß damals die schammaitische Lehrmeinung für das praktische Leben maßgebend war. Als der angeführte Streit zwischen R. Eliezer und R. Josua geführt wurde, war die in ʿEduj. I 1, Niddâ I 1 mitgeteilte Ansicht der Weisen noch nicht vorgebracht worden. Es ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß ihr Urheber R. Akiba war, der nicht nur die herrschende schammaitische Ansicht aus dem Leben verdrängt, sondern auch die Hillels modifiziert und der der Hilleliten zum Siege verholfen hat; es ist dieses ein Beispiel aus dem großen Kampfe Akibas im Lehrhause in Jamnia.

nicht verbrannt, weil ihre Unreinheit eine zweifelhafte ist. Niddâ IX 6: Hat man Blutflecke von Menstruierenden im Tauchbad untergetaucht und mit dem Kleidungsstücke levitisch reine Speisen zubereitet und ist der Versuch, den Fleck mit verschiedenen Reinigungsmitteln zu beseitigen, erfolglos, so rührt der Fleck von Farbe her und die levitisch reinen Speisen sind rein. Niddâ IX 9: Hat eine Frau am Anfange der durch Anzeichen sich ankündigenden Zeit ihre Periode und die Blutung tritt ein, während sie dieselbe erwartet, so sind alle levitisch reinen Lebensmittel, die sie bis jetzt zubereitet hat, rein; R. Joßê sagt: Auch Tage und Stunden sind solche Anzeichen. Niddâ X 6: Früher sagten die Weisen, daß eine Wöchnerin, die nach 14 Tagen gebadet hat und nun auf den Tag ihrer Reinsprechung wartet, für das Peßaḥopfer Wasser umleeren dürfe; später erklärten sie, daß sie hinsichtlich des Opfers so unrein ist, wie etwas, das einen berührt hat, der durch einen Leichnam verunreinigt ward, sagen die Hilleliten. Die Schammaiten setzen diese Frau einem an einem Leichnam Verunreinigten gleich, gestatten ihr aber trotzdem, den zweiten Zehnten zu essen und Teighebe auszuscheiden. Und wenn von ihrem Speichel . . . . . auf einen Brotlaib aus Priesterhebe fällt, ist dieser rein. Der interessanteste Beleg für die Behandlung der levitischen Unreinheit der Menstruierenden aus Rücksicht auf die Priesterhebe ist ein Vorfall im Hause des Patriarchen Gamaliel II in der Baraitha in b. Niddâ 6^{b}: Die Magd des R. Gamaliel buck Brotlaibe aus Priesterhebe und — da ihre Periode bevorstand, — wusch sie sich nach jedem Laibe die Hände und untersuchte sich; nach dem letzten Laib fand sie, daß sie blutete. Sie begab sich nun zu R. Gamaliel und befragte ihn über die levitische Reinheit der Brote. Als er alle für unrein erklärte, bemerkte sie: Herr, ich habe mich nach jedem Laibe untersucht; da entgegnete er: Dann ist nur der letzte Laib unrein und alle anderen sind rein. Ein anderesmal schloß die Magd Gamaliels Krüge mit Wein, untersuchte sich nach jedem Kruge und fand nach dem letzten, daß sie blutete. Als auf ihre Frage R. Gamaliel alle für unrein erklärte, wies sie auf ihre Untersuchung hin, worauf er alle Krüge mit Ausnahme des letzten für rein erklärte.[1] Die Priesterhebe im Hause

---

[1] In jer. Niddâ II 49^{d} 36 lautet der Bericht: מעשה בטביתה שפחתו של רבן גמליאל שהיתה מכתפת יינות לנסכין והיתה בודקת על כל חבית וחבית. אמרה לו, רבי ראיתי כתם, ונזדעזע רבן גמליאל. אמרה לו בודקת הייתי על כל חבית וחבית ולא נטמאתי אלא על חבית זו בלבד, wo es sich um Wein für Trankopfer handelt; dann wäre Gamaliel I in Jerusalem gemeint. Aber die Landwirte der früheren Zeit bereiteten ihre Weine in der Regel in dem Grade levitischer Reinheit, den die Trankopfer erforderten

des Nichtahroniden R. Gamaliel ist freilich sehr auffallend und man wäre geneigt, das Wort Priesterhebe nicht genau zu nehmen; darunter vielmehr Brote gewöhnlichen Charakters in der levitischen Reinheit der Priesterhebe zubereitet zu verstehen, wofür der Umstand angeführt werden könnte, daß R. Gamaliel seine Speisen in der Tat in levitischer Reinheit genoß (Toß. Ḥagigâ III 2). Aber der unzweideutige Ausdruck steht dieser Erklärung entgegen und er besagt, daß im Hause des R. Gamaliel die Priesterhebe von Getreide nicht in rohem Zustande, sondern als Brot abgeliefert wurde.[1]

4. Von der Priesterhebe in Verbindung mit der durch Pollution verursachten Unreinheit spricht Niddâ V 2: Ißt jemand Priesterhebe und nimmt an sich eine Erschütterung der Glieder wahr, soll er den Samenerguß aufhalten und die Priesterhebe schlucken. Lehrreich sind die Bestimmungen über den von seiner eintägigen Unreinheit bereits durch Tauchbad Gereinigten, der aber zur völligen Reinigung noch den Untergang der Sonne abzuwarten hat (טבול יום), der jedoch vor diesem Zeitpunkte levitisch Reines berührt, z. B. in Tebûl jôm I 1 Priesterhebe von Teig, ebenso I 2. In II 2 heißt es: Wenn ein solcher einen Topf mit Flüssigkeit berührt und diese ist Priesterhebe, so wird sie unrein, der Topf bleibt rein; ist sie gewöhnlichen Charakters, bleibt alles rein. Ebenso wird die Priesterhebe behandelt in II 3. 4. 5, III 2. 4. 5. 5, IV 1. 2. 3. 4, wo Fälle besprochen

---

(Hagigâ III 4: ואם אמר לו הפרשתי לתוכה רביעית קודש נאמן, und jer. Dammai I 21[d] 8 in der Baraitha: תני אמר רבי יודה בראשונה היה הומץ שביהודה פטור מן המעשרות שהיו עושין יינן בטהרה לנסכים ולא היה מחמיץ והיו מביאין מן התמד, oben S. 18, Note 1), so daß damit bloß gesagt ist, daß man im Hause des R. Gamaliel die gleiche levitische Reinheit beobachtete.

[1] Und so dürften auch die beiden Vorfälle in b. Ḥagigâ 20[b], jer. III 79[a] 4, Toß. Kelim 3 I 3 mit Frauen von Ahroniden sich zugetragen haben. Da erzählt eine Frau dem R. Ismael, daß sie ein Kleid in levitischer Reinheit gewoben habe; aber R. Ismael führt sie zur Erkenntnis, daß sie das Kleid nicht vor der Verunreinigung durch eine Menstruierende bewahrt hat In der zweiten Baraitha berichtet R. Eleazar b. Ṣadok einen Fall, wo R. Akiba die im Bade vertauschten Kleider zweier Frauen für unrein erklärt hat. Von der Priesterhebe bei der Menstruierenden spricht auch Sifrâ zu Lev. 15, 24 p. 78[c]: נמצאת אתה אומר ככר של תרומה שהיא כרוכה במפה ונתונה בין כר לחבירו, אם כנגדו נתונה טמאה שאם נטמאת המפה נטמאת הככר, ושלא כנגדו טהורה שאין מגעו מטמא בגדים; über die Lesearten vgl. Jalkut zur Stelle. Toß. Niddâ III 7 in Verbindung mit der Menstruierenden: אחר הזמן הזה, רבי יהודה בנו של רבן יוחנן בן זכאי אומר בועלה נכנס ומקטיר להיכל . . . ., Wer nach der dort angegebenen Zeit mit einer solchen Umgang pflegt, darf nachher in den eigentlichen Tempelraum eintreten und Räucherwerk verbrennen, sagt R. Jehuda, der Sohn des R. Joḥanan b. Zakkai.

werden, die nur im Hause des Ahroniden möglich sind;[1] ebenso in der zugehörigen Toß. Tebûl jôm.[2] Von besonderem Interesse sind die Bestimmungen in Tohar. I 1, wo die verschiedenen Arten der levitischen Unreinheit hinsichtlich der Priesterhebe zusammengestellt sind: Wegen des Aases des reinen Vogels ist man schuldig der Verunreinigung des Heiligtums und wegen desselben verbrennt man Priesterhebe; (3) beim Aase des unreinen Vogels ist das Erste nicht der Fall, aber die Priesterhebe wird verbrannt; (5) eine Speise, die durch eine Quelle der Unreinheit verunreinigt wurde, und eine andere, die durch eine übertragene Unreinheit verunreinigt ward, werden als eins angesehen und übertragen den leichteren Grad weiter . . .; fällt die eine allein und die andere allein

---

[1] Die Frage, ob zwei Speisen, die in einem Topfe gekocht werden, als ein zusammenhängendes Ganzes gelten und demzufolge die Berührung der einen auch die Verunreinigung der anderen zur Folge hat, ist in ʿEduj. II 4 ausdrücklich auf Priesterhebe bezogen: שלשה דברים אמר רבי ישמעאל לפני הכמים בכרם ביבנה, על ביצה טרופה נתונה על גבי ירק של תרומה שהיא חבור ואם היתה כמין כובע אינה חבור; ebenso in Tebûl jôm III 2: ירק של תרומה וביצה טרופה נתונה על גבו ונגע טבול יום בביצה לא פסל אלא הקלח שכנגדו, רבי יוסי אומר כל הסדר העליון. אם היה כמין כובע אינה חבור. In Sifrâ p. 40ᵃ, b. Zebaḥ. 102ᵇ: רבי אלעזר בר רבי שמעון אומר בא טבול יום ואמר לכהן תן לי את המנחה שאוכל.. ist der noch nicht vollkommen Gereinigte ein Priester, der allein das Recht hat, vom Speisopfer zu essen. Man würde nach dem Wortlaute, in dem der Angeredete ein Priester ist, nicht daran denken, daß auch der Redende ein Priester ist; eine Erscheinung, die man auch sonst in den uns beschäftigenden Stellen beobachten kann.

[2] Es soll freilich nicht verschwiegen werden, daß es in Zabim III 2 in der Aufzählung der Fälle, in denen der Samenflüssige nicht sicher verunreinigt, heißt: וכולן מהורין לבני הכנסת וממאין לתרומה, Alle diese Fälle sind rein für die בני הכנסת, aber unrein für Priesterhebe. Die ersteren sind ohne Zweifel Nichtahroniden, die bei der Zubereitung ihrer Speisen auf levitische Reinheit achten, aber in geringerem Grade als die Ahroniden. Da der Reinheit der Priesterhebe in der Regel die der gewöhnlichen Lebensmittel (חולין) gegenübersteht, wären die genannten בני הכנסת mit den אוכלין חולין בטהרה identisch. Aber warum heißen sie בני הכנסת? Geiger (Jüd. Zeitschrift 1869, VII 134, siehe weiter Kap. VIII, § 6) hat sie den בני חבורה gleichgesetzt. Sie finden sich auch in Bekhor. V 5: Ein erstgeborenes Tier, dessen Auge erblindet, dem der Vorderfuß abgehauen wurde oder der Hinterfuß gebrochen ist, darf auf die Erklärung dreier בני הכנסת als mit einem Leibesfehler behaftet geschlachtet werden; R. Joßê sagt: Selbst wenn 23 von diesen Männern anwesend sind, darf das Tier nur auf die Erklärung eines vertrauenswürdigen, erfahrenen Mannes geschlachtet werden. Es sind offenbar keine Gelehrten, aber Mitglieder der Synagoge oder Vereinigung, in der sonst nur Lehrer sich zusammenfinden. Der Satz des R. Joßê zeigt, daß der ganze Begriff aus Galiläa stammt. In der Tat ist die erste Meinung in Toß. Synh. I 2 im Namen des R. Meir mitgeteilt. In Toß. Megillâ III 1, einem Satze des R. Joßê, und in IV 12 sind בני הכנסת Mitglieder jeder Synagoge.

auf einen Laib Brot aus Priesterhebe, machen sie dieselbe als unrein unbrauchbar; fallen sie beide gleichzeitig auf das Brot aus Priesterhebe, machen sie es unrein 2. Grades. In Tohar. II 2 sagt R. Eliezer: Wer eine Speise ißt, die unrein 1. Grades ist, wird unrein desselben Grades, ebenso, wenn die Speise unrein 2. oder 3. Grades ist, wird er unrein desselben Grades. R. Josua sagt: Wer Unreines 1. und 2. Grades genießt, wird unrein 2. Grades; ißt er Unreines 3. Grades, wird er unrein 2. Grades für Opfer, aber nicht für Priesterhebe, und das genossene Unreine kann nur gewöhnliche Speise sein, die in der levitischen Reinheit der Priesterhebe zubereitet war. Es ist hier offenbar von Ahroniden die Rede, für die diese Vorschriften geschaffen wurden; denn nur ein Priester hat in der Regel mit Opfern, Priesterhebe und levitisch reinen Speisen zu tun. Ebenso handeln alle folgenden anonymen Sätze II 3—6 von Ahroniden[1] und auch der des R. Eliezer von der verunreinigenden Kraft des verunreinigten Opfers, der Priesterhebe und der gewöhnlichen Lebensmittel (II 7).[2] II 8 weist eine neue, für die Folge wichtige Einzel-

---

[1] In Tohar. II 3, wo von gewöhnlicher Speise die Rede ist und scheinbar keine Veranlassung vorliegt, an Ahroniden zu denken, sichert nicht nur der dritte Grad die höhere levitische Reinheit dieser gewöhnlichen Speise, sondern auch נזיר הדמע macht es unzweifelhaft, daß vom Hause des Ahroniden die Rede ist, wo allein eine Vermischung mit Priesterhebe natürlich ist.

[2] Wie stark diese Fragen der levitischen Reinheit der Priesterhebe R. Eliezer und R. Josua beschäftigten, zeigt auch Terum. VIII 8: Ein Faß mit Priesterhebe, bei dem ein Zweifel betreffs Verunreinigung sich ergibt, soll nach R. Eliezer, wenn es bisher auf einem unbewachten Orte lag, auf einen bewachten Platz gelegt werden, und wenn es offen war, bedeckt werden. R. Josua sagt: Wenn das Faß bisher auf einem bewachten Platze lag, soll es auf einen unbewachten gelegt, und wenn es bedeckt war, soll es aufgedeckt werden. R. Gamaliel sagt: Man soll nichts daran ändern. (9) Wenn ein Faß Wein in der oberen Kelter zerbrach und die untere unrein ist, lehren R. Eliezer und R. Josua übereinstimmend, daß man, wenn auch nur ein Viertel Maß, in levitischer Reinheit rette; ist dieses unmöglich dann lasse man, sagt R. Eliezer, den Wein fließen und unrein werden, tue aber nichts dazu, ihn unrein zu machen. (10) Ebenso, wenn ein Faß mit Öl vergossen wird, lehren R. Eliezer und R. Josua übereinstimmend, daß man, wenn auch nur ein Viertel Maß, in levitischer Reinheit rette; ist dieses unmöglich, lasse man, sagt R. Eliezer, das Öl fließen und zugrunde gehen, tue aber nichts dazu, daß es verderbe. (11) In beiden Fällen sagte R. Josua: Das ist nicht die Priesterhebe, die ich vor Verunreinigung zu bewahren und zu genießen verpflichtet bin, sondern ....; (vgl. b. Peßaḥ. 20ᵇ). In Toß. Terum. IX 9: Oliven von Priesterhebe, die levitisch rein sind, dürfen zu Öl verarbeitet werden, unreine dürfen nicht zu Öl verarbeitet werden; Weinbeeren, ob rein oder unrein, dürfen nicht gepreßt werden, sagt R. Meir. R. Jakob sagt: R. Eliezer pflichtet dem R. Josua bei, daß man reine Oliven pressen

heit auf: Wer Unreines 2. Grades ißt, soll nicht in der Ölpresse arbeiten; gewöhnliche Lebensmittel, die in Verbindung mit Geweihtem levitisch rein zubereitet wurden, gelten als gewöhnliche; R. Eleazar b. R. Ṣadok sagt: Sie sind wie Priesterhebe hinsichtlich der Übertragung der Unreinheit. Auch diese Sätze gelten bloß den Ahroniden, die aus Rücksicht auf die Opfer, die sie genießen, auch ihre gewöhnlichen Speisen in gleich hohem Reinheitsgrade zubereiten; und es wird ihnen hier untersagt, nach dem Genusse levitisch unreiner Speisen in der Ölpresse zu arbeiten. Dieses hat zur Voraussetzung, daß die Ahroniden in Galiläa, wo dieser Satz entstanden ist, sich mit Ölpressen, offenbar bei anderen, befaßten, was wir bald und zwar gleichfalls in Verbindung mit dem levitischen Reinheitsgesetze bestätigt finden werden. In Tohar. IV 1 ist von jemand die Rede, der einen levitisch reinen Laib Brot zwischen unreine Schlüssel wirft, und R. Jehuda sagt im Gegensatze zu seinem ungenannten Kollegen, das Brot sei in diesem Falle unrein; werde aber der Schlüssel unter die Brote geworfen, ist das Brot unrein. Ob die Laibe levitisch rein gehalten sind, weil sie einem Ahroniden gehören und vielleicht aus Priesterhebe zubereitet sind, oder einem Laien gehören, der die levitische Reinheit beobachtet, wird nicht angedeutet. Aber schon die nächste Mischna IV 2 lautet: Läuft ein Wiesel mit einem toten Reptil im Munde über Brotlaibe aus Priesterhebe und es ist zweifelhaft ob das Reptil die Laibe berührt hat, sind diese rein.[1] In IV 5 folgt dann die teilweise bereits besprochene Mischna (Seite 58ff.): Wegen sechs zweifelhafter Verunreinigungen verbrennt man die Priesterhebe; IV 6: Wegen des Speichels eines Reinen und Unreinen nebeneinander ist die Priesterhebe schwebend zwischen rein und unrein . . ., in gewissen Fällen

dürfe, R. Eliezer und R. Josua streiten nur über unreine . . . . . R. Jehuda sagt: R. Josua pflichtet dem R. Eliezer bei reinen Oliven und Weinbeeren bei, daß man sie pressen darf; sie streiten nur über unreine . . . . . (jer. Terum. XI 47[d] 51). Peßaḥ. I 7: R. Eliezer und R. Josua stimmen darin überein, daß man Priesterheben, die mit verschiedenen Graden levitischer Unreinheit behaftet sind, miteinander verbrennen dürfe; sie sind uneinig bloß, wenn die eine Priesterhebe sicher unrein, die andere nicht sicher unrein ist. (Vgl. b. Peßaḥ. 20[b]).

[1] Dieser Satz wurde nach ʿEduj. II 7 dem R. Akiba im Namen des R. Josua mitgeteilt; in Toß. Tohar. IV 6 trägt R. Simon b. Eleazar denselben mit einer geringfügigen Variante vor. Ebenso handelt ein Ausspruch des R. Ismael, vorgetragen im Weingarten in Jamnia (ʿEduj. II 4), der eine Frage des Reinheitsgesetzes bespricht, von Priesterhebe. Auch ʿEduj. IV 6 dürfte einen Ahroniden mit Priesterhebe im Auge haben, vgl. Toß. Terum. X 10, b. Kerith. 7[a].

wird sie verbrannt. In V werden Fälle behandelt, wenn zwei Dinge vorliegen, von denen das eine verunreinigt, das andere nicht, und es nicht erwiesen ist, welches man berührt hat. V 1. 2 (vgl. VI 2, 'Eduj. III 7) rühren von Mitgliedern des Lehrhauses in Jamnia her und geben bloß die Ansichten derselben an, ob rein oder unrein, nennen aber den Gegenstand nicht, den dieses betrifft. Dagegen setzen V 3. 4. 5, die nach den in diesen Stellen und in V 6 genannten Lehrern, R. Jehuda und R. Joßê, aus Ušâ stammen, den Fall an, daß der Mann nach der ungewissen Verunreinigung levitisch reine Lebensmittel bereitet; dieser aber kann ebenso Ahronide, als auch ein das levitische Reinheitsgesetz beobachtender Laie gewesen sein. Nun gibt Toß. Tohar. VI 1 als Beispiel für eine der hier behandelten zwei Möglichkeiten folgendes an: Ist in einem Zimmer reines und unreines Blut, so richtet man sich im Zweifel nach der Mehrheit des vorhandenen Blutes; es trug sich zu, daß sich auf Brotlaiben aus Priesterhebe Blut fand und als die Sache vor die Weisen kam, diese das Brot für rein und das Blut als von lebenden Reptilien stammend erklärten.

5. In Verbindung mit dem Tauchbade heißt es in Mikw. II 2: Wenn ein Tauchbad gemessen und das Wasser nicht in vorgeschriebener Menge befunden wurde, so sind alle טהרות, die bisher mit Benutzung dieses Bades zubereitet wurden, ob dieses auf der Straße oder im Bereiche des einzelnen liegt, unrein. Nach b. Kidduš. 66^{b} (jer. Terum. VIII 45^{b} 36, Toß. Mikw. I 17) trug sich dieser Fall in Jamnia zu und R. Tarfon erklärte alle טהרות für rein. Hierunter ist wahrscheinlich Priesterhebe gemeint (siehe Kap. V, S. 150).[1] Auch aus den Vorschriften über die Gegenstände, die für levitische Verunreinigung empfänglich oder unempfänglich sind, wird es klar, daß hierbei nur an die Ahroniden und ihre Priesterhebe gedacht wurde. So sagt R. Eliezer in Toß. Kelim 2 I 5: Wenn ein Gefäß aus einer Mischung zur Hälfte aus Zement und zur Hälfte aus גללים angefertigt war, so verbrennt man im Falle seiner Verunreinigung die darin befindliche Priesterhebe; man ist aber seinetwegen nicht schuldig der Verunreinigung des Heiligtums und der

---

[1] Vgl. Mikw. X 1, wo die levitische Reinigung von Gefäßen durch Untertauchen behandelt und das Eindringen des Wassers in den ganzen Hohlraum gefordert wird: קלמרין הדיוטות אינה טהורה עד שינקבנה מצדה וקלמרין של יוסף הכהן היתה נקובה בצדה, Das Tintenfaß gewöhnlicher Leute wird nicht eher rein, als es nicht an der Seite durchlöchert wurde; das Tintenfaß des Priesters Josef war an der Seite durchlöchert. Hier sehen wir als einen der wenigen, auf levitische Reinheit streng achtenden Männer einen Priester genannt.

Opfer.[1] Toß. Kelim 3 III 4: Wenn auf einen Teil eines Tisches (unreine) Flüssigkeit gekommen ist, wird der ganze Tisch unrein; fällt die Flüssigkeit auf dessen Rückseite, so wird nur diese unrein; fällt sie auf dessen Fuß, trocknet man diesen ab und er ist rein. Hierzu bemerkte R. Jehuda: Ich trage eine Überlieferung vor: Niemals haben sich die Priester zurückgehalten, den Fuß des Tisches auf unreine Flüssigkeiten zu stellen, denn man brauchte ihn nur abzutrocknen und er war rein. 3 III 7: Wenn in einen Korb unreine Flüssigkeit fällt, ist der ganze Korb unrein; fällt sie auf dessen Rücken, so ist nur dieser unrein, das Innere und der Henkel ist rein; fällt sie auf den Henkel, trocknet man ihn ab und er ist rein; nur halten die Priester die Rückseite wegen der unangenehmen Folgen nicht für unrein. In beiden Sätzen wird ausdrücklich gesagt, daß es sich um Priester handelt. 3 II 4: Wenn der Löffel, mit dem die Ahroniden kneten, und ebenso das zum Ofen gehörige Faß ausgehöhlt sind und die Höhlung auch nur ganz wenig faßt, sind sie für Unreinheit empfänglich, sonst nicht.[2] 3 VI 4: Ein Schlauch, den

[1] Ein lehrreiches Beispiel ist auch Toß. Kelim 1 III 13, wo die Frage erörtert wird, von wann ab ein Tongefäß für Verunreinigung empfänglich ist, wobei auch der Ḥaber und der Amhaareṣ erwähnt werden. Nun steht aber das ganze Stück auch in Toß. Parâ V 1—3 im Zusammenhange mit der Zubereitung der Asche von der roten Kuh, für die die höchste levitische Reinheit erforderlich ist. Vgl. auch Sifrê zuttâ (Jalkut Numeri zu 19, 21[b], § 763): R. Ḥanina bezeugte im Namen der fünf Lehrer, die aus Judäa kamen, daß Reinigungswasser, mit dem die Reinigung vollzogen worden ist und das dann von einer Quelle der Unreinheit verunreinigt wurde, den Priester und seine Hebe verunreinigt, aber man dessentwegen nicht der Verunreinigung des Heiligtums schuldig ist (vgl. Parâ IX 8. 9, X 1, XI 3; über die fünf Lehrer vgl. Kap. XI, 10). Die Reinigungsasche betreffen auch mehrere Zeugenaussagen in 'Eduj. VII 5: העיד רבי יהושע ורבי יקים איש הדר על קלל של חטאת שנתנו על גבי השרץ שהוא טמא שרבי אליעזר מטהר, R. Josua und R. Jakim aus Hadar sagten aus, daß, wenn der Krug mit Reinigungsasche auf ein Reptil gestellt wird, er unrein wird. Es werden sonach Einzelheiten des levitischen Reinheitsgesetzes aus Rücksicht auf die Reinigungsasche behandelt; ebenso 'Eduj. VII 4, VIII 1. Und die gleiche Beziehung ist sicherlich auch in anderen Stellen anzunehmen, wo sie jetzt wegen der Unbestimmtheit des Ausdruckes nicht mehr zu erkennen ist, z. B. in VII 8 in der S. 79, Note 1 behandelten Aussage des Menaḥem aus Sugnâ über den Aufsatz des Kessels der Ölsieder und Färber; denn Toß. Parâ XII 10 befaßt sich mit diesem Aufsatz in Beziehung zur Besprengung mit dem Reinigungswasser.

[2] Wie schon Elia Wilna richtig bemerkt, sind Priester gemeint, die in die Häuser derer gehen, die ihren Teig in levitischer Reinheit geknetet haben wollen, um die Priesterhebe in Reinheit ausscheiden zu können. Wir haben sie bereits als Ölpresser kennen gelernt (S. 76. 84), wo es sich gleichfalls um die Wahrung der levitischen Reinheit handelte.

der Priester kleiner gemacht hat, um damit einen Brotlaib aus Priesterhebe aus dem Ofen herauszunehmen, ist für Unreinheit nicht empfänglich.[1] Auch die Bestimmungen über die verunreinigende

---

[1] Auch die R. Gamaliel vorgelegte Frage über die Empfänglichkeit unfertiger und doch gebrannter Gefäße für Unreinheit (Kelim V 4) gehört hierher: מעשה שנפלה דליקה בתנורי כפר סגנה ובא מעשה ליבנה וטימאן רבן גמליאל, ausführlicher Toß. Kelim 1 IV 4: תנור שהסיקו עד שלא נגמרה מלאכתו טמא. רבי יהודה אומר טהור. אמר רבי יהודה זה היה מעשה בתנורי כפר סוגנא והיה רבן גמליאל מטמא והכמים מטהרין, Es war ein Brand bei einem Töpfer in Kefâr-Sugnâ ausgebrochen, durch welchen unfertige Öfen gebrannt wurden, und es lag nun dem Lehrhause in Jamnia die Frage vor. Diese hat nur dann einen Sinn, wenn die Käufer Ahroniden oder das levitische Reinheitsgesetz beobachtende Laien waren. Sehr bemerkenswert ist, daß die unmittelbar hierauf folgende Mischna Kelim V 5: מוסף התנור של בעלי בתים טהור, ושל נחתומין טמא מפני שהוא סומך עליו את השפוד. רבי יוחנן הסנדלר אומר מפני שהוא אופה בו כשהוא נדחק. מוסף היורה של שולקי זתים טמא ושל צבעים טהור, einen Gegenstand behandelt, der in Toß. ʿEduj. III 1: העיד מנחם בן סוגנאי שהוא צבע על מוסף יורה של שולקי זתים שהוא טמא ועל של צבעים שהוא טהור שבראשונה היו אומרים חילוף הדברים, von Menaḥem בן סוגנאי, einem Färber, in dem die Frage erörternden Lehrhause in Jamnia besprochen wurde. Nun ist aber בן סוגנאי sicherlich nichts anderes, als der Mann aus סוגנא, demselben Orte, aus dem die Frage über die Öfen dem R. Gamaliel vorgelegt wurde. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Menaḥem mit der Frage über die Reinheit der Öfen nach Jamnia kam und bei derselben Gelegenheit auch über die irdenen Kessel der Ölsieder und Färber befragt wurde, da er selber Färber war. Durch seine Auskünfte genoß er die Ehre, daß man ihm unter den stimmberechtigten Lehrern einen Platz anwies, wovon die Toßiftha als einem aufsehenerregenden Falle berichtet. Es ist ein sonderbarer Zufall, daß in Toß. Terum. III 18 von einem Brande in Kefâr-Sugnâ erzählt wird; und es ist ganz gut möglich, daß es derselbe ist, der zu der obigen Frage den Anlaß gab: אמר רבי אליעזר מעשה שנפלה דליקה בגורן בכפר סגנא ותרמו מן הטהור על הטמא, woraus wir zugleich erfahren, daß man in dem Orte das Zehntengesetz beobachtete. Es war einer der Orte, aus denen Wein für die Opfer im Tempel geliefert wurde (Menaḥ. VIII 6), was die Beobachtung des levitischen Reinheitsgesetzes und der Zehnten zur Voraussetzung hat: (über die Lage siehe Neubauer, Géographie 82 ff.). Ein zweiter Vorfall mit einer Anfrage über levitische Reinheit in Jamnia wird in Makhšir. III 4 berichtet: מעשה באנשי המהוז שהיו מטינין בחול. אמרו להם חכמים אם כך הייתם עושים לא עשיתם טהרות מימיכם, Die Leute eines nicht genauer bezeichneten Gebietes in Palästina haben ihr Getreide mit Sand befeuchtet und die Frage lag vor, ob das Getreide hierdurch für Unreinheit empfänglich wird; die Weisen antworteten: Wenn ihr immer so verfahren seid, habet ihr noch nie levitisch Reines zubereitet. Ein dritter Fall in Toß. Kelim 2 XI 2: R. Joßê erzählte: מעשה שהביאו מכפר עדים לפני רבן גמליאל יותר מששים ערבות והיה משערן גדולה סאה סאה והקטנה שני לוגין וקרובין דברים, Man brachte vor R. Gamaliel aus Kefâr-ʿIddîm mehr als 60 Tröge, daß er entscheide, ob sie für die eine oder die andere Art levitischer Verunreinigung empfänglich sind. Es handelt sich wieder um einen Ort, wo diese Gefäße angefertigt wurden, und die Handwerker müssen auf ihre das levitische Reinheitsgesetz beobachtenden Käufer Rücksicht nehmen. Obwohl hier der für die früher angeführte Stelle gegebene Anhaltspunkt dafür, daß

Kraft der Erde des Auslandes, die Joßê b. Jo'ezer aus Ṣeredâ und Joßê b. Joḥanan aus Jerusalem um 100 v. Chr. zuerst ausgesprochen haben (Sabb. 14[b]), haben nur Ahroniden im Auge, die allein immer verunreinigt und durch diese Beschränkung an dem Betreten des Auslandes gehindert wurden. Und die wenigen tatsächlichen Vorfälle, die im Zusammenhange mit diesem Gesetze im Talmud angeführt werden (Toß. 'Abodâ zarâ I 8. 9, b. 13[a], jer. Berakh. III 6[a] 48, Šebi'ith VI 36[c] 20, Toß. 'Ahil. XVIII 18 + jer. Šebi'ith IV 36[c] 35,

---

es sich um das Heiligtum, beziehungsweise um Priester handelt, fehlt, scheint es mir nach allem Vorangegangenen sicher, daß an Ahroniden zu denken ist. Toß. Kelim 3 II 1. 2: אמר רבי מאיר מעשה באחד שכיפת שתי כיפין של תמרה להיות יושב עליה ובא מעשה לפני חכמים וטימאום. (2) אמר רבי שמעון מעשה באחד שהביא גריפות של זית שהוא משופה כמגדל לפני רבי עקיבא ואמר על זה הייתי יושב וטימאה לו. ראה תלמידיו תוהין. אמר להן מה לכם תוהין, כעורה מזו טימא רבי יהושע . . ,. R. Meir erzählte: Jemand hatte zwei Palmblätter zusammengebunden, um sich darauf zu setzen, und fragte dann die Weisen, ob eine solche Sitzgelegenheit für levitische Unreinheit empfänglich sei; sie antworteten: Ja. R. Simon erzählte: Jemand brachte vor R. Akiba einen Zweig vom Ölbaum, der geglättet war wie ein Kasten, und erzählte, er sei darauf gesessen, und fragte, ob eine solche Sitzgelegenheit für Verunreinigung empfänglich sei. Als R. Akiba bejahend antwortete, bemerkte er, daß seine Schüler sich darüber wunderten, worauf er sagte: R. Josua hat noch minderwertige Sitzgelegenheiten für empfänglich für levitische Verunreinigung erklärt. R. Joßê erzählte: Vier Lehrer saßen bei R. Eleazar b. 'Azarja חרש in Sepphoris: R. Ḥuṣpith, R. Ješebhabh, R. Ḥalafthâ und R. Joḥanan b. Nuri; da brachte jemand das Ende von einem Pflock, das mit der Axt abgeschnitten war und ihm als Sitz gedient hatte; die Lehrer erklärten eine solche Sitzgelegenheit für nicht empfänglich. R. Eleazar b. Ṣadok erzählte: Enden von Stangen lagen auf dem Tempelberge und die Handwerker saßen auf denselben und glätteten Steine, ohne daß die Weisen daran gedacht hätten, daß diese Stangen dadurch für levitische Verunreinigung empfänglich werden. So erzählte R. Eleazar b. Ṣadok ferner: Zwei Holzklötze waren im Hause meines Vaters, der eine galt für empfänglich, der andere für unempfänglich für levitische Verunreinigung. Ich befragte meinen Vater nach dem Grunde dieser ungleichen Behandlung und er antwortete mir: Der ausgehöhlte ist empfänglich, der nicht ausgehöhlte ist unempfänglich und auf diesem saß der Prophet Ḥaggai. Es fehlt jeder Hinweis auf den Charakter der Besitzer aller dieser fraglichen Sitzgelegenheiten; aber im vorletzten Falle ist der Tempelberg, im letzten das Haus des Ahroniden Ṣadok der Schauplatz des Vorfalles, was wohl auch für die anderen Berichte angenommen werden darf. Toß. Kelim 2 V 3: ומעשה בבעל הבית אחד שהיו לו נצרים בתוך ביתו והיו שואלין אותן לבית האבל ולבית המשתה ובא מעשה לפני חכמים וטהרו. ראה שהן צריכין להן, נתנן להן בכת:ה ובא מעשה לפני חכמים וטמאום, Ein Mann hatte in seinem Hause Bretter, die sich Nachbarn in ein Trauer- und in ein Hochzeitshaus ausliehen; da kam die Frage vor die Weisen, ob diese Bretter dadurch für Verunreinigung empfänglich wurden, und sie verneinten es. Als der Mann sah, daß seine Nachbarn die Bretter benötigten, schenkte er sie ihnen; als dann die Frage wieder vor die Weisen kam, erklärten sie die Bretter für empfänglich für levitische Verunreinigung.

Moëd kat. III 81[c] 48 ff.), betreffen ausnahmslos Ahroniden, während keiner der großen Lehrer Anstand nahm, nach Kleinasien, Babylonien und Rom zu reisen. Und Semaḥ. IV 23 enthält die Vorschrift: Wenn ein Ahronide die Wohnung eines Heiden[1] besucht oder eine Grabstätte[2]

---

[1] Über das Betreten der Wohnung eines Heiden vgl. Toß. 'Ahil. XVIII 10: כיצד בודקין מדור העמים. ישראל נכנס ואחר כך כהן ואם נכנס כהן תחלה אף על פי שמצאו רצוף בשייף או בפשיפש טמא, Wie untersucht man die Wohnstätte von Heiden auf Gräber? Erst geht ein Nichtahronide hinein, dann der Ahronide; geht dieser erst hinein, so ist er unrein, selbst wenn der Fußboden mit Marmor oder Mosaik gepflastert ist. Hiernach scheint es, daß die Untersuchung dieser Unreinheit, wie die des Aussatzes, von einem Priester vorgenommen werden mußte. Für die Untersuchung von Feldern auf Gräber siehe 'Ohal. XVI 4, Toß. XVI 8: Wer ein Feld auf Gräber untersucht, darf von seinem דמע essen; dagegen wer einen Verschütteten aus dem Schutte befreit, darf von seinem דמע nicht essen, (denn hier liegt sicher ein Toter, dort ist es zweifelhaft). Nun ist דמע, wie oben S. 75, 1, Priesterhebe mit Gewöhnlichem gemischt; es ist somit von einem Ahroniden die Rede, der, wie Häuser der Heiden, auch Felder auf Gräber untersucht. Die Kommentatoren fassen dieses als bloße Möglichkeit auf: aber es wird, wie beim Aussatz, Regel gewesen sein. (In Toß. 'Ahil. XVI 8 fragen den R. Joḥanan b. Zakkai seine Schüler, ob der ein Feld auf Gräber Untersuchende דמע essen dürfe; als er es verneinte, erinnerten sie ihn daran, daß er es früher für gestattet erklärte.) Dafür spricht Genes. rab. 89, 1 (Jalkut I 147), wonach R. Simon b. 'Abbâ, ein Ahronide, Totengräber gewesen sein soll; und sein Bruder Ḥijjâ b. 'Abbâ erzählt (b. Synh. 82[a]) vom Schädel des Königs Jojakim, als ob er ihn ausgegraben hätte. In Toß. 'Ahil. XVI 3, b. Nazir 65[a] untersucht R. Ješebhabh Felder auf Gräber. Sein Name findet sich nun bloß als der einer der 24 Priesterabteilungen in I Chron. 24, 13 und als der des Bruders des Hohenpriesters Ismael b. Kamḥith (b. Jomâ 47[a]); er dürfte also gleichfalls Ahronide gewesen sein. Abba Saul, der als Kneter im Hause des Patriarchen (b. Peßaḥ. 34[a]) als Ahronide zu denken ist, wofür auch seine Verwendung von unreiner Priesterhebe als Brennmaterial spricht, ist nach Niddâ 24[b] Totengräber; allerdings ist es fraglich, ob in beiden Fällen derselbe gemeint ist, vgl. Lewy, Über einige Fragmente aus der Mischna des Abba Saul 20 ff. Das Feld der Trauer bei den Gräbern ('Ohal. XVIII 4, vgl. Levy, Neuhebr. WB. I 229[b]) darf weder bepflanzt, noch besäet werden, aber seine Erde ist rein und darf zu Öfen für Opfer verwendet werden; und die Schammaiten pflichten den Hilleliten darin bei, daß man solche Felder auf Gräber untersucht wegen der zum Peßaḥopfer sich Begebenden, aber nicht wegen der Priesterhebe. In Toß. Tohar. VI 7 wird erzählt: Ein Totkranker wurde von Genneßar nach Ḥamthan getragen und die Träger lösten einander ab; später bemerkten sie, daß der Mann tot war. Die Sache kam vor die Weisen, die nur die letzten Träger für verunreinigt erklärten. Es muß sich auch hier um Ahroniden oder Priesterhebe gehandelt haben, da sonst nicht einzusehen ist, wozu die Lehrer überhaupt befragt wurden.

[2] In Berakh. 19[b] erzählt R. Eleazar b. Ṣadok in einer Baraitha: Wir sprangen über Särge, um jüdischen Königen entgegenzugehen. Und in jer.

betritt oder ins Ausland geht, züchtigt man ihn. In 'Ahil. XVII 5 erörtern R. Eliezer und die Weisen das Quantum Erde vom heidnischen Boden, das verunreinigend wirkt; und R. Jehuda erzählt: Einmal kamen an die Söhne von Hohenpriestern aus dem Auslande Briefe, deren Siegel (aus Lehm) eine bis zwei Se'â ausmachten, und doch hatten die Weisen wegen der Verunreinigung keinerlei Bedenken. Es ist keineswegs als Zufall anzusehen, daß der Bericht gerade von Priestern erzählt; für Nichtahroniden galt die Vorschrift nicht. Und auch betreffs der den Götzenbildern zugeschriebenen Unreinheit ('Abodâ zarâ III 6. 8, Sabb. IX 1) bezeugen Vorfälle, daß Ahroniden allein auf dieselbe achteten.[1] Und zum Schlusse kann noch darauf

---

Berakh. III 6^a 65 lesen wir: R. Jannai sagte: Der Ahronide darf sich verunreinigen, um den König zu sehen. Als Kaiser Diocletian hierher kam, sah man R. Ḥijjâ b. 'Abbâ über die Gräber von Tyrus schreiten, der den Kaiser sehen wollte. Die hier genannten Lehrer waren alle Ahroniden.

[1] jer. Berakh. III 6^a, 42: R. Neḥemia, Sohn des R. Ḥijjâ b. 'Abbâ erzählte: Mein Vater ist unter dem Bogen in Cäsarea nicht durchgegangen. R. 'Ammi, R. Ḥizkija, R. Kohen und R. Jakob b. 'Aḥâ gingen auf der Straße von Sepphoris; als sie zum Bogen kamen, trennte sich R. Kohen von ihnen und schloß sich ihnen wieder erst an, als sie zu einem levitisch reinen Platze kamen. R. Ḥijjâ war darüber ärgerlich, da es für Thora nichts Verunreinigendes gibt. In jer. 'Abodâ zarâ III 43^b, 70: Gamaliel Zugâ ging auf R. Simon b. Lakiš gestützt auf der Straße. Als sie zu einem Götzenbilde gelangten, fragte Gamaliel, ob er da vorübergehen dürfe? R. Simon bejahte es und sagte: Geh nur vorbei und blende sein Auge. R. Jiṣḥak b. Mathnâ ging auf R. Joḥanan gestützt auf der Straße; als sie zur Götzenfigur der Bulê kamen, fragte R. Jiṣḥak, ob sie vorübergehen sollen? R. Joḥanan antwortete: Gehe vorbei und blende sein Auge. R. Jakob b. 'Iddi ging auf R. Josua b. Levi gestützt auf der Straße; als sie zum אדורי-Bilde kamen, [fragte R. Jakob, ob sie vorübergehen sollen? R. Josua] sagte ihm: Naḥum, der heilige Mann ging vorüber und du willst nicht vorübergehen? Gehe nur vorüber und blende sein Auge. Krauß (in Magyar Zsidó Szemle 1890, VII 390) schließt hieraus, daß die Juden des 3. Jahrhunderts die levitische Reinheit auch dieser Art strenge beobachteten, und verweist noch auf Hieronymus zu Jesaia 65, 4: Quemadmodum Samaritani et Judaei omnesque Haeretici, quales nuper sub magistro cerebroso in Gallia pullularunt, qui basilicas Martyrum declinantes, nos qui ibi orationes ex more celebramus, quasin immundos fugiunt. Aber es ist sonderbar, daß die drei großen Lehrer, R. Simon b. Lakiš, R. Joḥanan und R. Josua b. Levi, alle drei Zeitgenossen und Kollegen, das Vorübergehen ohne weiteres gestatteten; wobei klar und deutlich ersichtlich ist, daß nur der mit ihnen Gehende irgend ein Bedenken hatte, das die Lehrer nicht teilten. Auch ist ziemlich bestimmt ausgesprochen, daß die Frage selbst nur die anderen, nicht aber die befragten Lehrer betraf. Auch der Hinweis auf Naḥum, den hochheiligen Mann, kennzeichnet das Bedenken; es ist nicht etwa ein allgemein anerkanntes und betätigtes Reinheitsgesetz, das hier in Frage kommt, sondern die persönliche Frömmig-

hingewiesen werden, daß ein gelehrter Ahronide, der Sohn des R. Ḥanina b. Antigonos, im levitischen Reinheitsgesetze besonders bewandert war und sich in dessen Betätigung durch Strenge auszeichnete (b. Bekhor. 30[b]). Als nämlich einmal R. Jehuda und R. Joßê ihre Jünger zu ihm um Auskunft in einer die levitische Reinheit betreffenden Frage sandten, vermied er es, seine levitisch reinen Speisen in ihrer Nähe zu belassen, gab ihnen zwei seiner Jünger zur Gesellschaft und ging fort, um seine Speise in Sicherheit zu bringen. R. Joßê erklärte dieses dem über den Hochmut des Ahroniden erzürnten R. Jehuda damit, daß die Ahroniden seit der Zerstörung des Heiligtums sehr exklusiv seien und ihre levitisch reinen Speisen niemand anvertrauen.[1]

6. Ein lehrreiches Beispiel dafür, das die levitischen Reinheitsbestimmungen auch dort, wo von den Ahroniden und ihrer Priesterhebe auch nicht mit einem Worte die Rede ist, dieselben allein

---

keit einiger besonders strenger Lehrer. Denn in b. Peßaḥ. 104[a] wird von Menaḥem b. Simai, dem Heiligen, erzählt, daß er das Kaiserbild auf den Münzen nie angesehen hat, und ebenso in jer. ʻAbodâ zarâ III 42[c] 1, b. Moëd kat. 25[b] von Naḥum b. Simai, der natürlich mit Menaḥem identisch ist; vgl. Kohel. rab. zu 9, 10, § 2. Es ist dieses in ihrer äußerst strengen Haltung gegenüber dem Götzendienste in allen seinen Formen begründet.

[1] In Verbindung mit der Reinheit der Hände wird die Priesterhebe genannt in Jadaj. II 1. 2, Toß. I 15—18 (vgl. S. 118 ff.). In Toß. ʻEduj. I 8 steht folgendes: שלשה דברים אמרו לפני רבי ישמעאל ולא אמר להן איסור והיתר ופירשן יהושע בן מתיא. המפיס מורסא בשבת אם לקולפה או לעשות לה פה כדרך שהרופאין עושין חייב, אם להוציא ממנה לחה פטור. (9) השוב והבוסר והמלילות שריסקן מבעוד יום רבי ישמעאל אומר יגמור משתחשך, ורבי עקיבא אומר לא יגמור, אבל כהנים נהגו כדברי רבי ישמעאל. Die Bemerkung am Schlusse des Berichtes, daß die Ahroniden sich hierin nach R. Ismael richteten, gibt keinen Sinn; das hat bereits D. Pardo im חסדי דוד zur Stelle gezeigt; aber was er zur Erklärung vorbringt, befriedigt nicht im entferntesten. Am einfachsten schiene es, die Bemerkung auf den ersten Satz zu beziehen, insofern die Priester unter gewissen Umständen eine Blatter am Sabbath öffnen durften, (vgl. ʻErub. X 13. 14: חותכין יבלת במקדש אבל לא במדינה ואם בכלי כאן וכאן אסור. כהן שלקה באצבעו כורך עליו גמי במקדש אבל לא במדינה, אם להוציא דם כאן וכאן אסור). Aber auch dieses befriedigt nicht. Nun lautet aber der ganze, alle drei Punkte aufzählende Satz, von denen in der Toßiftha nur der erste angeführt ist, in der Mischna ʻEduj. II 5: המפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה לחה פטור. ועל הצד נחש בשבת אם מתעסק שלא ישכנו פטור ואם לרפואה חייב. ועל לפסין אירוניות שהם טהורות באהל המת וטמאות במשא הזב. רבי אלעזר בן צדוק אומר אף במשא הזב טהורות מפני שלא נגמרה מלאכתן. Der dritte Punkt behandelt die Empfänglichkeit gewisser Geräte (vgl. b. Beṣâ 32[a]) für die verschiedenen Arten levitisch schwerer Verunreinigung. Nun ist es sehr wahrscheinlich, daß die Ahroniden in demjenigen der aufgezählten drei Punkte sich nach R. Ismael richteten, der sie als Ahroniden betraf. Auf diesen dritten Punkt bezieht sich die Bemerkung, die nur durch das Hinzukommen anderer Sätze von der richtigen Stelle verrückt wurde.

betreffen, bietet die ihrem Inhalte nach allerdings dunkle Mischna Beṣâ II 2:[1] „Fällt der Festtag auf den Sonntag, so muß man nach Ansicht der Schammaiten für denselben alles Unreingewordene behufs Reinigung schon am Freitag untertauchen; nach den Hilleliten sollen wohl Geräte schon am Freitag im Tauchbade gereinigt werden, aber Menschen dürfen auch am Sabbath baden. Beide Schulen stimmen darin überein, daß man levitisch verunreinigtes Wasser behufs Reinigung untertauchen darf, bis sich der Spiegel des Wassers im Steingefäße mit dem des Tauchbades berührt, aber nicht in einem Gefäße, das selbst behufs Reinigung untergetaucht werden muß, und daß man untertauchen darf מגב לגב ומחבורה לחבורה." Aus der zugehörigen Toß. Jôm tôbh II 7[2] ist zu ersehen, daß uns der Streit der beiden Lehrhäuser nicht in seiner ursprünglichen Fassung vorliegt, sondern diese selbst, wie so oft, den Gegenstand der Erörterung im Lehrhause in Ušâ gebildet und der Redaktor der Mischna eine der Darstellungen aufgenommen hat. Ist auch der Wortlaut der Toßiftha im einzelnen nicht klar, so ist es doch nach demselben nicht zweifelhaft, daß der Streit der Schammaiten und Hilleliten in der Mischna das Tauchbad der Ahroniden und die Reinigung ihrer Gefäße für den Genuß der Priesterhebe und den der levitisch reinen Speisen betraf. Die entsprechende Baraitha in b. Beṣâ 19ᵃ,[3] deren Wortlaut gleichfalls schwer und nicht einwandfrei zu erklären ist,[4] besagt: Die Geräte, die der Ahronide im Hause hat, sind levitisch rein und er benutzt sie beim Pressen nicht geweihten, gewöhnlichen Öls. Nun möchte er sie beim Pressen von Trauben der Priesterhebe gebrauchen; zu diesem Behufe darf er sie zwecks Steigerung ihrer levitischen Rein-

---

[1] הל (יום טוב) להיות אחר השבת בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת. ובית הלל אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת. (3) ושוין שמשיקין את המים בכלי לטהרן אבל לא מטבילין. ומטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה.

[2] רבן שמעון בן גמליאל אומר, אומרין היו בית שמאי שאין הכהן טובל בתרומתו ביום טוב, אבל מטבל הוא מגב לגב ומחבורה לחבורה. כיצד מגב לגב. רצה לעשות גיתו על גבי בדו ובדו על גבי עיכתו הרי זה טובל בו ביום. כיצד מחבורה לחבורה. רצה שלא לעשות עיסתו על גבי גיתו של חבירו הרי זה מטבל את כליו.

[3] תנו רבנן, כיצד מגב לגב. הרוצה לעשות גתו על גבי בדו ובדו על גבי גתו עושה. כיצד מחבורה לחבורה. היה אוכל בחבורה זו ורוצה לאכול בחבורה אחרת הרשות בידו. jer. Beṣâ II 61ᵃ, 58: כיצד מגב לגב. רצה לעשות עיכתו על גבי גיתו או גיתו על גבי עיכתו מטביל את כליו. כיצד מחבורה לחבורה. היה אוכל עם חבורה זו ונמלך לוכל עם חבורה אחרת טובל.

[4] Die Erklärung im Aruch (ed. Kohut II 219ᵇ) und die Rašis zur Mischna leuchten nicht ein, weil sie dem Wortlaute nicht entsprechen; dagegen scheint die von Maimonides einfach und richtig und ist oben im Texte wiedergegeben.

heit auch am Festtage untertauchen, weil es sich nicht um eigentliche Reinigung, sondern bloß um die Steigerung der bereits vorhandenen Reinheit handelt. Ebenso verhält es sich, wenn sich der Ahronide für eine Tischgesellschaft gereinigt hat, in der das Mahl in levitischer Reinheit eingenommen wird, er aber jetzt in einer anderen Gesellschaft den zweiten Zehnten essen möchte; da darf er behufs Erhöhung seiner Reinheit auch am Festtage ein Tauchbad nehmen (Ḥagigâ II 6). Hiernach darf der noch nicht gereinigte Ahronide nach Ansicht der Schammaiten für seine Priesterhebe am Festtage nicht baden; dagegen darf er die vor dem Feste erzielte Reinheit durch ein Bad auch am Feste steigern.[1]

7. Ich glaube, es hat sich aus dieser Untersuchung mit ziemlich großer Sicherheit ergeben, daß alle Teile des levitischen Reinheitsgesetzes, die in der Halacha so ausführlich behandelt werden, ausschließlich wegen des Heiligtums und seiner Opfer und wegen der Ahroniden und ihrer Priesterhebe, nach der Zerstörung des Heiligtums aber nur wegen der letzteren erörtert und bis ins kleinste ausgebaut wurden. Hieraus allein folgt schon und ausdrückliche Vorschriften bestätigten es, daß auch die dem Amhaareṣ beigelegte hochgradige levitische Unreinheit nur aus Rücksicht auf die vor jeder Verunreinigung zu wahrenden Ahroniden und wegen deren rein zu genießender Priesterhebe so streng beurteilt und nach den verschiedensten Seiten beleuchtet wurde. Die Grundzüge dieser Behandlung wurden schon im Lehrhause in Jamnia geschaffen; aber erst in Uŝâ erweiterten die Lehrer, besonders R. Meir, den Schutzwall, der den Ahroniden und seine Priesterhebe vor der Verunreinigung des Amhaareṣ bewahren sollte. Die Amhaareṣfrauen sind es, die mit ständiger hochgradiger Unreinheit behaftet sind, und alles, was zu ihnen in irgendwelche, noch so entfernte Beziehung tritt, wird unrein; die Kleider des Amhaareṣ übernehmen die hoch-

---

[1] Gegen diese Erklärung spricht nur, daß nicht bekannt ist, daß für das Pressen von Wein ein anderer Grad levitischer Reinheit erforderlich ist, als für das von Öl. Da auch der Teig des Ahroniden genannt ist, handelt es sich vielleicht um einen Trog zum Kneten, den er für seinen Teig levitisch gereinigt hat, den er aber jetzt zum Pressen von Wein und Öl gebrauchen möchte, die als Flüssigkeiten höhere Reinheit erfordern. Das eigentümliche על גב werden wir noch in anderen Vorschriften über levitische Reinheit antreffen, z. B. Toß. Niddâ IX 18: ידיו ואבריו כל חגת שנעשית על גבי בשר התאוה טמאה לקודש וטהורה לתרומה . . . רבי אליעזר בן יהודה איש כפר אבלין אומר אפילו נעשית על גב עוף אחד ועל גב תרנגולת אחד טמאה לקודש וטהורה לתרומה, siehe Seite 102 ff. Es ist schon hier zu bemerken, daß Geigers Hypothese von den חבורות als Laiengenossenschaften aus dieser Stelle, wenn sie von Priestern handelt, keinen Beleg hat.

gradige Unreinheit von der Frau und wirken gleichfalls verunreinigend. Neben der Priesterhebe werden vor dieser Verunreinigung auch nichtgeweihte levitisch reine Lebensmittel zu schützen gesucht, welche der Ahronide für sich zubereitet. Ob auch die gleichgearteten Lebensmittel des Nichtahroniden die gleiche Behandlung erfuhren, wird erst der folgende Abschnitt aufhellen.

8. Ob aber die Ahroniden auch in Wirklichkeit mit ihrer Priesterhebe so umgingen, wie es alle diese Vorschriften forderten, nach denen jene wie Heiliges behandelt werden sollte? Nicht nur darin, daß der Ahronide, wenn er mit einer wirklichen Unreinheit behaftet ward, ohne die vorgeschriebene Zeit der Reinigung abzuwarten und ohne Tauchbad Priesterhebe nicht genoß; denn dieses ist in Lev. 22, 14—16 ausdrücklich verboten.[1] Aber genaueres setzt ʿEduj. I 8 (Maʿaßer šeni II 4) voraus:[2] Priesterhebe von Wicke soll man nach den Schammaiten in levitischer Reinheit weichen und zerreiben; dagegen darf man sie in Unreinheit dem Vieh als Futter geben. Nach den Hilleliten muß bloß das Weichen in levitischer Reinheit erfolgen, dagegen darf man die Priesterhebe in Unreinheit zerreiben und auch dem Vieh geben. Šammai sagt: Man esse sie trocken; R. Akiba sagt: Alles darf in Unreinheit vorgenommen werden." Es handelt sich um Wicke, die als Viehfutter eigentlich nicht abgabenpflichtig ist;[3] da sie aber im Notfalle als Nahrungsmittel dient,

[1] Wir finden auch im wirklichen Leben, daß der Eintritt des Abends abgewartet wurde, in der interessanten Debatte über den Zeitpunkt des Abend-Šmaʿ in b. Berakh. 2b in der Baraitha: מאימתי מתחילין לקרות שמע בערבין. משעה שקדש היום בערבי שבתות, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר משעה שהכהנים מטוהרים לאכול בתרומתן. רבי מאיר אומר משעה שהכהנים טובלין לאכול בתרומתן. אמר לו רבי יהודה והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים. רבי חנינא אומר משעה שעני נכנס לאכול פתו במלח. רבי אחאי ואמרי לה רבי אחא אומר משעה שרוב בני אדם נכנסין להסב. Hiernach die Mischna Berakh. I 1: מאימתי קורין את שמע בערבין. משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן עד סוף האשמורה הראשונה דברי רבי אליעזר . . ., und in einer anderen Baraitha Berakh. 2b, Toß. I 1: מאימתי מתחילין לקרות קריאת שמע בערבית, משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים משעה שהכהנים זכאין לאכול בתרומתן. Es hat dieses zur Voraussetzung, daß in jedem Orte Ahroniden leben, an denen man dieses beobachten kann. In Kethub. 26a erzählt der Amoräer Samuel: מעשה באדם אחד שהיה מסיח לפי תומו ואומר זכורני כשאני תינוק ומורכב על כתיפו של אבא והוציאוני מבית הספר והפשיטוני את כותנתי והטבילוני לאכול בתרומה לערב (ורבי חייא מסיים בה, וחבירי בדילין ממני והיו קורין אותי יוחנן אוכל חלות) und Toß. Kethub. III 3: נאמן אדם לומר . . . ושאמר רבי פלוני והעלהו רבי לכהונה על פיו, צא וטבול לתרומתך.

[2] כרשיני תרומה בית שמאי אומרים שורין ושפין בטהרה ומאכילין בטומאה. בית הלל אומרים שורין בטהרה ושפין ומאכילין בטומאה. שמאי אומר יאכלו צריד. רבי עקיבא אומר כל מעשיהם בטומאה.

[3] Über die Abgabenpflichtigkeit von Bodenerträgnissen streiten die beiden Schulen auch in anderen Fällen, z. B. betreffs des Kümmels in ʿEduj V 3, wo aber die Hilleliten den strengeren Standpunkt einnehmen.

wurde sie für abgabenpflichtig erklärt.[1] Allein der Grad der Heiligkeit der Priesterhebe von Wicke ist nicht der der Priesterhebe von Getreide, Wein und Öl; dieses geben auch die Schammaiten zu. Der erste Lehrer, der die Frage aufgeworfen hat, Šammai, hat den Genuß nur trockener, für levitische Verunreinigung nicht empfänglicher Priesterhebe gestattet, damit die Verunreinigung sicher vermieden werde.[2] Die Schammaiten sind schon weniger streng, sie gestatten die Verwendung der Priesterhebe auch in Flüssigkeit, allerdings bei Beobachtung der levitischen Reinheit, die sie auch beim Zerreiben fordern, von der sie aber beim Füttern des Viehs ganz absehen. Die Hilleliten erkennen die Forderung der Reinheit nur für das Weichen der Wicke in einer Flüssigkeit an, da durch solche die hinzutretende Unreinheit noch gesteigert würde; R. Akiba geht noch weiter und gestattet den Priestern jede Art der Ver-

---

[1] Wir sehen hier die in den Evangelien gegeißelte Ausdehnung der levitischen Abgaben auf diese Art von Bodenerträgnissen und dürfen annehmen, daß sie zu irgendeiner Zeit zu den charakteristischen Merkmalen der herrschenden Schule gehörte. In dem vorliegenden Streite der beiden Schulen ist die Abgabenpflichtigkeit der Wicke bereits vorausgesetzt.

[2] Šammai ist es, der als Urheber dieser die levitische Reinheit der Priesterhebe schützenden Maßregeln anzunehmen ist. In ʻOrlâ II 4 ist folgendes zu lesen: כל המחמץ והמתבל והמדמע בתרומה ובערלה ובכלאי הכרם אסור ובית שמאי אומרים אף מטמא, ובית הלל אומרים לעולם אינו מטמא עד שיהא בו כביצה. (5) דוסתאי איש כפר יתמה היה מתלמידי בית שמאי ואמר שמעתי משמאי הזקן שאמר לעולם אינו מטמא עד שיהא בו כביצה, Jeder Gärstoff, jedes Gewürz und jede Priesterhebe, und zwar bei Priesterhebe, bei Früchten von noch verbotenen neuen Pflanzungen und bei Getreide im Weingarten, machen alles, worein sie fallen, zum Genießen verboten. Die Schammaiten sagen: Auch wenn es sich um dieselben Dinge in levitisch unreinem Zustande handelt, ist ihre verunreinigende Wirkung eine ebenso weitgehende; die Hilleliten sagen: Sie machen nur dann unrein, wenn sie in der Größe eines Eies vorhanden sind. Doßithai aus Kefâr-Jathmâ, ein Jünger der Schammaiten, sagte: Ich habe von Šammai, dem Alten, gehört: Es wirkt nicht verunreinigend, solange es nicht so groß wie ein Ei ist. In ʻOrlâ II 11 heißt es: Sauerteig aus nicht geweihtem Mehl und Sauerteig aus Priesterhebe, die in einen Teig fallen, aber nur vereint Gärung veranlassen, ... Joëzer איש הבירה, ein Jünger der Schammaiten, erzählte: Ich fragte Gamaliel, den Alten, als er im Osttore stand, und er sagte mir: Sie machen den Teig nur dann verboten zu genießen, wenn der verbotene Sauerteig allein die Gärung veranlassen kann. (Betreffs der ersten Stelle sei noch bemerkt, daß sie ursprünglich nur von Priesterhebe handelte und die Einfügung der andereren Gegenstände die vorliegende Störung im Satzgefüge verursachte.) Auch andere Fragen der levitischen Verunreinigung hat Šammai zum ersten Male vorgebracht, wie in der Baraitha b. Nazir 52b: שמאי אומר אפילו עצם מן השדרה או מן הגולגולת, Šammai sagt: Auch ein einzelner Knochen von der Wirbelsäule oder dem Schädel verunreinigt den Naziräer.

wendung dieser Priesterhebe ohne Rücksicht auf die levitische Reinheit.[1] Aus der ganzen Kontroverse ist zu ersehen, wie der Ahronide die Priesterhebe im allgemeinen behandeln sollte; entweder soll er sie trocken essen oder sich vor dem Genusse die Hände waschen.[2]

Aus dem Leben haben wir für die Beobachtung dieser Forderungen nur vereinzelte Beispiele. Sifrê Num. 116, p. 36ª, b. Peßaḥ. 72ᵇ berichtet: R. Tarfon — ein Mitglied des Lehrhauses in Lydda und Jamnia und Ahronide — kam einmal zu spät ins Lehrhaus; von R. Gamaliel nach der Ursache befragt, erzählte er: Ich habe Opferdienst verrichtet, und erklärte dieses dem verwunderten R. Gamaliel dahin, daß das Essen der Priesterhebe außerhalb Jerusalems dem Opferdienste im Heiligtum gleich komme.[3] Diese Behandlung der Priesterhebe setzt aber das für den Opferdienst vorgeschriebene Waschen der Hände voraus. Vom selben R. Tarfon erzählt jer. Dammai I 22ª 43: Er saß einmal beim Essen und es fiel ihm ein

---

[1] Über diese Meinungsverschiedenheiten liegen zwei Berichte vor in Toß. Ma'aßer šeni II 1: כרשיני תרומה בית שמאי אומרים שורין ושפין בטהרה ומאכילין בטומאה, ובית הלל אומרים שורין בטהרה ושפין ומאכילין בטומאה, דברי רבי יהודה. רבי מאיר אומר בית שמאי אומרים שורין בטהרה ושפין ומאכילין בטומאה, ובית הלל אומרים כל מעשיה בטומאה. אמר רבי יוסי זו משנת רבי עקיבא, לפיכך הוא אומר ינתנו לכל כהן. וחכמים לא הודו לו. Nach dem Berichte des R. Meir hat R. Akiba die Ansicht der Hilleliten angenommen, nach R. Joßê hat er sich auch darüber geäußert, daß man Priesterhebe von Wicke jedem Priester geben dürfe, auch einem, der die levitische Reinheit nicht beobachtet. Doch haben wir keinen Beleg dafür, daß diese Scheidung der Priester hinsichtlich der Abgaben in den judäischen Lehrhäusern vor 136 bekannt war. Denn der darauf bezügliche Satz in Ḥallâ IV 8 gehört nicht mehr R. Gamaliel, sondern wahrscheinlich gleichfalls dem R. Joßê, der für seine Meinung aus den Worten des R. Akiba einen Beleg gewinnen wollte und dieselben in diesem Sinne auslegte. Zu beachten ist, daß Hillel selbst sich zu dieser Frage wahrscheinlich nicht geäußert hat; vielleicht verhielt er sich ablehnend, wie in der bald zu behandelnden Frage über die levitische Reinheit beim Weinlesen (S. 141).

[2] Dieselbe Meinungsverschiedenheit ist auch betreffs der Priesterhebe von Fönnkraut überliefert in Ma'aßer šeni II 3, wozu Toß. II 1 meldet: תלתן של תרומה בית שמאי אומרים כל מעשיה בטהרה, ובית הלל אומרים כל מעשיה בטהרה חוץ מהפיפתה, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בית שמאי אומרים כל מעשיה בטהרה חוץ מהפיפתה, ובית הלל אומרים כל מעשיה בטומאה חוץ משרייתה; über jer. III 53ᶜ 21 vgl. Schwarz zur Toßifthastelle. Šammais Meinung ist hier nicht verzeichnet; vielleicht wurde die Frage erst von den Schammaiten gestellt.

[3] Sifrê zuttâ in Jalkut zu Num. 18, § 754: אמרו עליו על רבי טרפון שהיה אוכל תרומה בשחר ואומר הקרבתי תמיד של שחר, ואוכל תרומה בין הערבים ואומר הקרבתי תמיד של בין הערבים, Man erzählt von R. Tarfon, daß er am Morgen Priesterhebe aß und sagte, er habe das Morgenopfer dargebracht, und am Abend Priesterhebe aß und sagte, er habe das Abendopfer dargebracht.

Stück Brot aus der Hand; da fragten die Leute, was das zu bedeuten habe, und er antwortete: Ich habe mir eine Axt ausgeliehen und mit derselben levitisch reine Speisen zubereitet. Es wird vorausgesetzt, daß er die fremde Axt nicht hätte gebrauchen dürfen, ohne sie vorher levitisch zu reinigen.[1] Der Sohn des R. Ḥanina b. Antigonos hat, wie aus dem bereits (S. 83) angeführten Berichte (b. Bekhor. 30ᵇ) hervorgeht, seine levitisch reinen Speisen mit besonderer Aufmerksamkeit vor jeder Verunreinigung geschützt. Und dasselbe taten auch andere Ahroniden, da R. Joßê zu diesem Vorgehen bemerkt: Seit der Zerstörung des Heiligtums legen die Ahroniden besonderen Stolz an den Tag, insoferne sie ihre levitisch reinen Lebensmittel niemand anvertrauen. Da R. Joßê der Zeit, die er hier schildert, nicht fern steht und auch durch seinen Vater R. Ḥalafthâ über die Verhältnisse vor und nach der Zerstörung unterrichtet worden war, ist seiner Bemerkung ohne weiteres Glauben zu schenken. Und es ist auch natürlich, daß der Untergang des Tempels die Ahroniden in bezug auf die levitischen Gesetze strenger zu werden veranlaßte, da sie befürchten mußten, ohne den Opferdienst ihre Bedeutung völlig einzubüßen. Freilich, wie viele Ahroniden so vorgingen, wie der Sohn des R. Ḥanina, ist aus den Worten des R. Joßê nicht zu erkennen. Und da muß auf den gleichfalls berührten Bericht (S. 86, 1) über einen Vorfall aus der Mitte des 2. Jahrhunderts hingewiesen werden (b. Kethub. 26ᵃ): Samuel berichtete: Ein Mann erzählte gesprächsweise: Ich erinnere mich, wie man mich, als ich noch klein war und auf der Schulter meines Vater getragen wurde, aus der Schule holte, mich entkleidete und untertauchte, damit ich am Abend Priesterhebe esse; R. Ḥijjâ — nach Babhâ kammâ 114ᵇ R. Ḥanina, was richtiger ist, da es sich um eine Begebenheit aus dem Lehrhause des Patriarchen R. Jehuda handelt, — schloß diesen Bericht folgendermaßen: Meine Schulgenossen hielten sich von mir ferne und nannten mich Joḥanan, den Teighebeesser; auf diese Erzählung hin erkannte Rabbi den Mann als Ahroniden an. Hiernach ließ man auch Kinder ein Tauchbad nehmen und bis zum Abend warten, wenn sie Priesterhebe essen sollten; und die Schulkinder wußten, daß sie sich von einem Kameraden, der ein Tauchbad genommen hatte, fernhalten müssen, um ihn nicht zu verunreinigen. Es muß aber in dem Orte dieses

---

[1] Daß er aus dem Fallen eines Bissens auf eine kurz vorher begangene Unterlassung schließt, ist eigentlich ein unzulässiger Aberglaube (Toß. Sabb. VII 13, b. Synh. 65ᵇ unten: איזהו מנחש, האומר נפלה מקלי מידי, נפלה פת מפי..).

Knaben ziemlich selten vorgekommen sein, da die Kinder für ihn den angeführten Spitznamen wählten.[1]

9. Eine sehr bezeichnende Erzählung von tatsächlicher Wahrung levitischer Reinheit bei der Priesterhebe in früherer Zeit führt ein anderes Bild vor. In 'Abôth di R. Nathan XII 28[b] lesen wir: „Ein Mann aus bêth-Ramâ[2] lebte in besonders strenger Frömmigkeit (מדת חסידות); da schickte R. Joḥanan b. Zakkai einen Schüler — nach der zweiten Rezension den R. Josua b. Ḥananjâ — zu ihm, daß er ihn näher kennen lerne. Dieser traf den Mann, als er gerade Öl auf den Herd stellte, es dann von dort nahm und in einen Graupenbrei goß;[3] da fragte ihn der Jünger: Was tust du da? Er erwiderte: Ich bin ein hochstehender Priester (כהן גדול) und esse

---

[1] Vgl. auch das Gleichnis für den göttlichen Ursprung der Seele und deren Reinheit in der Baraitha in Niddâ 30[b] unten: תנא דבי רבי ישמעאל משל לכהן שמסר תרומה לעם הארץ ואמר לו, אם אתה משמרה בטהרה מוטב, ואם לאו הריני שורפה לפניך, Die Seele im menschlichen Körper gleicht dem Falle eines Ahroniden, der einem Amhaareṣ Priesterhebe in Verwahrung gibt und ihm sagt: Bewahrst du sie in levitischer Reinheit, dann ist es recht; wenn nicht, dann verbrenne ich sie in deiner Gegenwart. Der Amhaareṣ dürfte wohl als Ahronide gedacht sein. Die schwerere Verantwortlichkeit der Seele für die Taten des Menschen wegen ihres himmlischen Ursprunges kennzeichnet eine von R. Ḥijjâ vorgetragene Baraitha in Lev. rab. 4, 5 durch folgendes, dem Kreise der Ahroniden entlehntes Gleichnis: Ein Priester hatte zwei Frauen, eine die Tochter eines Ahroniden, die andere die eines Laien; er übergab ihnen Teig aus Priesterhebe, den sie bald levitisch verunreinigten. Zur Rede gestellt, schiebt die eine die Schuld auf die andere; der Priester jedoch machte nur die Tochter des Ahroniden verantwortlich, indem er ihr sagte: Die Tochter des Laien war in ihrem Vaterhause an derartiges nicht gewöhnt; du aber bist die Tochter eines Ahroniden und warst in deinem Vaterhause an solche Dinge gewöhnt, deshalb ziehe ich dich zur Verantwortung. Dieses Gleichnis setzt voraus, daß die Ahroniden um 200 in Galiläa die Reinheit der Priesterhebe im allgemeinen beobachteten.

[2] Midraš haGadôl bei Schechter, Note 77 hat bêth-Ramathâ, die zweite Rezension der 'Abôth Nathan 28[b] Ramath-bêth-'Anath. Ein Ort bêth-'Anath lag nach Judic. 1, 33 im Stammgebiete Naftalis, also in Galiläa. Nach Toß. Mikw. VI 3 lag Rûm-bêth-'Anath in der Nähe von Sikhnin, dem Wohnsitze des R. Ḥanina b. Teradjon, vgl. Schlatter, Jochanan b. Zakkai 127.

[3] Es ist von Interesse, daß in Tebûl jôm II 3 die Mischna, die die verunreinigende Kraft und den Grad der Unreinheit des טבול יום behandelt: המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין שנגע טבול יום במקצתן, פסל את כולם. המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה שנגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו, an dem aus Priesterhebe zubereiteten Brei mit Öl exemplifiziert, den auch der Priester aus bêth-'Anath für sich kocht; vgl. auch Toß. Toḥar. II 2. Der Brei bestand aus Graupe, Knoblauch und Öl, vgl. Nedar. VI 10 und die Baraitha Nedar. 53[b] jer. VI, Ende 40[a].

die Priesterhebe in levitischer Reinheit. Da fragte der Jünger: Ist dieser Herd unrein oder rein? Der Priester antwortete: Gibt es denn nach dem Gesetze der Thora einen levitisch unreinen Herd? Die Thora spricht nur von einem unreinen Ofen, denn es heißt (Lev. XI 33): In jedem irdenen Gefäß, in dessen Inneres ein Reptil fällt, wird alles unrein und das Gefäß sollt ihr zerbrechen! Der Jünger entgegnete: Was die Thora von der Verunreinigung des Ofens gesagt hat, gilt auch vom Herd, denn es heißt (Lev. XI, 35): Ofen und Herd, wenn verunreinigt, muß zerschlagen werden, denn sie sind unrein. Dann fügte der Jünger noch hinzu: Wenn du immer in dieser Weise vorgegangen bist, hast du nie levitisch reine Priesterhebe gegessen." Es wird von diesem galiläischen Priester als etwas Außergewöhnliches vermerkt, daß er strengfromm lebte, und als ein Zug dieser Strenge wird die Beobachtung der levitischen Reinheit der Priesterhebe angeführt. Da sich R. Joḥanan b. Zakkai veranlaßt sieht, das Tun des Mannes näher beobachten zu lassen, muß es ziemlich selten gewesen sein; und auch der Priester hebt es hervor, daß er die Reinheit beobachte, diese kann also auch bei Priesterhebe nicht allgemein gewesen sein. Der Priester ist nicht nur bei deren Genuß auf die levitische Reinheit bedacht, sondern auch während ihrer Zubereitung zur Speise, wobei auf die Gefäße, in denen die Priesterhebe gekocht wird, den Ofen, auf dem der Topf steht, — nach der Meinung des Jüngers auch auf den Herd, — die Geräte, die in Verwendung kommen, und auf die Zusätze zur Speise zu achten war. Es ist somit begreiflich, daß für einen die levitische Reinheit beobachtenden Priester alle Teile des levitischen Reinheitsgesetzes dargelegt werden mußten.[1] Lieh er sich noch, wie R. Tarfon,

---

[1] Den Inhalt des größten, 30 Abschnitte umfassenden Traktates der Mischna, Kelim bilden die Bestimmungen über die levitische Reinheit der Geräte und Gefäße. Hier werden die für die verschiedenen Arten der Verunreinigung in Frage kommenden Punkte: Form, augenblickliche Verfassung, Größe, Zusammensetzung, Stoff, Art der Anfertigung und Verwendung und die Empfänglichkeit für die Verunreinigung ausführlich behandelt. Daß es sich hierbei in erster Reihe um die Gefäße und Geräte der Ahroniden handelt, haben wir bereits gesehen. Es sei hier im Vorübergehen bemerkt, daß wohl die Grundlagen aller dieser Vorschriften schon von den Schammaiten und Hilleliten herrühren, der eigentliche Ausbau aber, wie an einzelnen Sätzen anschaulich der Traktat ʿEdujôth lehrt, von R. Eliezer, R. Josua, R. Gamaliel, R. Joḥanan b. Nuri und R. Akiba stammt. Es muß zur Zeit dieser Lehrer, d. h. um 90—120 eine besondere Veranlassung zu diesen schwierigen Auseinandersetzungen vorgelegen haben, welche auch der praktischen Seite nicht entbehrt haben wird. Es war der für die Halacha große Entscheidungskampf zwischen den Schammaiten und Hilleliten, der in Jamnia zwischen R. Eliezer

von einem Nachbar irgend ein Gerät aus, so kamen alle Bestimmungen über den Amhaareṣ in Betracht, wenn alles glatt verlaufen sollte. Der obige Priester aber ist trotz seiner Frömmigkeit nicht streng genug, da er die von der pharisäischen Gesetzesauslegung geschaffenen Reinheitsvorschriften nicht kennt oder als Sadducäer nicht anerkennt; er ist also für den Lehrer ein כהן עם הארץ. Dieser Vorfall dürfte sich um 60 abgespielt haben, als R. Joḥanan b. Zakkai noch in Galiläa wohnte (siehe Kap. XI, § 9).

Einer etwas früheren Zeit gehört der Amhaareṣ-Priester in Toß. 'Abodâ zarâ III 10 an: R. Gamaliel, der Alte, verheiratete seine Tochter an den Priester Nethan'êl b. Simon und vereinbarte mit ihm, daß seine Frau mit ihm levitisch reine Speisen nicht zubereiten solle.[1] Im Hause des R. Gamaliel haben alle Familienmitglieder, vielleicht aus Rücksicht auf die amtliche Stellung des R. Gamaliel, die einen regelmäßigen Aufenthalt auf dem Tempelberge erforderte (Šekal. III 3 und sonst), auf die levitische Reinheit geachtet,[2] während der neue Schwiegersohn dieser entweder gleichgiltig gegenüberstand oder sie mindestens nicht so streng beobachtete, wie es R. Gamaliel wünschte; deshalb sollte die Frau nicht verpflichtet sein, die Priesterhebe des Amhaareṣ, die hier in erster Reihe gemeint ist, zuzubereiten. Wir finden den Amhaareṣ-Priester auch in Derekh'ereṣ I:[3] Abba Ḥilfai sagte im

und R. Akiba ausgefochten wurde und in dem jeder auch für das Leben der Ahroniden maßgebende Punkt gründliche Beleuchtung erforderte.

[1] R. Gamaliel ist als הזקן bezeichnet, worunter in der Regel Gamaliel I. verstanden wird; ob Simon b. Nethan'êl mit dem Schüler des R. Joḥanan b. Zakkai in 'Abôth II 8 identisch ist? Die Charakteristik als ירא חטא seitens des Lehrers würde nicht dagegen sprechen und auch mit seiner Nichtbeachtung des levitischen Reinheitsgesetzes nicht in Widerspruch stehen. Wenn Gamaliel II. gemeint ist, der auch als הזקן bezeichnet vorkommt, so ist auch Simon b. Nethan'êl ein anderer; jener hat das levitische Reinheitsgesetz beobachtet (Toß. Ḥagigâ III 2, siehe weiter S. 120). Vgl. Frankel, דרכי המשנה 90 und Toßafôth Niddâ 6[b] s. v. בשפחתו.

[2] Es ist sowohl für die Geschichte der Entwicklung der Reinheitsgesetze, wie auch für die der Halacha sehr bezeichnend, daß einer der wenigen Sätze Gamaliels I. auf das Reinheitsgesetz Bezug hat, 'Orlâ II 12, siehe S. 87, 2.

[3] אבא הילפי אומר משום אבא הגרא אביו, אל תהי פרוץ בנדרים שלא תמעול בשבועות ואל התארח אצל כהן עם הארץ שמא יאכילך בקדשי שמים. In einer Baraitha in Nedar. 20[a] steht dafür: ואל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ שסופך להאכילך תרומה, Priesterhebe, die nach der Tempelzerstörung das einzige Geweihte war. Den Tradenten des Satzes kennen wir als Ḥalafthâ b. Ḥagrâ aus b. Sabb. 105[b], wo er einen Ausspruch des R. Joḥanan b. Nuri überliefert, sonach ein Kollege des R. Joßê b. Ḥalafthâ in Sepphoris gewesen sein kann, der ebenfalls Sätze des R. Joḥanan b. Nuri aus Galiläa mitteilt. Hierzu stimmt gut, daß der Tradent Ḥilfais R. Simon b. Eleazar, ein Schüler des R. Meir ist. Hiernach dürfte der Vater Ḥilfais,

Namen seines Vaters Abba Ḥagrâ: Sei nicht zügellos in Gelübden, damit du nicht sündigst durch Schwüre, und laß dich nicht von einem Amhaareṣpriester bewirten, denn er gibt dir vielleicht Gott Geweihtes zu essen.[1] Es ist ein Priester, der den Charakter der geweihten Priesterhebe nicht achtet und diese auch einem Nichtahroniden vorsetzt. Und in der Baraitha b. Jebam 114ª: Wenn der Sohn eines Ḥaber-Ahroniden den Vater seiner Mutter, einen Amhaareṣ-Ahroniden, besucht, so ist nicht zu befürchten, daß dieser dem Enkel verunreinigte Priesterhebe vorsetzen wird (oben S. 52, 1). Hier wiederum ist vom Amhaareṣ angenommen, daß er ohne Rücksicht auf den in seinem Hause herrschenden Grad der Unreinheit, den er, wie natürlich, nicht anerkennt, die für einen Ḥaber unreine Priesterhebe demselben als levitisch rein vorsetzt. Und so gibt Toß. Dammai III 1—3[2] Vorschriften über die Priesterhebe, aus denen hervorgeht, wie wenig Vertrauen man in die Behandlung derselben seitens eines solchen Ahroniden setzte. Und Sifrê zuttâ (Jalkut Num. 754 zu 18, 7ª) sagt:[3] Wer die Priesterhebe einem Ahroniden gibt, der sie nach Vorschrift verzehrt, dem wird es angerechnet, als ob er Opferdienst geleistet hätte. Es galt also, die Priesterhebe nicht bloß vor der vom Laien-Amhaareṣ ausgehenden Verunreinigung zu bewahren, sondern auch den Priester-Amhaareṣ zu bestimmen, in seinem Hause die Vorschriften der levitischen Reinheit zu beobachten und sich selbst für den Genuß der Priesterhebe und deren

---

Abba Ḥagrâ, ein Kollege des R. Joḥanan b. Nuri gewesen sein; und ist vielleicht יהודה בן אגרא איש כפר עכו, von dem R. Simon b. Gamaliel in Toß. Kil'ajim I 12 einen Satz mitteilt und der auch in Toß. Kethub. I 2 vorkommt und in jer. Pe'â III 18ᶜ 32, Kethub. I 25ᵇ 46 יהודה בן הגרא heißt, ein Bruder des Abba Ḥilfai. In Toß. Niddâ III 3 tradiert er freilich einen Ausspruch des R. Joßê, was bestätigen würde, daß er in Galiläa lebte und mit diesem verkehrte, als das Lehrhaus in Ušâ noch nicht bestand. Vgl. zum Satze Abba Ḥagrâs noch 'Abôth di R. Nathan XXVI 41ᵇ und siehe Kap. VII, 3.

[1] Diese Rücksichtslosigkeit werden wir bei galiläischen Priestern in noch anderer Behandlung der Priesterhebe finden Kap. VI 5—7.

[2] כשם שאין נותנין תרומה אלא לכהן חבר, כך אין משלמין קרן וחומש אלא לכהן חבר. (2) האוכל תרומת עם הארץ משלם קרן וחומש לכהן חבר וחבר נוטל דמיה ומפייס את עם הארץ. (3) תרומת חבר ותרומת עם הארץ שנתערבו כופין את עם הארץ ליטול חלקו.... אוכל כהן חבר עם כהן עם הארץ שעושה בטומאה, אבל בזמן שעושה בטהרה לא יאכל ממנו מפני שמאכילו בשר בכור טהור ומשקהו יין רביעי. Zum verderbten Texte der Zuckermandelschen Ausgabe vgl. Schwarz zur Stelle. In Toß. Pe'â IV 7, wo die Unterschiede zwischen den Tempelheiligtümern und den geweihten Abgaben des Priesters auf dem Lande aufgezählt werden, heißt es: קדשי הגבול נותנין לכל חבר, Die auf dem Lande gibt man jedem Ḥaber; es muß, wie Schwarz I 42ᵇ, Note 49 ausführt, heißen: אין נותנין אותן אלא לחבר, Man darf sie nur einem Ḥaberpriester geben.

[3] כל מי שהוא נותן תרומה למי שהוא אוכלה במצותה מעלין עליו כאילו עובד עבודה.

Handhabung levitisch rein zu halten. Es gilt hiernach für diesen Amhaareṣ all das in erhöhtem Maße, was die Lehrer in Ušâ für den Amhaareṣ im allgemeinen an strengen Maßregeln geschaffen haben; und die Frage ist wohl berechtigt, ob der Amhaareṣ der Halacha nicht bloß in einigen, bereits aufgewiesenen Stellen, sondern überhaupt in erster Reihe der das levitische Reinheitsgesetz nicht beobachtende Ahronide ist?

Zum Schlusse möchte ich nur noch auf eine praktische Maßregel hinweisen, die in Galiläa seitens eines Lehrers in Ušâ zur Wahrung der levitischen Reinheit der Ahroniden in der Reinsprechung von Tiberias getroffen wurde. Die Tatsache selbst ist in verschiedenen, in einigen Einzelheiten voneinander abweichenden Berichten erzählt, die aber in der Hauptsache übereinstimmen. Keiner derselben ist auffallenderweise ganz als Baraitha und in hebräischer Sprache erhalten, sondern in jüngeren, in der ersten Hälfte oder stückweise aramäischen Bearbeitungen. In b. Sabb. 33ᵇ unten wird erzählt,[1] „daß R. Pinḥas b. Jair seinen Schwiegervater R. Simon b. Joḥai, der einer nicht näher bezeichneten Stadt — nach den Parallelberichten Tiberias — aus Dankbarkeit einen Dienst leisten wollte, darauf aufmerksam machte, daß es in der Stadt eine Stelle gebe, über deren levitische Reinheit Zweifel bestehen, so daß die Ahroniden deswegen die Mühe haben, einen Umweg machen zu müssen. Da fragte R. Simon: Gibt es hier jemand, der davon Kenntnis hat, daß die betreffende Stelle als levitisch-rein gegolten hat? Da sagte ein Alter aus, daß an der Stelle ben-Zakkai Priesterhebe von Feigbohnen abgeschnitten hat. Da tat auch R. Simon folgendes: Stellen, wo der Boden hart war, erklärte er für rein, und wo er weich war, bezeichnete er als unrein.[2] Da sagte ein Alter: ben-Joḥai hat einen

---

[1] איכא דוכתא דאית ביה ספק טומאה ואית להו צערא לכהנים לאקופי. אמר איכא איניש דידע דאיתחזק הכא טהרה. אמר ליה ההוא סבא כאן קיצץ בן זכאי תורמוסי תרומה. עבד איהו נמי הכי, כל היכא דהוה קשי טהריה וכל היכא דהוה רפי צייניה. אמר ההוא סבא טיהר בן יוחאי בית הקברות. אמר לו, אלמלי לא היית עמנו ואפילו היית עמנו ולא נמנית עמנו יפה אתה אומר. עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו, יאמרו זונות מפרכסות זו את זו, תלמידי חכמים לא כל שכן. יהב ביה עיניה וגח נפשיה.

[2] Das „auch" scheint zu besagen, daß R. Simon, wie ben-Zakkai, Feigbohnen zerschnitt, und das erzählt in der Tat jer.; aber es ist nicht zu ersehen, wie auf diese Weise die Toten hervorgezogen wurden. Dagegen erzählt in Toß. Niddâ VIII 7, b. 61ᵃ R. Joßê: מעשה בסלע בית חורין שהיו מוחזקין בו טומאה ואינן יכולין לבדקו מפני שהיה מדרון. אמר להם זקן אחד, הביאו לי כדין, הביאו לו סדין ושראו במים ופרשו על גביו ונמצא מקום צדדיו לח ומקום אמצע נגוב, בדקו ומצאו שם בור גדול מלא מתים; in b.: תניא אבא שאול אומר, מעשה בסלע בית חורין שהיו מחזיקין בו טומאה ולא יכלו חכמים לבדוק מפני שהיתה מרובה, והיה שם זקן אחד ורבי יהושע בן חנינא שמו, אמר להן הביאו לי סדינים, הביאו לו סדינים ושראן במים ופרסן עליהן, מקום טהרה יבש מקום טומאה לח, ובדקו ומצאו בור גדול מלא עצמות, Abba Saul erzählte: Im Felsen von bêth-Ḥorin galt eine Stelle als Gräber-

Totenacker für rein erklärt. R. Simon erwiderte: Wärest du nicht (bei der Beratung) mit uns gewesen, oder wärest du bloß dabei gewesen, ohne an der Abstimmung teilzunehmen, hättest du recht; nun aber, nachdem du mit uns warst und an der Abstimmung teilgenommen hast, werden die Leute (nach deiner höhnischen Bemerkung) sagen: Wenn schon Dirnen einander schmücken, sollten es Gelehrte um so mehr tun. R. Simon richtete seinen Blick auf den Mann und dieser verschied." Zunächst ist zu bemerken, daß R. Pinḥas b. Jair, der auf die Sache aufmerksam machte, auf levitische Reinheit besonderes Gewicht legte,[1] wie er auch den zweiten charakteristischen Zug des Ḥaber, die strenge Beobachtung der levitischen Abgaben, aufweist (jer. Dammai I 21[d] 22[a], b. Ḥullin 7[a]). In dem Parallelberichte in jer. Šebiʿith IX 38[d] 32 (Peßikthâ 90[ab], Genes. rab. 79, 6) ist R. Pinḥas überhaupt nicht genannt und R. Simon fühlt sich selbst veranlaßt, die Stadt zu reinigen; er nimmt Feigbohnen, schneidet sie ab und wirft sie hin und überall, wo ein Toter in der Erde lag, kam dieser zum Vorschein und stieg an die Oberfläche. Ein Kuthäer vergräbt an einer Stelle, die R. Simon für rein erklärt hat, einen Leichnam und sagt dann dem Lehrer: Hast du nicht jene Stelle für rein erklärt? Komm, ich will dir dort aus der Erde einen Toten hervorziehen. Aber R. Simon erriet, daß der Kuthäer den Leichnam hingeschafft hatte, und sprach: Ich befehle, daß der auf der Erde Befindliche in die Tiefe und der in der Erde Liegende an die Oberfläche steige. Und so geschah es. Als er durch Magdala ging, hörte er, wie ein Lehrer — nach der Peßikthâ und Genes. rab. hieß er Nakkai — dort sagte: ben-Joḥai erklärt Tiberias für rein! Da sprach R. Simon zu ihm: Ich beteuere, daß ich von einem Lehrer gehört

stätte als unrein, aber sie konnte wegen ihres zu großen Umfanges von den Weisen nicht untersucht werden. Da rieth ein Gelehrter, er hieß R. Josua b. Ḥananjâ, Leintücher zu bringen. Als man solche gebracht hatte, tauchte er sie ins Wasser und breitete sie über die Stelle aus; die levitisch reine Stelle blieb trocken (zog keine Feuchtigkeit an), die unreine wurde feucht. Als man nun diese aufgrub, fand man eine große Grube mit (Toten-)Gebeinen. Dieselbe Art der Feststellung wendet ben-Joḥai an. Es ist für das Schneiden von Feigbohnen vielleicht auf Babhâ bathrâ II 14 hinzuweisen: אילן שהוא נוטה לרשות הרבים קוצץ כדי שיהא גמל עובר ורוכבו. רבי יהודה אומר גמל טעון פשתן או חבילי זמורות. רבי שמעון אומר כל האילן כנגד המשקולת מפני הטומאה, Ein Baum, der mit seinen Zweigen auf die Straße reicht, muß beschnitten werden soweit, daß ein Kamel mit seinem Reiter vorübergehen kann; R. Jehuda sagt: Ein Kamel beladen mit Flachs oder mit Weinrebbündeln; R. Simon sagt: Der ganze Baum muß nach dem Senkblei beschnitten werden wegen der levitischen Unreinheit; vgl. 'Ohal. VIII 2. Zum Schneiden von Feigbohnen vgl. jer. Berakh. VIII 12[a] 49.

[1] Sotâ IX Ende, vgl. Bacher. Agada der Tannaiten II 496, 5.

habe, daß Tiberias für rein wird erklärt werden; und nahmst du nicht an der Abstimmung teil? Er wurde gleich zu einem Haufen von Knochen. Sehen wir von den Wundern ab, so ist die Tatsache klar, daß irgendeine Straße von Tiberias levitisch für unrein galt, aber die Untersuchung einzelner Stellen ergab, daß nur wenige Punkte Gräber bargen; der größere Teil wurde für von Gräbern frei und für levitisch rein erklärt. Josephus (Antiquit. Jud. XVII 2, 3) erzählt bekanntlich, daß der Tetrarch Herodes Antipas, als er Tiberias gründete, wußte, daß der Aufenthalt in dieser Stadt nach jüdischem Gesetze unstatthaft sei, weil der Platz eine alte Begräbnisstätte war, die jeden für sieben Tage verunreinigte, weshalb er nur minderwertige Bevölkerung gewinnen konnte. Schon Grätz (III 269 ff.) schrieb: „Menschengebeine, wodurch die Einwohner am Tempelbesuch und an anderen levitische Reinheit erfordernden Übungen verhindert worden wären, wenn sie sich nicht stets einer siebentägigen Reinigung unterwerfen wollten." Trotzdem fügt Schürer (I 433) auch hier aus eigenem: „deren Bewohnung den gesetzestreuen Juden unmöglich war," hinzu, wenn er auch an dem Wortlaute Josephus' eine, freilich unverständliche Stütze hat. Aber, wie kam es, daß Lehrer, wie Joḥanan b. Zakkai und andere, auch vor der hier berichteten Reinigung in Tiberias wohnten und, soweit bekannt ist, sich durch die Gräber davon nicht abhalten ließen?[1] Bezieht man jedoch die Begründung bei Josephus auf Priester allein, so ist alles in bester Ordnung, wie ja auch der talmudische Bericht die Reinigung aus Rücksicht auf die Ahroniden vorgenommen sein läßt. Freilich würde diese Deutung der Worte Josephus' voraussetzen müssen, daß alle anderen Städte Galiläas eine große Anzahl von Ahroniden zu ihrer Bevölkerung zählten; und in der Tat fehlt es hierfür an Andeutungen und positiven Nachrichten nicht.

IV. Die levitische Unreinheit der Hände und der Amhaareṣ.

1. Zu den levitischen Unreinheiten, die die Priesterhebe für den Ahroniden ungenießbar machen, gehört auch die der Hände (Zabim V 12). Über dieselbe enthält eine Baraitha in b. Sabb. 14ᵇ folgendes: Joßê b. Joëzer aus Ṣeredâ und Joßê b. Joḥanan aus Jerusalem haben ausgesprochen, daß der Boden der heidnischen Völker verunreinigt und die Glasgefäße für Unreinheit empfänglich sind; Simon b. Šetaḥ hat die Ehepakten der Frau eingeführt und

[1] Vgl. Kaminka, Studien zur Geschichte Galiläas 19 ff.

ausgesprochen, daß Metallgefäße für Unreinheit empfänglich sind; Šammai und Hillel haben die Unreinheit der Hände ausgesprochen. Zum Verständnis des letzten Punktes ist es notwendig, von der Kommentierung der Verfügung bei den Amoräern vorläufig abzusehen, da diese, wie begreiflich, von den Bestimmungen der späteren Tannaiten ausgehen und an eine Entwicklung nicht denken. Allgemein wird die Verordnung Šammais dahin verstanden, daß die Hände jedes Juden, wenn sie nicht unmittelbar vor der Handhabung der Priesterhebe gewaschen wurden, diese verunreinigen. Denn die Mischna Zabim V 12 lautet:[1] Die Berührung folgender Personen und Dinge macht die Priesterhebe unrein schwächsten Grades (פסי״ל), der nicht mehr übertragen werden kann: 1. Wer Speisen unrein ersten Grades gegessen hat, 2. wer Speisen unrein zweiten Grades gegessen, 3. wer unreine Getränke getrunken hat, 4. wessen Kopf im ganzen mit dem größeren Teil seines Körpers in geschöpftes Wasser gekommen ist, 5. ein Reiner, auf dessen Kopf nebst dem größeren Teile seines Körpers drei Lôg geschöpften Wassers gekommen sind, 6. das Buch, 7. die Hände, 8. der sich von seiner Verunreinigung durch ein Tauchbad bereits gereinigt hat und zu seiner vollen Reinigung vorschriftsmäßig noch auf den Untergang der Sonne wartet, 9. und 10. Speisen und Geräte, die durch eine Flüssigkeit verunreinigt wurden. Die Mischna sagt sonach, daß die Hände die Priesterhebe verunreinigen, ohne daß sie den Ursprung der Unreinheit andeutete; die Amoräer schlossen hieraus, daß es keiner Veranlassung zur Erwerbung der Unreinheit bedürfe, diese sei immer solange vorhanden, als sie durch Waschung nicht beseitigt wurde. In b. Sabb. 13ᵇ wird diese, zehn Punkte umfassende Vorschrift nebst acht anderen zu den Beschlüssen gezählt, die die Schammaiten und Hilleliten im Söller des Ḥananjâ b. Ḥizkijâ b. Garôn gefaßt haben.[2] Zunächst steht es fest, daß die zehn Punkte in erster Reihe, wenn nicht ausschließlich, die Priester im Auge hatten, da diese allein mit der Priesterhebe, deren Verunreinigung den einzigen Gegenstand der Vorschrift bildet, zu tun haben. Sie sind es aber auch, die viel häufiger als der frömmste Laie in die Lage kamen, Tauchbäder zu nehmen und zwar, um sich für den Genuß ihrer Priesterhebe zu reinigen, und gerade hierbei konnten sie diese leicht vor Sonnen-

---

[1] אלו פוסלים את התרומה, האוכל אוכל ראשון והאוכל אוכל שני והשותה משקין טמאין והבא ראשו ורובו במים שאובין וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו שלשה לוגין מים שאובין והספר והידים וטבול יום והאוכלים והכלים שנטמאו במשקים.

[2] Siehe über diese Grätz, Geschichte III, Note 26, Lerner in Magazin von Berliner-Hoffmann 1882 IX 113 ff., 1883 X 121 ff.

untergang berühren; auch waren ihre Geräte und Speisen der levitischen Verunreinigung ausgesetzt. Solange daher keine bestimmten, unzweideutigen Beweise dafür vorliegen, daß all dieses auch bei Nichtpriestern allgemein oder wenigstens in wahrnehmbarerem Umfange verbreitet war und daher in der Aufzählung der Mischna die Priesterhebe im Hause des jüdischen Bauers gemeint sein kann, müssen diese Vorschriften auf Priester allein bezogen werden; wenn auch hierbei der in jeder bisherigen Erklärung unverständlich gebliebene sechste Punkt über das Buch auch weiterhin unklar bleiben sollte. Nur bei einem Priester wäre auch die Forderung, daß er seine nicht eben jetzt gewaschenen Hände für die Priesterhebe als unrein anzusehen habe, einigermaßen verständlich; bei einem Nichtpriester bedarf sie erst besonderer Gründe, wie solche im Zeitalter der Schammaiten und Hilleliten, so weit ich sehe, noch nicht vorhanden waren. Aber was ist eigentlich die Unreinheit der Hände?

2. Laut verschiedenen Stellen in der Thora wird jeder, der Aas, einen Leichnam, einen Samenflüssigen oder dessen Lager berührt, und mochte die Berührung nur mit einer Hand oder auch nur mit einem Finger erfolgt sein, im G a n z e n unrein. Die Hand ist nur ein Teil des Körpers, wie jeder andere, und wird nicht etwa wegen ihrer Bedeutung vom Körper losgelöst, als etwas Eigenes behandelt.[1] Nun heißt es in Jadajim III 1: „Wenn jemand seine Hände in ein aussätziges Haus steckt, werden dieselben unrein ersten Grades, sagt R. Akiba. Die Weisen sagen: Bloß zweiten Grades; und sie fragten R. Akiba: Wo finden wir denn überhaupt, daß die Hände den ersten Grad der Unreinheit bekommen können? R. Akiba antwortete: Können sie denn unrein ersten Grades werden, wenn nicht gleichzeitig auch der Körper unrein wird, außer in dem einen eben genannten Falle?" Hier sehen wir bereits vorausgesetzt, daß die Hände ohne den Körper verunreinigt werden können; da es nicht bestritten wird, muß es schon von Lehrern vor R. Akiba ausgesprochen und allgemein angenommen worden sein.[2] Weitere

[1] Eine Ausnahme bildet nur Lev. 15, 11: „Jeder, den der Samenflüssige, ohne seine Hände mit Wasser abgespült zu haben, berührt, wasche seine Kleider, bade in Wasser und sei unrein bis zum Abend"; denn hier werden die Hände des Samenflüssigen vom Körper verschieden behandelt. Siehe weiter.

[2] In ʻEduj. III 2 heißt es: מטבילין ידים לחטאת דברי רבי דוסא. והכמים אומרים נטמאו ידיו נטמא גופו, R. Doßâ (b. Harkhinaß) sagt: Man kann für die Zubereitung von Reinigungsasche die Hände durch Untertauchen reinigen; die Weisen aber sagen: Sind die Hände unrein, so ist der ganze Körper unrein. Man sieht,

Anführungen werden bald zeigen, daß R. Josua, R. Eliezer und R. Akiba die oben mitgeteilten zehn Punkte kommentieren; und es liegt nahe, daß die Nachricht, Šammai und Hillel haben die Unreinheit der Hände ausgesprochen, besagt, daß diese Lehrer als erste den Satz ausgesprochen haben, daß die Hände ohne den Körper unrein werden können.[1] Dabei handelte es sich natürlich um eine Erschwerung, insoferne leichtere Grade von Unreinheit, die auf den ganzen Körper überhaupt nicht mehr wirken, die Hände allein aber trotzdem verunreinigen. Die Diskussion des R. Akiba mit seinem Kollegen setzt ferner voraus, daß die Hände nur mit dem zweiten Grade von Unreinheit behaftet werden können; denn wenn die herankommende Verunreinigung stärker als ersten Grades, d. h. eine Quelle der Unreinheit ist, wird mit den Händen der ganze Körper unrein. R. Akiba will aber einen Ausnahmsfall aufstellen, wo die Hände ohne den Körper unrein ersten Grades werden und welchen sein Kollege nicht anerkennt. In Jadaj. III 1 heißt es weiter: Jeder, dem durch die Berührung eines Unreinen auch die Kleider veunreinigt werden, macht die Hände eines Dritten unrein ersten Grades, sagt R. Akiba; die Weisen sagen: Zweiten Grades. (Hierauf folgt die früher angeführte Auseinandersetzung zwischen beiden; es sind sonach zwei Ausnahmen vorhanden, die nach R. Akiba die Hände mit der Unreinheit ersten Grades behaftet zeigen.) Hier ist deutlich zu sehen, daß es sich um einen Fall handelt, da der Körper des Dritten durch den Zweiten nicht mehr verunreinigt werden kann, also von einer Verunreinigung eigentlich keine Rede mehr sein sollte, die beiden Lehrer aber wenigstens die Hände für verunreinigt erklärten; nur über den Grad sind sie verschiedener Meinung. Jadaj. III 1 meldet ferner: Speisen und Geräte, die durch eine Flüssigkeit verunreinigt wurden, machen die Hände unrein zweiten Grades, sagt R. Josua; die Weisen sagen: Nur was durch eine Quelle der Unreinheit unrein wurde, ver-

---

es handelt sich auch hier um die Frage, ob die Hände ohne den Körper verunreinigt und dann ebenso gereinigt werden können. Die höchste Reinheit ist die für die Arbeiten bei der Verbrennung der roten Kuh geforderte; und R. Doßâ meint, auch für diese genüge das Untertauchen der Hände allein, während sein Kollege ein Bad für den ganzen Körper verlangt.

[1] Aus dem Streite der Sadducäer und Pharisäer im letzten Jahrzehnt vor der Tempelzerstörung über die Verunreinigung der Hände durch die heiligen Schriften (Jadaj. IV 6, Toß. II 19) ergibt sich, daß damals die Frage, ob die Hände ohne den Körper für Unreinheit empfänglich sind, bereits erledigt war. Allerdings legt der Kampf selbst die Annahme nahe, daß diese Verfügung nicht lange vorher getroffen worden war.

unreinigt die Hände; was aber selbst durch eine übertragene Verunreinigung unrein wurde, verunreinigt die Hände nicht. R. Simon (b. Gamaliel) erzählte: „Eine Frau kam zu meinem Vater und berichtete, daß ihre Hände in den leeren Raum eines Tongefäßes geraten seien; da fragte er sie: Meine Tochter, welche Art von Unreinheit war denn da vorhanden? Ich habe aber nicht gehört, was sie hierauf meinem Vater geantwortet hat.“ Die Weisen bemerkten hierzu: Die Sache ist klar: Nur was von einer Quelle der Verunreinigung unrein wurde, verunreinigt die Hände; was aber selbst durch eine übertragene Verunreinigung unrein wurde, verunreinigt die Hände nicht.[1]

Diese Mischna behandelt den letzten der zehn Punkte über die Verunreinigung der Priesterhebe hinsichtlich der Verunreinigung der Hände, die nach Jadaj. III 2 in beiden Fällen die gleiche ist. Es ist nun sehr auffallend, daß die Weisen erklären, Speisen und Geräte, die durch eine Flüssigkeit verunreinigt wurden, machten die Hände überhaupt nicht unrein, nachdem sich die Schammaiten und Hilleliten für die verunreinigende Wirkung derselben Dinge auf die Priesterhebe ausgesprochen haben. Es folgt hieraus entweder, daß der Kollege des R. Josua von dem Beschlusse der beiden Lehrhäuser keine Kenntnis hatte, oder daß er diesen nicht auch auf die Verunreinigung der Hände bezog, oder der fragliche Punkt nicht zu den alten Beschlüssen gehörte.[2] In Jadaj. III 2

---

[1] Die Frage wurde später in Ušâ verhandelt und bei dieser Gelegenheit erzählte R. Simon b. Gamaliel den Vorfall aus dem Lehrhause seines Vaters, welcher zur Entscheidung nach der Ansicht der Weisen führte. Die Frau dürfte die eines Ahroniden gewesen sein, die mit Priesterhebe beschäftigt war und sich daher um die vorangegangene Verunreinigung ihrer Hände kümmern mußte.

[2] Das gleiche ist, wie Lerner in Berliner-Hoffmanns Magazin IX 119, 1 zeigt, auch hinsichtlich des vierten Punktes der Fall, indem in Toß. Mikw. III 9 R. Eliezer ראשו ורובו für nicht ausreichend erklärt, sondern den ganzen Körper fordert und nur die Fingerspitzen ausnimmt. Dürfte man hieraus Schlüsse ziehen, so hätte R. Eliezer gegenüber den Schammaiten eine minder strenge Ansicht vertreten und ist unter den Weisen in Jadaj. III 1, die gegenüber R. Josua den erleichternden Standpunkt einnehmen, vielleicht R. Eliezer gemeint. In Tohar. II 2 streiten R. Eliezer und R. Josua über die Frage, welche Wirkung es levitisch hat, wenn jemand unreine Speisen ißt. R. Eliezer sagt, daß sich der Grad der der Speise anhaftenden Unreinheit auf den Essenden übertrage, während R. Josua lehrt: Wer Unreines ersten und zweiten Grades ißt, wird unrein zweiten Grades; wenn er Unreines dritten Grades ißt, wirkt es nicht mehr verunreinigend auf Priesterhebe, sondern nur auf Opfer. Sie widersprechen hierin nicht dem ersten der zehn Punkte in Zabim V 12, sondern setzen ihn voraus und sind nur über den Grad der übertragenen Unreinheit uneinig.

heißt es nun: „Alles, was die Priesterhebe mit dem nicht weiter übertragbaren Grade der Unreinheit behaftet, macht die Hände unrein zweiten Grades; eine Hand verunreinigt die andere, sagt R. Josua; die Weisen sagen: Unreines zweiten Grades kann keine Verunreinigung zweiten Grades bewirken. Darauf erwiderte R. Josua: Heilige Schriften, die unrein zweiten Grades sind, verunreinigen ja doch die Hände? Die Weisen antworteten hierauf: Man zieht keine Schlüsse aus Rabbinischem auf Biblisches und auch nicht aus Biblischem auf Rabbinisches und nicht aus Rabbinischem auf Rabbinisches." R. Josua setzt auch hier voraus, daß die Hände allein unrein werden können; wenn auch der erste Satz von ihm herrührt, was wahrscheinlich ist, setzt er auch eine Reihe von Fällen voraus, in denen die Priesterhebe durch leichte Verunreinigung ungenießbar wird, offenbar die in Zabim V 12 aufgezählten. Er fügt aber, falls dieses richtig ist, noch hinzu, daß z. B. ein Mann, dessen Hände Priesterhebe verunreinigen, auch noch die Hände eines anderen unrein macht, was gar zu weit führt; ebenso daß eine Hand die andere verunreinigt.[1] Aber in allen bisher besprochenen Fällen rührt die Unreinheit der Hände von einer von außen herankommenden Unreinheit her; und es ist bei R. Akiba und seinem Kollegen, wie auch bei R. Josua und seinem Kollegen keine Spur der Annahme zu entdecken, daß nicht gewaschene Hände ohne eine auf dieselben wirklich übertragene Unreinheit als unrein für die Priesterhebe gegolten hätten. Es ist nicht etwa einzuwenden, daß diese Lehrer in diesen Erörterungen keine Veranlassung hatten, von diesem Grade der Unreinheit an den Händen zu sprechen, denselben aber kannten und anerkannten. Denn es ist undenkbar, daß in dem Traktate, der der Unreinheit der Hände gewidmet ist und alles Hierhergehörige zusammenstellt, von dem allgemein verbreiteten Grade keine Rede sein sollte. Und sieht man die zehn Punkte in Zabim V 12 selbst an, unter denen auch die Hände als die Priesterhebe verunreinigend angeführt werden, so haben wir in Nr. 1. 2 einen durch den Genuß von unreinen Speisen Verunreinigten, in 3 einen durch den Genuß von unreinen Flüssigkeiten

[1] Hiernach wäre R. Josua im levitischen Reinheitsgesetze sehr streng gewesen; die Weisen widersprechen ihm, wie in Jadaj. III 1 und erklären, eine auf die Hände übertragene Unreinheit könne nicht weiter übertragen werden. Wir erfahren zugleich, daß alle Lehrer die Heiligenschriften als mit einer Unreinheit zweiten Grades behaftet voraussetzen, was auch in den weiteren Kontroversen über die Heiligkeit von Canticum und Ecclesiastes mit dem kurzen Satze מטמאין את הידים in Jadaj. III 5 als anerkannt vorausgesetzt wird. Zu כתבי הקודש vgl. Friedmann in הגורן 1903 IV 18 ff.

Verunreinigten, in 9. 10 durch Flüssigkeiten verunreinigte Speisen und Geräte, in 8 einen von seiner Unreinheit noch nicht völlig Gereinigten,[1] in 4. 5 einen, der durch geschöpftes Wasser, dem man verunreinigende Kraft erst beilegte, verunreinigt wurde; sonach in acht von zehn Fällen Personen und Gegenstände, die von außen mit einer Unreinheit behaftet wurden. Es kann somit auch Nr. 7 über die Hände nur meinen, daß diese von irgend einem unreinen Gegenstande verunreinigt worden sind, wie die in Jadaj. III 1 von R. Akiba und den Weisen behandelten.[2]

3. Was die Unreinheit der heiligen Schriften betrifft, so finden wir, daß die Lehrer der letzten Jahrzehnte vor der Tempelzerstörung auch sonst in Verbindung mit Geweihtem die von solchem verursachte Verunreinigung der Hände ausgesprochen und dem Geweihten eine durch Berührung sich übertragende Unreinheit beigelegt haben. In Toß. Niddâ IX 18 ist nämlich der folgende merkwürdige Bericht zu lesen:[3] Ursprünglich galt das für den Erlös des zweiten Zehnten (Deut. 14, 26) gekaufte Fleisch als levitisch rein; später verfügte die Behörde, daß es die Hände verunreinigt; später verfügte sie, daß es durch Berührung auch anderes verunreinigt; später verfügte sie, daß es dem Aase

[1] Über die verunreinigende Kraft des טבול יום äußert sich R. Josua in Toß. Tebûl jôm II 14 (in der Mischna II 2. 3 anonym) folgendermaßen: האשה שהיא טבולת יום ולשה את העיסה וקוצה הימנה חלה ומפרשתה מנחתה בכפישה או בנחותא ומקפת וקוראה לה שם מפני שהיא שלישי והשלישי טהור בחולין. עריבה שהיא טבולת יום לשין בה עיסה וקוצין הימנה חלה מוקפת וקורין לה שם מפני שהיא שלישית והשלישית טהור בחולין. ועל כולן אמר רבי יהושע דבר חדש שהידשו סופרים ואין לי מה אשיב, Von allen diesen Fällen sagte R. Josua: Die alten Lehrer haben hier neue Gesetze geschaffen und ich kann dagegen nichts einwenden. In Tebûl jôm III 4: עיסה שהוכשרה במשקה וגילושה במי פירות ונגע בהן טבול יום, רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא אומר משום רבי יהושע פסל את כולה. רבי עקיבא אומר משמו לא פסל אלא מקום מגעו. (5) ירק של חולין שבשלו בשמן של תרומה ונגע בו טבול יום רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא אומר משום רבי יהושע פסל כולו. רבי עקיבא אומר משמו, לא פסל אלא מקום מגעו. In allen Fällen ist er strengerer Ansicht hinsichtlich der verunreinigenden Wirkung des טבול יום und er ist offenbar mit der Verfügung der alten Lehrer nicht einverstanden. Man beachte, daß er bei diesem nicht völlig Gereinigten nur von den beiden Arten der Priesterhebe spricht; er hat also nur in solchen Beziehungen die Wirkung dieser schwachen Unreinheit gekannt, wie dieses eben auch Zabim V 12 auf Priesterhebe beschränkt.

[2] Allerdings setzt R. Josua nach dem Wortlaute seines Satzes bei den heiligen Schriften eine diesen anhaftende Unreinheit voraus, die auch an den Händen schon wegen der Nachbarschaft der beiden Dinge in der Zusammenstellung angenommen werden müßte. Aber ich glaube es auch von den Heiligenschriften nicht, solange kein bestimmter Beweis dafür vorliegt.

[3] בראשונה היו אומרים בשר התאוה טהור. הזרו וגזרו עליו שיהא מטמא את הידים. הזרו וגזרו עליו שיהא מטמא במגע. חזרו וגזרו שיהא כנבלה עצמה ומטמא במשא. חזרו ואמרו כל הגת שנעשית על גבי בשר התאוה מטמא לקודש וטהורה לתרומה. הזרו ואמרו היה ולא עוף. רבי אליעזר בן יהודה איש כפר אובלין אמר אפילו נעשית על גב עוף אחד ועל גב תרנגולת אחד טמאה לקודש וטהורה לתרומה.

gleicht und auch getragen verunreinigt; später verfügte sie, daß der ganze Wein einer Kelter, der nach dem Genusse solchen Fleisches gepreßt wurde, unrein ist für Opfer, aber nicht für Priesterhebe; später verfügte sie dieses betreffs des Wildes, aber nicht betreffs des Geflügels. R. Eliezer b. Jehuda aus Kefâr-'Ublin sagte: Auch der Wein, der nach dem Genusse auch nur eines Huhnes gepreßt wurde, ist unrein für Opfer, aber rein für Priesterhebe." Das Vieh, das nach dem Gesetze über den zweiten Zehnten für den Erlös aus den ausgeschiedenen Bodenerträgnissen gekauft und in Jerusalem verzehrt werden mußte, wird nach dem Ausdrucke in Deut. 14, 26, wie das in Deut. 12, 20 erwähnte, als Fleisch der Lust bezeichnet. Nach den rabbinischen Bestimmungen haftet demselben keinerlei Heiligkeitscharakter an, da ja der Bauer selbst das Fleisch genießt. Das Essen vor Gott in Deut. 14, 26[a] hatte die besondere Weihe längst eingebüßt und nur die einzige Forderung war geblieben, daß es in Jerusalem und zwar, wie jedes Mahlopfer, in der für jeden Wallfahrer vorgeschriebenen levitischen Reinheit verzehrt werden mußte (Sifrê Deut. 64. 69). Andererseits durfte der Levite sowohl, als auch der Priester an dem Mahle des Bauers teilnehmen; keinerlei noch so leichte Unreinheit des Fleisches für den Erlös aus dem zweiten Zehnten stand diesem entgegen. Nach der Nachricht in der Toßiftha aber wurde demselben zu irgend einer nicht näher bestimmten Zeit der Grad der levitischen Unreinheit beigelegt, der bei Berührung die Hände verunreinigt. Schon diese Verfügung mußte es zur Folge haben, daß Leute, die ihre Hände in levitischer Reinheit erhalten wollten, von dem Fleische aus dem zweiten Zehnten nicht aßen. Damit sind, wie natürlich, in erster Reihe die Priester gemeint, die dadurch ohne vorhergehende Waschung am Genusse ihrer Priesterhebe und an der Verrichtung von Arbeiten, die levitische Reinheit voraussetzten, gehindert wurden. Für die Laien-Teilnehmer an der Mahlzeit hatte diese Unreinheit schwächsten Grades meines Wissens keinerlei Bedeutung, da sie mit der Priesterhebe, die allein von unreinen Händen verunreinigt werden konnte, nichts zu tun hatten. Dafür, daß die Verfügung der Verunreinigung der Hände auf die Priester allein sich bezog, spricht die Tatsache, daß in der weiteren Steigerung der Unreinheit deren Wirkung mit Bezug auf die Opfer und die Priesterhebe allein angegeben wird. Andererseits aber mußte schon die folgende Verfügung, die wegen der Erfolglosigkeit der ersten notwendig wurde und die Unreinheit des Fleisches so weit steigerte, daß die Berührung dieses den ganzen Körper verunreinigte und zur Reinigung ein Tauchbad er-

forderlich machte, nicht bloß die Priester betroffen haben, sondern auch den Eigentümer des Zehnten und seine Gäste, da sie nach dem Gesetze in Deut. 26, 14 einfach an dem Mahle des Zehnten nicht mehr teilnehmen konnten. Somit scheint der Zweck der Verordnung von vorneherein der gewesen zu sein, die Teilnehmer alle vom Genusse des Fleisches fernzuhalten; d. h. es sollte überhaupt kein Fleisch für den Erlös aus dem zweiten Zehnten gekauft werden. Nachdem das Fleisch an verunreinigender Kraft dem Aas gleichgestellt war, folgte keine weitere Steigerung der Unreinheit; sondern die Aufmerksamkeit der Lehrer wendete sich eigentümlicherweise dem Weinpressen zu und sie erklärten die ganze Kelter Wein für unrein, die nach dem Genusse des Fleisches gepreßt wurde. Die Beziehung zwischen beiden Tatsachen ist nicht klar, da doch der zur Wallfahrt nach Jerusalem kommende Bauer zum Weinpressen keine Gelegenheit hatte. Es muß demnach entweder auf die in Jerusalem ständig wohnenden Landwirte bezogen werden, die ihren Wein allgemein in der levitischen Reinheit preßten, die die Trankopfer erforderten (Seite 18, 1); oder es sind Berufspresser gemeint, die nun durch die Unreinheit gehindert werden, ihrem Geschäfte nachzugehen. Es ist nun natürlich, daß die Weinbauer, die ihren Ertrag in hoher levitischer Reinheit bereitet haben wollten, den mit dem levitischen Reinheitsgesetze vertrauten Priester als Aufseher oder auch als Presser anstellten (S. 78, 2; 142 ff.), so daß diese eigenartige Verordnung sich gegen die Priester richten würde. Da auch diese Maßregel nicht den gewünschten Erfolg hatte, dehnte man sie auf das Fleisch aus. Es spricht dieses dafür, daß man für den Erlös aus dem zweiten Zehnten unter dem Drucke dieser Verordnung wohl kein Vieh mehr kaufte, aber statt dessen Wild erwarb in der Annahme, daß die verfügten Beschränkungen sich auf Wild nicht beziehen, da solches auch zu Opfern nicht verwendet werden konnte. Nur Geflügel konnte unbehindert gekauft werden; doch auch nur einige Zeit, denn R. Eliezer aus Kefâr-'Ublin erzählt, daß auch der Wein, der nach dem Genusse auch nur eines Huhnes gepreßt wurde, unrein für Opfer, aber rein für Priesterhebe war. So war nun jede Art von Fleisch verboten; und da dieses gegen das ausdrückliche Gebot der Thora geschehen mußte, kann es nicht zweifelhaft sein, daß es gegen Mißbräuche gerichtet war, die die Ausführung des Gesetzes im Gefolge hatte.[1] Wie dem auch

---

[1] Die ganze Entwicklung setzt voraus, daß ursprünglich alle Arten von Tieren für den Erlös aus dem zweiten Zehnten gekauft und uneingeschränkt verzehrt werden durften. Nun berichtet aber Toß. Ma'aßer šeni I 9:

sei, jedenfalls ergibt sich, daß die Unreinheit der Hände in Verbindung mit dem zweiten Zehnten auch nur dadurch entstand, daß diesem eine verunreinigende Kraft beigelegt wurde, die sich bei Berührung auf die Hände übertrug.

לוקחין חיה ועוף לבשר תאוה אבל לא (+ בהמה אלא) לזבחי שלמים. משגזרו שיהא בשר תאוה מטמא את הידים אמרו אין לוקחין חיה לבשר תאוה אבל לוקחין העוף לבשר תאוה. רבי אלעזר בר יהודה איש אובליים אומר אף לא העוף לבשר תאוה שכל הגת שנעשית לבשר תאוה טמאה לקודש וטהורה לתרומה, Man darf Wild und Geflügel kaufen zur Zehnt-Mahlzeit, dagegen Vieh nur zu Mahlopfern. Als die Behörde verfügte, daß das Fleisch für den Erlös aus dem zweiten Zehnten die Hände verunreinigt, fügte sie hinzu, daß man Wild zur Zehnt-Mahlzeit nicht kaufen dürfe, dagegen dürfe man Geflügel kaufen. R. Eleazar b. Jehuda aus 'Ublajim sagt: Auch Geflügel durfte zur Zehnt-Mahlzeit nicht gekauft werden; denn die ganze Kelter Wein, die nach dem Genusse von Fleisch für den Erlös aus dem zweiten Zehnten gepreßt ward, ist unrein für Opfer und rein nur für Priesterhebe. Diese Meldung setzt die allmähliche Beschränkung der Arten von Tieren voraus, die man zur Zehnt-Mahlzeit verwenden durfte; erst verbot man Vieh, dann Wild, schließlich Geflügel. Man müßte nun annehmen, diese Verbote seien erst ergangen, nachdem sich frühere Verfügungen als erfolglos erwiesen hatten, die durch Verhängung der levitischen Verunreinigung über das Fleisch dasselbe hätten erzielen sollen. Aber hier wird berichtet, daß nach der ersten Verordnung schon, die das Fleisch für unrein schwächsten Grades und nur die Hände verunreinigend erklärte, untersagt wurde, Wild zu kaufen; offenbar, weil das Volk statt des verbotenen Viehes Wild und Geflügel kaufte und der durch das Reinheitsgesetz auferlegten Beschränkung auf diese Weise entging. Aber es ist dieses deshalb unmöglich, weil ja noch nachher die Unreinheit des Fleisches von Vieh wiederholt gesteigert ward; es wäre denn, daß diese Steigerung erst erfolgte, als das Verbot, Vieh zu kaufen, nicht beobachtet wurde, was ja ganz gut verständlich wäre. Der Zweck des Verbotes wird in der Baraitha in jer. Ma'aßer šeni I 52^{d} 59 angegeben: בראשונה היו אומרים לוקחין בהמה לבשר תאוה והיו מבריחין אותו מעל גבי המזבח, חזרו לומר לא יקחו אפילו חיה ועופות, Früher war es gestattet, Vieh zu den Zehnt-Mahlzeiten zu kaufen; da man aber die Tiere dem Altare entzog, verfügte die Behörde, daß man Vieh, aber auch Wild und Geflügel nicht kaufen dürfe. Diese Verordnung traf die Bauern allein. Der zweite Zehnt sollte nicht als Fleisch gewöhnlichen Charakters, sondern als Mahlopfer gegessen werden, um hierdurch den Charakter eines Opfers zu erhalten; das Fleisch gehörte dem Eigentümer, aber auch der Altar und die Priester gingen nicht leer aus. Wurde aber das Tier zu Hause geschlachtet, fehlte dem Mahle jede Weihe. Und es galt nun, die Besitzer zu zwingen, die Tiere als Mahlopfer darzubringen, weshalb man — nicht, wie die Baraitha meldet, alle Tiere gleichzeitig, sondern — erst die als Opfer verwendbaren Haustiere zu kaufen verbot, später auch Wild und Geflügel. Da der Bauer auf diese aus dem Zehnten bestrittene Mahlzeit nicht verzichten mochte, hoffte die Behörde, daß es gelingen werde, ihn durch Entziehung aller Arten von Fleisch zum Nachgeben zu veranlassen; ob es erfolgreich war, wird nicht überliefert. Die Mischna Ma'aßer šeni I 4. 6 hat folgendes: הלוקח חיה לזבחי שלמים, בהמה לבשר תאוה

4. Ebenso lesen wir in Peßaḥ. X 9:[1] „Das Peßaḥ verunreinigt nach Mitternacht die Hände; das durch verschiedene Zeit- und Ortsumstände unbrauchbar gewordene Opfer und die Reste der Opfer verunreinigen die Hände.“ Betreffs des Peßaḥopfers schreibt Exod. 12, 10 vor, daß, was davon bis zum Morgen übrig bleibt, verbrannt werden müsse. Die Lehrer der Halacha zogen erst die Zeitgrenze enger und setzten Mitternacht als den Zeitpunkt an, bis zu dem man vom Peßaḥ essen dürfe (Zebaḥ. V 8); und da dieser nicht beachtet wurde, erklärten sie, das Fleisch verunreinige nach Mitternacht die Hände. Der Zweck dieser Verfügung war, daß die Leute vom Fleisch nichts übrig oder daß sie das Übriggebliebene nicht liegen lassen; es sollte, wie es scheint, der Mißachtung der Opferreste vorgebeugt werden. Auch sollte sich der Laie dadurch, daß er nach dem Hantieren mit den Opferresten, die nebst den seltenen Mahlopfern die einzigen in einem Privathause waren, gezwungen wird, sich die Hände zu waschen, dessen bewußt werden, daß die Reste dieses jedes heiligen Charakters entbehrenden Opfers nicht wie Gewöhnliches behandelt werden dürfen. Das gleiche galt für die Reste aller Opfer, die von Laien genossen wurden, vom

---

לא יצא העור לחולין . . . (6 הלוקח בהמה שוגג יחזרו דמיה למקומן, מזיד תעלה ותאכל במקום, ואם אין מקדש תקבר על ידי עורה, Wenn jemand Wild zum Mahlopfer oder Vieh zur Zehnt-Mahlzeit kauft, so büßt das Fell nicht den Charakter des zweiten Zehnten ein. Wer Vieh gekauft hat, soll, falls er es irrtümlich getan hat, den Kauf rückgängig machen; hat er es absichtlich getan, soll er das Vieh nach Jerusalem schaffen und dort essen; gibt es kein Heiligtum mehr, soll das Tier samt dem Fell vergraben werden. Hier ist das Vieh als verboten vorausgesetzt, aber Wild und Geflügel noch gestattet; so daß es scheint, daß, wenn die verschiedenen Berichte überhaupt vereinbart werden können, das Verbot, Wild und Geflügel für den Erlös aus dem zweiten Zehnten zu kaufen, der Mischna entweder nicht bekannt war, oder als ein nicht anerkanntes keine Berücksichtigung gefunden hat. Sifrê Deut. 107, 96[b] bemerkt: Ich könnte meinen, man dürfe für den Erlös aus dem zweiten Zehnten Vieh zur Hochzeit des Sohnes kaufen; aber שמחת zeigt, daß es nur zu Mahlopfern gekauft werden dürfe. Der Bauer wollte in der Verwendung des ihm vom Gesetze überlassenen zweiten Zehnten nicht beschränkt sein; die Pharisäer dagegen strebten die Wiederbelebung der alten Opfermahlzeiten an, bei denen Belehrung und Aussprache möglich geworden wäre, und wollten den zweiten Zehnten dazu verwendet wissen; vgl. Stades ZS für die alttestam. Wissenschaft, 1905 XXV 28 ff. Es scheint mir nicht unwahrscheinlich, daß die Erklärung, das Fleisch aus dem zweiten Zehnten verunreinige, und die Steigerung der levitischen Unreinheit desselben parallel lief mit dem fortschreitenden Verbote der verschiedenen Tierarten und daß die beiden Maßregeln zwei verschiedenen Kreisen galten: die der levitischen Unreinheit den Jerusalemern, die des Fleischverbotes allen anderen Landwirten.

[1] הפסח אחר חצות מטמא את הידים. הפגול והנותר מטמאין את הידים.

Mahlopfer in seinen beiden Formen, dem Friedens- und Dankopfer, von denen es in Lev. 7, 17 nur heißt, wie beim Peßaḥ: Was vom Mahlopfer am dritten Tage noch übrig bleibt, soll verbrannt werden; und eben dasselbe galt auch für das פגול, dessen Begriff in der Halacha völlig verändert wurde. Es scheint, als ob der Heiligkeitscharakter nach Ablauf der für den Genuß des Opfers eingeräumten Zeit in den der Unreinheit verwandelt würde; die Wirkung beider ist dieselbe.[1] Allerdings sind alle diese Vermutungen ohne Halt, wenn die Verunreinigung der Hände, wie oben gezeigt ward, ausschließlich aus Rücksicht auf die Priester eingeführt wurde. Und hierfür spricht auch b. Peßaḥ. 120[b] 121[a], wo die Amoräer die angeführte Mischna auf die Reste aller Opfer beziehen und als Grund der Verfügung die Lässigkeit der Priester angeben.

5. Und zum Schlusse noch eine Nachricht aus einem Kreise, in dem man die Unreinheit der Hände ohne jede Veranlassung am sichersten voraussetzen würde. In Toß. Tohar. III 9 (b. Sukkâ 42 unten) heißt es betreffs der levitischen Reinheit eines Kindes:[2]

---

[1] Hiermit ist die Vorschrift betreffs des Mahlopfers der Priester bei ihrer Einweihung zu Priestern in Exod. 29, 34 zu vergleichen: Wenn vom Fleische des Einweihungsopfers und von dessen Brot etwas bis zum Morgen übrig bleibt, so sollst du das Übriggebliebene verbrennen; es darf nicht gegessen werden, denn es ist heilig. Da wird als Grund ausdrücklich angegeben, weil es heilig ist. Die Heiligkeit scheint jetzt noch gewachsen zu sein, es ist Tabu; ein Begriff, der allerdings um diese Zeit der Halachisten kaum mehr mit Bewußtsein verwendet worden sein dürfte. Hieraus würde sich vielleicht auch die den heiligen Schriften zugeschriebene verunreinigende Kraft erklären, die, wie das heilige Sühnopfer in Lev. 16 und die rote Kuh in Num. 19 alle, die mit ihnen zu tun hatten, verunreinigten, d. h. eigentlich heilig machten. Die Unreinheit sollte den Priestern Achtung vor den heiligen Schriften einflößen, indem sie veranlaßt werden, die heiligen Schriften nicht mit ihrer Priesterhebe zusammen in einem Schranke oder auf demselben Tische zu lassen; vgl. auch Brüll in בית תלמוד II 318 ff. In diesen Kreis gehört auch Parâ IX 8, Toß. X 1, wonach unbrauchbar gewordenes Reinigungswasser die Hände verunreinigt: מי הטאת שנפסלו מטמאין את הטהור לתרומה בידיו ובגופו, ואת הטהור לחטאת לא בידיו ולא בגופו. נטמאו מטמאין את הטהור לתרומה בידיו ובגופו ואת הטהור לחטאת בידיו אבל לא בגופו, ebenso die Asche in Parâ IX 9, wobei eine bemerkenswerte Scheidung der Hände und des Körpers wahrzunehmen ist. Daß es sich um Priester handelt, wird klar ausgesprochen. Schon Grätz in Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1887, XXXVI 110 ff. zeigt, daß die levitischen Reinheitsgesetze über das Ausland und die heiligen Schriften die Priester allein betrafen.

[2] התחיל יוצא ונכנס בגדיו טהורין ואין עושין על גביו טהרות ולא נמנעו ישראל מכאן ... (10 היה יודע לשמור את גופו אוכלין על גב גופו טהרות, לשמור את ידיו אוכלין על גב ידיו טהרות. וביצד בודקין אותו. מטבילין [אותו] ונותנין לו חולין לשם תרומה, אם היה יודע לשמור את גופו אוכלין על גבי גופו, לשמור את ידיו אוכלין על גבי ידיו טהרות.

„Wenn es anfängt aus- und einzugehen, darf man ihm soviel Glauben schenken, daß seine Kleider, (die es im Elternhause levitisch rein erhält), rein sind, doch darf man mit dem Kinde levitisch reine Speisen nicht bereiten; aber die Juden unterlassen dieses nicht. Versteht das Kind seinen Körper zu überwachen, darf man bei seinem Körper levitisch reine Speisen zubereiten und essen; versteht es seine Hände zu überwachen, darf man bei seinen Händen levitisch reine Speisen zubereiten und essen. Wie stellt man es auf die Probe? Man läßt es ein Tauchbad nehmen, gibt ihm gewöhnliche Lebensmittel in die Hand mit der Bemerkung, es sei Priesterhebe; versteht es da seinen Körper vor Verunreinigung zu bewahren, so darf man bei seinem Körper levitisch Reines bereiten und essen; kann es auch seine Hände bewahren, darf man auch bei seinen Händen levitisch Reines bereiten und essen." Hiernach sind für die levitisch reinen Lebensmittel drei Dinge zu überwachen: die Kleider, der Körper und die Hände. Da nun bei den zwei letzten der gleiche Ausdruck לשמור gebraucht wird und als selbstverständlich anzunehmen ist, daß das Wort in beiden Fällen dieselbe Bedeutung hat, so ist natürlich auch bei den Händen tatsächlich vorhandene, von anderer Seite herankommende Verunreinigung gemeint. Ferner ist zu beachten, daß dem Kinde, um seine Wachsamkeit auf die Probe zu stellen, Priesterhebe eingehändigt wird, — nur aus Vorsicht, daß dieselbe nicht etwa doch verunreinigt werde, setzt man Gewöhnliches an ihre Stelle; — es handelt sich sonach um das Kind eines Ahroniden und die ganze Stelle mit ihren Bestimmungen über die levitische Reinheit der Hände spricht von Ahroniden.[1]

6. Aus der voranstehenden Untersuchung ergibt sich, wie mir scheint, klar, daß die Lehrer der vorhadrianischen Zeit unter den die Priesterhebe verunreinigenden Händen in Zabim V 12 nicht die nur ungewaschenen, bloß möglicherweise unreinen Hände verstanden haben, sondern solche, die durch Übertragung irgend einer Unreinheit verunreinigt wurden. Nun finden wir aber in der Halacha ידים טמאות, ידים מסואבות und ידים טהורות, unreine, verunreinigte und reine Hände besprochen und da fragt es sich, ob ידים ohne Adjektiv nicht doch

---

[1] Daß dieses richtig ist, erhellt aus dem nur in unbedeutenden Einzelheiten abweichenden Wortlaute der Parallelstelle in jer. Sukkâ III Ende 54[a], 54: יודע לנענע חייב בלולב. יודע להתעטף חייב בציצית, יודע לדבר אביו מלמדו (לשון) תורה. יודע לשמור את ידיו אוכלין על ידיו תרומה, את גופו אוכלין על גופו טהרות, wo ausdrücklich Priesterhebe genannt ist. Daneben sind die טהרות die im Hause des Ahroniden im selben Reinheitsgrade wie die Priesterhebe zubereiteten gewöhnlichen Lebensmittel.

die bloß ungewaschenen Hände bezeichnet. In Tohar. X 4 lesen wir:[1] „Jemand hat Weintrauben zum Essen in Körbe oder auf einen Trockenplatz gelegt, — bei solchen Trauben ist auf die hervordringenden Säfte wegen Befeuchtung der Beeren, die dadurch für Verunreinigung empfänglich werden, nicht zu achten, — nimmt aber jetzt Trauben aus den Körben oder vom Trockenplatz auf bloßer Erde zum Weinpressen, (wobei auf die Befeuchtung zu achten ist); da muß er sie mit levitisch reinen Händen nehmen, (sonst werden sie unrein). Nimmt er sie mit levitisch unreinen Händen, so hat er sie verunreinigt, sagen die Schammaiten; die Hilleliten sagen: Er darf sie mit unreinen Händen nehmen und kann die Priesterhebe trotzdem in levitischer Reinheit ausscheiden. Nimmt er aber die Trauben aus der Kufe oder von einem mit Blättern belegten Trockenplatze, (auf den er sie mit dem Gedanken hingelegt hat, sie zu Wein zu pressen), so geben auch die Hilleliten zu, daß die Trauben mit levitisch reinen Händen in die Presse gebracht werden müssen, da sie durch unreine Hände verunreinigt würden." Sind nun zunächst ידים טמאות ungewaschene und nicht vielmehr verunreinigte Hände? Wie der Satz über die Ausscheidung der Priesterhebe lehrt, ist nicht vom Weine eines Ahroniden, sondern von dem eines Bauers die Rede und die Trauben haben keinerlei heiligen Charakter. Nun haben wir bereits gesehen, daß nach Ansicht aller Tannaiten mit Ausnahme des R. Akiba die den Händen überhaupt anhaftende Unreinheit nur zweiten Grades ist und auf nichtgeweihte, gewöhnliche Lebensmittel nicht mehr übertragbar ist, es wären denn diese im levitischen Reinheitsgrade der Priesterhebe bereitet worden. Da hier nichts ähnliches bemerkt wird, ist die ganze Mischna auch bei dieser Unreinheit der Hände nicht zu erklären, es wäre denn hier die Meinung des R. Akiba maßgebend gewesen, daß die Hände im Falle einer hochgradigen Verunreinigung auch unrein ersten Grades werden können. Auch die Kommentatoren suchen diese Schwierigkeit durch den Hinweis auf b. Ḥullin 33ᵇ in der eben angeführten Weise zu erklären. Jedenfalls aber ergibt sich mit vollster Sicherheit, daß es sich nicht um ungewaschene, bloß möglicherweise verunreinigte, sondern durch eine hochgradige Unreinheit tatsächlich verunreinigte Hände handelt.[2]

---

[1] הנותן מן הסלים ומן המשטיח של אדמה, בית שמאי אומרים נותן בידים טהורות, ואם נתן בידים טמאות טמאן. בית הלל אומרים נותן בידים טמאות ומפריש תרומתו בטהרה. מן העטן ומן המשטיח של עלים הכל שוין שהוא נותן בידים טהורות, ואם נתן בידים טמאות טמאן.

[2] Und selbst wenn wir den Satz in Sotâ V 2 hier als maßgebend anwenden, wird die Sache nicht klarer: בו ביום דרש רבי עקיבא. וכלי חרש אשר יפול מהם

In Makhšir. IV 7 ist zu lesen:[1] „Wenn jemand, dessen Hände levitisch unrein sind, sie in eine Wasserleitung steckt, um hineingefallene Früchte herauszuholen, so werden seine Hände rein und die Früchte sind als nicht mit Willen befeuchtet anzusehen, um dadurch für Verunreinigung empfänglich zu sein; wollte er aber hierbei seine Hände abgespült haben, so sind diese wohl rein, aber die Früchte werden als mit Absicht befeuchtet angesehen." Es ist völlig ausgeschlossen, daß hier bloß ungewaschene und nicht tatsächlich verunreinigte Hände sollten als טמאות bezeichnet worden sein. In Tohar. IX 5:[2] Wer Oliven mit unreinen Händen zerdrückt, macht sie unrein. Maimonides bezieht dieses auf Priesterhebe, weil nur solche durch die Hände verunreinigt werden kann; mit Recht.[3] In diesem Falle entsprechen den in Zabim V 12 die Priesterhebe verunreinigenden, durch kein Adjektiv näher gekennzeichneten Händen die unreinen (טמאות und מסאבות) Hände, diese aber sind tatsächlich verunreinigt.[4]

Und auch die bezeichnendste Stelle Tohar. VII 8, die als sicherste Grundlage für die angenommene Unreinheit der ungewaschenen Hände gilt, spricht entschieden für die wirklich erfolgte Verunreinigung dieser. Da heißt es nämlich:[5] „Einen, der rein war, aber

---

אל תוכו כל אשר בתוכו יטמא, אינו אומר טמא אלא יטמא, לטמא אחרים, לימד על ככר שני שמטמא את השלישי. אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך רבן יוחנן בן זכאי שהיית אומר, עתיד דור אחר לטהר ככר שלישי שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא והלא עקיבא תלמידך מביא לו מקרא מן התורה שהוא טמא, שנאמר כל אשר בתוכו יטמא, wonach R. Akiba aus der Thora bewiesen hat, daß auch der zweite Grad der Unreinheit übertragbar ist und zwar auch bei gewöhnlichen, nichtheiligen Lebensmitteln. Aber auch R. Akiba setzt, wie die Ableitung zeigt, hierbei wirkliche Verunreinigung voraus, die sich weiter überträgt.

[1] פירות שנפלו לתוך אמת המים, פשט מי שהיו ידיו טמאות ונטלן, ידיו טהורות והפירות טהורין. ואם חשב שיורחו ידיו, ידיו טהורות והפירות בכי יותן.

[2] הפוצע זיתים בידים טמאות טמאן.

[3] Denn Toß. Parâ XII 6 hat folgendes: Drei Sätze hat R. Simon b. Gamaliel im Namen des R. Simon b. Kahana mitgeteilt: . . . 3. ופוצעין אגוזים של תרומה בידים סאובות ולא חששו להן משום טומאה, Man darf Nüsse von Priesterhebe mit verunreinigten Händen aufschlagen, ohne auf Verunreinigung Rücksicht nehmen zu müssen. Der ungenaue Ausdruck der Mischna טמאן für פכלן darf nicht weiter urgiert werden.

[4] Ebenso in Toß. Terum. X 11: שמן של תרומה אין סכין אותו בידים טמאות. נפל על גבי בשרו משפשפו אפילו בידים טמאות, Man darf Öl von Priesterhebe nicht mit verunreinigten Händen verstreichen; ist es aber auf den Körper gefallen, so darf man es selbst mit verunreinigten Händen verstreichen. Zu beachten ist, daß die unreinen Hände, wie in der Mischna, bei Priesterhebe stehen.

[5] מי שהיה טהור והסיע את לבו מלאכול, רבי יהודה מטהר שדרך טמאין פורשין ממנו, וחכמים מטמאין. היו ידיו טהורות והסיע את לבו מלאכול רבי יהודה (יוסי) אומר, אף על פי שאמר יודע אני שלא

sein Augenmerk vom Essen abgelenkt hat, erklärt R. Jehuda für rein, denn gewöhnlich halten sich Unreine von ihm fern; die Weisen erklären einen solchen für unrein. Waren seine Hände rein und er hat sein Augenmerk vom Essen abgelenkt, so sagt R. Jehuda (nach anderen Texten: R. Joßê), daß die Hände, selbst wenn er erklärt, sicher zu wissen, daß sie nicht verunreinigt wurden, unrein sind, weil die Hände geschäftig sind." Zunächst ist klar, daß der Mann, der seinen ganzen Körper zum Essen gereinigt, also etwa nach einer Verunreinigung gebadet hat, ein Ahronide ist, der Geweihtes, Priesterhebe essen will, wie dieses schon die Kommentatoren erklären. Er hat nun an das Essen, um dessentwillen er gebadet hat, vergessen oder ist davon abgelenkt worden; er gilt trotzdem auch jetzt noch als rein, weil sich die Unreinen, die ihn und seine Reinheitsvorbereitungen beobachteten, von ihm fernhalten, wie wir dieses bei einem Vorfalle tatsächlich beobachten konnten (S. 89 ff.). Es wird also vorausgesetzt, daß er nur durch Berührung anderer Personen unrein werden kann, nicht aber ohne bestimmte Veranlassung. Auch die Weisen, die ihn für unrein erklären, tun es nur, weil sie den Grund nicht gelten lassen, daß ihm die Unreinen sicher fernbleiben; es ist nämlich R. Meir, für den der bloße Zweifel genügt, jemand für unrein zu erklären. Im zweiten Falle hat der Mann nur seine Hände für das Essen von Priesterhebe gereinigt; lenkt er nun sein Augenmerk vom Essen, also auch von der Bewahrung der erworbenen levitischen Reinheit seiner Hände ab, so gelten diese, selbst wenn er erklärt, zu wissen, daß sie nicht verunreinigt wurden, als unrein, weil es sehr wahrscheinlich ist, daß er unbewußt Unreines berührt hat. Es muß aber etwas Verunreinigendes in der Nähe sein, das er berührt haben könnte. In diesen Bestimmungen ist bereits der nach der erschwerenden Seite neigende Zweifel des R. Meir maßgebend; er zeigt aber noch deutlich, daß nur wirklich verunreinigte Hände Priesterhebe verunreinigen und daß solche nur bei Ahroniden in Frage kommen.

7. Die Tohar. IX 5 parallele Baraitha in Sabb. 145ª:[1] „Wenn man Oliven mit verunreinigten Händen zerdrückt, werden sie als befeuchtet und für Verunreinigung empfänglich angesehen", und die bereits angeführte in Toß. Parâ XII 6 haben für unreine Hände

---

נטמאו ידי, ידיו טמאות שהידים עסקניות. Der Ausdruck ידים עסקניות findet sich auch in der Baraitha in Niddâ 58ª: תניא נמצאת על קשרי אצבעותיה טמאה מפני שידים עסקניות הן. Die wirklich vorhandene, in diesem Falle an den Fingern sichtbare Unreinheit ist durch die Geschäftigkeit der Hände von anderwärts geholt worden.

[1] תניא המפצע בזיתים בידים מסואבות הוכשר.

die Bezeichnung ידים מסואבות. Schon die passive Form des Wortes מסואבות weist auf einen Urheber der Unreinheit hin. Wir finden diese bei dem die Priesterhebe gleichfalls verunreinigenden Tebûl-jôm in der Mischna Tebûl jôm II 2:[1] „Wenn der von seiner Unreinheit durch das Tauchbad bereits Gereinigte, der zur Erlangung völliger Reinheit noch den Untergang der Sonne abwarten muß und dessen Unreinheit zweiten Grades ist wie die der Hände, einen Topf mit Flüssigkeit berührt und diese Priesterhebe ist, so ist die Flüssigkeit unrein, der Topf rein; wenn aber im Topfe gewöhnliche Flüssigkeit ist, so ist alles rein; sind aber die Hände des Mannes verunreinigt gewesen, ist alles unrein." IV 1:[2] „Wenn ein Tebûl-jôm oder ein Mann mit verunreinigten Händen Lebensmittel aus Levitenzehnt, die durch Befeuchtung für Verunreinigung empfänglich gemacht wurden, berührt, so kann aus denselben trotzdem die Priesterhebe in levitischer Reinheit ausgeschieden werden, weil die Unreinheit zweiten Grades auf Nichtheiliges keine Wirkung mehr hat." Es ist dasselbe, wie im Satze der Hilleliten in Tohar. X 4 (S. 109) bei Ausscheidung der Priesterhebe aus nichtheiligen Trauben mit ידים טמאות. Tohar. II 1:[3] „Wenn eine Frau Tebûl-jôm ist und eine Speise im Topfe mit verunreinigten Händen rührt und dann auf diesen Flüssigkeit bemerkt und nicht weiß, ob diese aus dem Topf gespritzt ist oder ob der Strunk des Gemüses die Hände berührt hat, so ist das Gemüse unrein und der Topf rein". Ḥagigâ III 3:[4] Man darf trockene Speisen mit verunreinigten Händen essen, wenn sie Priesterhebe sind, aber nicht Opfer. Ḥullin II 5:[5] Wenn man ein Rind, ein Wild oder einen Vogel schlachtet und es kommt aus der Schnittwunde kein Blut, darf man das Tier essen und auch mit verunreinigten Händen, weil das Fleisch durch kein Blut befeuchtet und somit für Verunreinigung nicht empfänglich gemacht wurde; R. Simon

---

[1] קדרה שהיא מלאה משקים ונגע בה טבול יום, אם היה משקה תרומה, המשקין פסולין והקדרה טהורה, ואם היה משקה חולין הכל טהור. ואם היו ידיו מסואבות הכל טמא.

[2] אוכל מעשר שהוכשר במשקה ונגע בו טבול יום או ידים מסואבות, מפרישין ממנו תרומת מעשר בטהרה מפני שהוא שלישי והשלישי טהור לחולין.

[3] היתה טבולת יום מגערת את הקדרה בידים מסואבות וראתה משקין על ידיה, ספק מן הקדרה נתזו, ספק שהקלח נגע בידיה, הירק פסול והקדרה טהורה.

[4] אוכלים אוכלים נגובים בידים מסואבות בתרומה אבל לא בקודש.

[5] השוחט בהמה חיה ועוף ולא יצא מהן דם כשרים ונאכלין בידים מסואבות לפי שלא הוכשרו בדם. רבי שמעון אומר הוכשרו בשחיטה. Von Lehrern in Ušâ finden wir solche Hände genannt in Kelim VIII 10: היה אוכל דבילה בידים מסואבות, הכניס ידו לתוך פיו ליטול את הצרור, רבי מאיר מטמא, ורבי יהודה מטהר. רבי יוסי אומר אם הפך טמא אם לא הפך טהור; es handelt sich erstens um eine Frucht von Priesterhebe (vgl. 'Erub. 90ᵃ Raši) und die Hände sind zweitens verunreinigt

sagt: Es ist durch das Schlachten hierfür empfänglich worden. Schon ein Amoräer im Talmud b. Ḥullin 33[a] findet es auffallend, daß hier bei nichtheiligem Fleische von einer Verunreinigung durch die Hände gesprochen wird, und erklärt es dahin, daß die Hände unrein ersten Grades waren. Und doch ist hier die Bezeichnung ידים מסואבות gebraucht![1] Diese muß also jedenfalls wirkliche, auf die Hände übertragene Unreinheit meinen. Beachtung verdient hierbei noch die Aussage des Ḥaninâ, Vorstehers der Priester (ʿEduj. II 3, Peßaḥ. 19[a]):[2] „Wenn im Fleische eines Opfertieres eine Nadel gefunden wurde, waren das Messer und die Hände rein und das Fleisch unrein; wurde die Nadel im Miste gefunden, war alles rein. Hierzu bemerkte R. Akiba: Wir gewinnen hieraus, daß es im Tempel keine Unreinheit der Hände gab." Das Opferfleisch wurde wegen der Nadel für levitisch unrein erklärt; die natürliche Folge wäre, daß das Messer, womit das Fleisch geschnitten wurde, und die Hände, die es berührt haben, gleichfalls verunreinigt würden. R. Akiba sagt nun, daß in der Aussage des Priesters Ḥaninâ ausgesprochen sei, daß es im Heiligtum eine Verunreinigung der Hände nicht gegeben hat, womit er, wie die Stelle selbst lehrt, natürlich die von einem unreinen Gegenstande ausgehende Verunreinigung der Hände meint.[3] Und es

---

[1] Auch N. Brüll in בית תלמוד II 318 nimmt an, daß die Hände ursprünglich nur dann als unrein galten, wenn sie durch andere Dinge verunreinigt wurden. Er meint aber, dieses sei die vorschammaitische Halacha und Toß. Jadaj. II 9: אלו פוסלין לידים, אוכל ראשון והמדפות והמשקין, wo die Unreinheiten, die sich auf die Hände übertragen, aufgezählt sind: Speisen unrein ersten Grades, die oberhalb eines Samenflüssigen befindlichen Gegenstände und die Flüssigkeiten, sei die schammaitische Halacha. In Wahrheit verhält sich die Sache anders; hier ist offenbar eine Jadaj. III 2 bekämpfende Ansicht ausgesprochen, die nur drei Fälle zugibt, in denen sich auf die Hände eine Unreinheit überträgt.

[2] על מחט שנמצא בבשר שהסכין והידים טהורות והבשר טמא ואם נמצאת בפרש הכל טהור. אמר רבי עקיבא, זכינו שאין טומאת ידים במקדש.

[3] Für die merkwürdige Tatsache, daß die levitischen Reinheitsgesetze der Lehrhäuser in Jerusalem im Opferdienste, bei dem man die strengste levitische Reinheit voraussetzen müßte, nicht berücksichtigt wurden, ist noch auf ʿEduj. VIII 4 hinzuweisen: העיד יוסי בן יועזר איש צרידה על איל קמצא דכן ועל משקה בית מטבחיא דאינון דכיין ודיקרב במיתא מסאב, wo vom Wasser des Schlachtplatzes im inneren Tempelvorhofe gemeldet wird, daß es rein sei, d. h. für keine levitische Verunreinigung empfänglich war und für solche auch nicht empfänglich machte. Der wahrscheinlichste Sinn der oft und verschieden gedeuteten letzten Aussage dürfte folgender sein: Nur wer den Toten selbst berührt, wird unrein, und nicht auch derjenige, der einen am Toten Verunreinigten berührt. Denn genau dasselbe sagen in Sifrâ p. 22[d] Cap. XII: או נפש אשר תגע בכל דבר טמא. הזקנים הראשונים היו אומרים, יכול אפילו נגע אדם במגע טמאות יהא חייב, תלמוד לומר בנבלת

ist auch hieraus ersichtlich, daß diese Lehrer bei der Unreinheit der Hände immer an eine auf diese wirklich übertragene gedacht und den Begriff der Unreinheit nur ungewaschener, aus Zweifel als unrein anzunehmender Hände nicht gekannt haben.

8. Es ist daher ein Irrtum, wenn behauptet wird, daß die Pharisäer die Hände des Mannes aus dem Volke als unrein und die Berührung derselben als verunreinigend angesehen; daß sie aus diesem Grunde jeden Verkehr mit ihm, dem Amhaareṣ gemieden und daß sie im Unterschiede von ihm als Ḥabere vor jedem Genusse sich die Hände gewaschen hätten und ihre Fernhaltung von jeder Unreinheit sie zu Pharisäern gestempelt hätte.[1] Sagt doch ein ungenannter Tannaite in Sifrâ p. 24ª:[2] Aus dem Verbote in Lev. 11, 8: Ihr Aas sollt ihr nicht berühren, sind die Israeliten auszunehmen, da sie während des ganzen Jahres nicht verpflichtet sind, sich vor den Quellen der Verunreinigung in Acht zu nehmen; dagegen sind die

---

die חיה בנבלת בהמה בנבלת שרץ. מה אלו מיוחדים שהן אבות הטומאה יצא דבר שאין אב הטומאה, alten Lehrer. Zu meiner Freude finde ich, daß mein verehrter Lehrer, Herr Professor Israel Lewy die gleiche Erklärung gibt in Monatsschrift 1906, L, 74, 5. Zu der ersten Aussage vgl. Peßaḥ. 16ª: R. Eliezer sagte: אין טומאה למשקין כל עיקר, Flüssigkeit hat überhaupt keine Unreinheit; und siehe die dort angeführten Baraithas und Erörterungen.

[1] Ebenso unrichtig ist es, daß der Jude den Heiden als unrein angesehen hat und den Verkehr mit ihm als verunreinigend und daß die Häuser der Heiden, ja alle von ihm herrührenden Gegenstände als unrein betrachtet wurden (Schürer II 69 ff.). Daß dieses ausschließlich für den Juden gilt, der den Tempel in Jerusalem besuchen oder an einer Opferhandlung teilnehmen will, sonst aber nicht, das zeigt die einzige Belegstelle aus Joh. 18, 28 unmißverständlich. Und auch die wenigen, Tatsachen und Vorfälle berichtenden Belegstellen über die Verunreinigung durch den Speichel eines Heiden in b. Jomâ 47ª, Toß. IV 20, jer. I 38ᵈ 8 bestätigen dieses. Denn da wird der Hohepriester am Vorabend des Versöhnungstages in Jerusalem von einem arabischen König beim Sprechen angespieen und dadurch für den Opferdienst am Versöhnungstage untauglich gemacht. Und die Mischna Šekal. VIII 1, die vom Speichel auf den Straßen Jerusalems handelt und den auf dem oberen Markte bemerkten für unrein erklärt, begründet dieses damit, daß der Speichel als von Samenflüssigen — nach einer anderen Erklärung von Heiden — herrührend angenommen wird. Aber hier ist nur von Jerusalem die Rede, denn nur hier hat die Verunreinigung praktische Folgen. Selbst das hinsichtlich der Absonderung von den Heiden äußerst strenge Jubiläenbuch weiß hierüber nicht mehr als das folgende zu sagen (22, 16): Trenne dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen. Und vom Essen allein sprechen alle Nachrichten der Griechen und Römer von den Juden; keine weiß etwas von der angeblichen Unreinheit im täglichen Verkehre.

[2] אוציא את ישראל שאינן מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה ולא אוציא את הכהנים שהן מוזהרין על אבות הטומאה כל ימות השנה.

Priester nicht auszunehmen, da sie nach Lev. 21, 1 ff. verpflichtet sind, sich zu jeder Zeit vor den Quellen der Verunreinigung in Acht zu nehmen. Ebenso in Sifrâ zu Lev. 11, 8 p. 49^{a} 8 (b. Roš haŠanâ 16^{b}),[1] wo hinzugefügt wird, daß vom Nichtpriester die Fernhaltung von den Quellen der Verunreinigung nur für die Wallfahrtsfeste gefordert wird.[2] Gilt dieses für die Quellen der Verunreinigung, um so mehr für Verunreinigungen geringeren Grades. Die Priester allein beobachteten die levitischen Reinheitsgesetze und wuschen sich vor dem Genusse ihrer Hebe, die heiligen Charakter hatte, die Hände. Hierfür ist Sifrê Num. 116 p. 36^{b} sehr lehrreich;[3] denn es wird hier aus der

---

[1] ובנבלתם לא תגעו, יכול יהו ישראל מוזהרים על מגע נבלות, תלמוד לומר אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו, הכהנים אין מיטמאים למתים, ישראל מיטמאים למתים, אחרים אומרים, ... הא מה אני מקיים ובנבלתם לא תגעו, לא תגעו ברגל. Vgl. auch Sifrâ 49^{a} 10: ובנבלתם לא תגעו, יכול אם נוגע אדם בנבלה ילקה את הארבעים, תלמוד לומר ולאלה תטמאו. אי לאלה תטמאו יכול אם ראה אדם את הנבלה ילך ויטמא בה, תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו, הא כיצד הוי אומר רשות.

[2] Dieses wird in sehr lehrreicher Weise von den Vorschriften in der Mischna Šekal. I 1 bestätigt: „Am 1. Adar fordert man zur Ablieferung der Šekel und zur Beseitigung der verbotenen gemischten Pflanzungen auf; am 15. Adar liest man die Estherrolle in den Städten und bessert die Straßen, die Plätze und die Tauchbäder aus und trägt Sorge für die Instandsetzung anderer öffentlicher Einrichtungen; man bezeichnet die Grabstätten und zieht aus wegen der gemischten Pflanzungen". Ausführlicher und klarer stellt dieses Toß. Šekalim I 1—5, Moëd kat. 6^{a} dar: Am 15. Adar ziehen die Sendboten des Bêth-din aus und bessern die Straßen und Plätze aus, die vom Regen gelitten haben; es geschieht dieses jetzt vor der Wallfahrtszeit, damit die Straßen für die folgenden drei Wallfahrtsfeste instand gesetzt seien. (2) Am 15. Adar ziehen die Sendboten des Bêth-din aus und setzen alle Arten von Zisternen, Tauchbädern und Wasserleitungen instand; jedes Tauchbad, das das vorgeschriebene Maß von 40 Se'â Wasser hat, darf durch ein beliebiges Maß beliebigen Wassers ergänzt werden; das aber die 40 Se'â nicht hat, wird vorerst durch Zuleitung auf das vorgeschriebene Maß ergänzt, damit dann anderes Wasser nachgefüllt werden könne. (4) Am 15. Adar ziehen die Sendboten des Bêth-din aus und bezeichnen die Stellen der Unreinheit, damit das Publikum durch diese nicht zu Übertretungen veranlaßt werde, usw. Zwei Punkte der levitischen Unreinheit sind es, die hier beachtet werden müssen: die Bezeichnung der Stellen, wo Tote begraben sind, welche aus Rücksicht auf das herannahende Wallfahrtsfest gefordert wird; denn wenn Wallfahrer auf Gräber treten, ohne es zu wissen, begehen sie unbewußt Sünden. Und dann die Instandsetzung der Tauchbäder, die gleichfalls für die zur Wallfahrt sich Rüstenden notwendig ist, da diese nur nach erfolgter Reinigung von jeder Art levitischer Unreinheit nach Jerusalem ziehen dürfen; hierzu aber ist das Tauchbad unentbehrlich.

[3] עבודת מתנה אתן את כהונתכם, לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, מה עבודת מקדש במקדש מקדש ידיו ואחר כך עובד אף אכילת קודש בגבולים מקדש ידיו ואחר כך אוכל . . . . אי מה להלן ידיו ורגליו אף כאן ידיו ורגליו. אמרת, מקום שצריך ידיו ורגליו מקדש ידיו ורגליו, מקום

Verpflichtung des Priesters, sich zum Opferdienste die Hände zu waschen, die gleiche Pflicht auch vor dem Genusse von Geweihtem außerhalb des Heiligtums abgeleitet und die Ableitung schließt mit den Worten: „Es ergibt sich somit, daß wir das Händewaschen als Pflicht aus der Thora selbst gewinnen.” Damit ist natürlich nur das der Priester gemeint, von dem allein die ganze Erörterung spricht.[1]

---

[1] שאין צריך אלא ידיו אינו מקדש אלא ידיו. נמצינו למדים נטילת ידים מן התורה. Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 754: עבודת מתנה, מקיש עבודת מתנה לכהונתכם, מה זו בנטילת ידים אף זו בנטילת ידים . . .

Hiernach ist auch Ḥagigâ II 5: נוטלין לידים לחולין ולמעשר ולתרומה, ולקודש מטבילין, ולחטאת אם נטמאו ידיו נטמא גופו, „Man wäscht die Hände zu Gewöhnlichem, zum Zehnten und zur Priesterhebe, aber zu Opfern muß man sie ganz untertauchen; und bei der Reinigungsasche ist der ganze Körper unrein, wenn nur die Hände verunreinigt wurden, (d. h. man muß ein Bad nehmen)”, auf den Priester allein zu beziehen, der allein mit Priesterhebe, Opfern und Reinigungsasche zu tun hat. Im Hause des Priesters gibt es natürlich auch nichtgeweihte, gewöhnliche Speisen, die er aber aus Rücksicht auf die in seinem Hause herrschende Reinheit in levitischer Reinheit zubereiten und genießen muß; nur der hier genannte Zehnt macht Schwierigkeiten. Ebenso verhält es sich in der nächsten Mischna in Ḥagigâ II 6: הטובל לחולין והוחזק לחולין אסור למעשר. טבל למעשר והוחזק למעשר אסור לתרומה, טבל לתרומה והוחזק לתרומה אסור לקודש, טבל לקודש והוחזק לקודש אסור להטאת, wo in der ununterbrochenen, aufsteigenden Reihe der Reinheitsgrade vorausgesetzt wird, daß derselbe Mann, der sich zum Genusse gewöhnlicher Speise gereinigt hat, dann aber Zehnt essen will, und der für den Zehnten gereinigt ist und Priesterhebe essen möchte, derselbe ist, d. h. ein Priester; aber der die Reihe störende Zehnt findet sich auch hier. Dasselbe ist jedoch sonderbarerweise in einer Anzahl von Stellen der Fall, wo priesterliche Abgaben zusammengestellt sind. Zunächst in der Baraitha in b. Jebam. 74[b] oben: תא שמע, נשתיירו בו ציצין המעכבין את המילה הרי זה אינו אוכל לא בתרומה ולא בפסח ולא בקדשים ולא במעשר, wo der Talmud ohne ausreichenden Grund in מעשר den ersten Zehnten sieht. Daselbst: תא שמע אונן אסור במעשר ומותר בתרומה ובפרה. טבול יום אסור בתרומה ומותר בפרה ובמעשר. מחוסר כפורים אסור בפרה ומותר בתרומה ובמעשר, Ein Priester, der einen nahen Verwandten verloren, ihn aber noch nicht bestattet hat, darf den Zehnten nicht essen, dagegen ist ihm Priesterhebe gestattet und er darf sich mit der roten Kuh befassen; ein Priester, der nach seinem Reinigungsbade noch den Sonnenuntergang abzuwarten hat, darf Priesterhebe nicht essen, dagegen darf er mit der roten Kuh sich befassen und Zehnt essen; der Priester, der schon ganz rein ist, aber das vorgeschriebene Opfer noch nicht dargebracht hat, darf sich mit der roten Kuh nicht befassen, aber darf Priesterhebe und Zehnt essen. Nega'im XIV 3: טבול יום אוכל במעשר, העריב שמשו אוכל בתרומה, הביא כפרתו אוכל בקדשים, (vgl. auch Jebam. 75[a]: במים יובא וטמא עד הערב וטהר. הניא וטמא, יכול לכל, תלמוד לומר וטהר, אי וטהר יכול לכל, תלמוד לומר וטמא, הא כיצד, כאן למעשר כאן לתרומה, wofür Sifrâ zu Lev. 11, 32, p. 53[c] hat: הא כיצד, טהור לחולין מבעוד יום ולתרומה משתחשך, woraus klar hervorgeht, daß beim Zehnten dieselbe Person gemeint ist, wie bei der Priesterhebe. der Priester). Sifrâ zu Lev. 22, 4 p. 96[c]: אוכלים הן ישראל במעשר טבולי יום, אהרן ובניו מנין, ודין הוא, ומה ישראל שאינן אוכלים בתרומה במעורבי שמש הרי הן אוכלים במעשר טבולי יום, אהרן ובניו שהם אוכלים בתרומה במעורבי שמש אינו

Hierher gehört auch die Baraitha in b. Ḥullin 106[ab]: Das Waschen der Hände für gewöhnliche Speisen hat bis zum Gelenk zu erfolgen,

---

דין שיאכלו טבולי יום. יצאו ישראל מן הכתוב ואהרן ובניו מקל וחומר, Kidduš. II 10: המקדש בתרומות ובמעשרות ובמתנות ובמי חטאת ובאפר חטאת הרי זו מקודשת ואפילו ישראל, womit II 6 zu vergleichen ist: המקדש בחלקו בין קדשי קדשים בין קדשים קלים אינה מקודשת, במעשר שני בין שוגג בין מזיד לא קידש, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג לא קידש, במזיד קידש, ובהקדש במזיד קדש ובשוגג לא קדש דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג קידש במזיד לא קדש. (Vgl. die Lesearten in der Cambridger Mischna.) In beiden Sätzen kann nur ein Priester gemeint sein und im zweiten ist der zweite Zehnt ausdrücklich genannt, im ersten מעשרות. Ferner ist die Zusammenstellung des Zehnten mit den Erstlingen zu beachten in Bikkur. II 1. 2, auf die auch der Talmud in b. Ḥagigâ 18[b] hinweist: התרומה והביכורים חייבין עליהם מיתה וחומש ואסורין לזרים והן נכסי כהן ועולין באחד ומאה וטעונין רחיצת ידים והערב שמש, הרי אלו בתרומה ובכורים מה שאין כן במעשר. יש במעשר ובביכורים מה שאין כן בתרומה, שהמעשר והבכורים טעונין הבאת מקום וטעונין ודוי, ואסורין לאונן, ורבי שמעון מתיר. וחייבין בביעור ורבי שמעון פוטר, wo die Unterschiede zwischen der Priesterhebe, den dem Priester gehörenden Erstlingen und dem Zehnten festgestellt werden und man den sicheren Eindruck gewinnt, daß auch der Zehnt dem Priester gehört. Und wie hier die Entstehungszeit des Satzes durch die Namen der Lehrer feststeht, so auch in Parâ XI 4: כל הטעון ביאת מים מדברי תורה מטמא את הקודש ואת התרומה ואת החולין ואת המעשר ואסור על ביאת המקדש... דברי רבי מאיר, והכמים אומרים פוסל בקדש ובתרומה ומותר בחולין ובמעשר. (5) כל הטעון ביאת מים מדברי סופרים מטמא את הקדש ופוסל את התרומה ומותר בחולין ובמעשר דברי רבי מאיר. והכמים אוסרין במעשר, wo die Namen R. Meirs und seines als die Weisen angeführten Kollegen nach Ušâ führen. (Vgl. noch Sifrâ p. 58[d], b. Jebam. 75[a]: בכל קודש לא תגע, יכול אף מן המעשר, תלמוד לומר ואל המקדש לא תבוא, מה מקדש שיש בו נטילת נשמה, אף קודש שיש בו נטילת נשמה, יצא המעשר, und Sifrê zuttâ in Jalkut Num. 697: לפי שנאמר בכל קודש לא תגע יכול אף במעשר תלמוד לומר ואל המקדש לא תבוא... ולמה מעטת המעשר, מפני שהוא נאכל בטבול יום). In allen diesen Stellen könnte man an den ersten Zehnten denken, der nach R. Eleazar b. ʿAzarja in Jebam. 86[ab] dem Priester gehört und, wie der dort erzählte Vorfall mit diesem Lehrer zeigt, auch im Leben an Priester abgeliefert wurde. Dieses dürfte die ältere Praxis der Schammaiten darstellen, gegen die R. Akiba kämpft, um die Leviten in die ihnen in Num. 18, 21 eingeräumten Rechte wieder einzusetzen. (Allerdings ohne Erfolg, denn noch Simon b. Eleazar in Kethub. 26[a], nach jer. II 26[d], 1 R. Simon b. Gamaliel, sagt in der Baraitha: כשם שהתרומה חזקה לכהונה כך מעשר ראשון חזקה לכהונה, Wie das Essen der Priesterhebe ein Beweis für den ahronidischen Ursprung eines Mannes ist, so auch der Genuß des Levitenzehnten. Und in jer. Maʿaßer šeni V 56[b], 43 wird erzählt: ביומוי דרבי יהושע בן לוי בקשו להימנות שלא ליתן מעשר לכהונה. אמרין מאן יעול, רבי יהושע בן לוי דהוא מסייע ללואי. עאל וסייע לכהני, In den Tagen des R. Josua b. Levi wollte man durch Abstimmung beschließen, den ersten Zehnten nicht mehr den Ahroniden zu geben; man fragte: Wer wird diesen Antrag vertreten? R. Josua b. Levi, der die Leviten unterstützt. Er trat vor, aber sprach im Interesse der Priester). Daß oben nicht dieser Zehnt gemeint ist, erhellt schon aus Bikkur. II 1, wo für den nicht näher bestimmten, neben der Priesterhebe stehenden Zehnten die Forderung erwähnt wird, daß derselbe nach Jerusalem gebracht werden müsse; dieses aber trifft nur beim zweiten Zehnten zu. Und in der Tat finden wir in jer. Maʿaßer šeni V 56[d], 46: R. Josua b. Levi sagt: Der nach Jerusalem gebrachte zweite Zehnt wurde in drei

für Priesterhebe bis zum nächsten Gelenk; das Waschen der Hände und Füße im Heiligtum bis zum folgenden Gelenk.[1] Auch diese Vorschrift ist an diejenigen gerichtet, die sowohl Gewöhnliches, als auch Priesterhebe essen und für beide die Hände waschen.[2] Wie wir bereits gesehen, betrachteten die Ahroniden das Essen ihrer Priesterhebe auch nach der Zerstörung des Heiligtums als eine Art von Opferdienst, wie dieses R. Tarfon dem R. Gamaliel auseinandersetzte.[3] Und dazu stimmt auch die Vorschrift betreffs der Teighebe und der Fruchthebe des Ahroniden, wie die gleichlautende über die Priester-

Teile geteilt, der eine wurde den bekannten Priestern und Leviten gegeben, der zweite kam in das Magazin, den dritten bekamen die Armen und חברים in Jerusalem. Wir werden daher Stellen, die vom Händewaschen und levitischer Reinheit in Verbindung mit dem zweiten Zehnten sprechen, solange nicht ein ausdrücklicher Beweis dagegen zeugt, auf die Ahroniden beziehen; so in Toß. Niddâ IX 18 (oben S. 103) und im Berichte Abba Sauls in b. Šebuʿôth 15ᵃ über den Ḥaber und Amhaareṣ auf dem Ölberge (oben S. 21, 1).

[1] תנו רבנן נטילת ידים לחולין עד הפרק, לתרומה עד הפרק, קידוש ידים ורגלים במקדש עד הפרק, וכל דבר שחוצץ בטבילה בגוף חוצץ בנטילת ידים לחולין ובקידוש ידים ורגלים במקדש

[2] Bemerkenswert sind auch die eigentlichen Vorschriften über das Händewaschen in Jadaj. II 1: נטל לידו אחת משטיפה אחת ידו טהורה. לשני ידיו משטיפה אחת רבי מאיר מטמא עד שיטול מרביעית. נפל ככר של תרומה טהור, רבי יוסי מטמא. (2) נטל את הראשונים למקום אחד ואת השניים למקום אחר, ונפל ככר של תרומה על הראשונים טמא ועל השניים טהור. נטל את הראשונים ואת השניים למקום אחד ונפל ככר של תרומה טמא (vgl. auch einen weiteren Fall in Toß. Jadaj. II 5. 6), wo in Verbindung mit den einzelnen unzureichenden Waschungen der Fall erörtert wird, wenn auf die Stelle, wohin das auf die Hände gegossene Wasser geflossen ist, ein Brotlaib aus Priesterhebe gefallen ist; es muß sonach von einem Ahroniden die Rede sein. Die Urheber dieser Sätze sind nach Toß. Jadaj. I 3 R. Meir und R. Joßê. Daß vom Waschen der Hände für die Priesterhebe gesprochen wird, zeigt auch Maimonides mit anderen Gründen. In Toß. Jadaj. I 15—18 ist das Händewaschen für die Zubereitung levitisch reiner Speisen behandelt. Da dabei von תלויות und von zu verbrennenden Speisen gesprochen wird, Eigenschaften, die sonst nur bei Priesterhebe vorkommen, ist es klar. daß auch hier die Speisen eines Priesters gemeint sind. Vgl. auch die Baraitha in b. Hagigâ 18ᵇ unten: תנו רבנן הנוטל ידיו, נתכוין ידיו טהורות, לא נתכוין ידיו טמאות. וכן המטביל ידיו, נתכוין ידיו טהורות, לא נתכוין ידיו טמאות. והתניא בין נתכון בין לא נתכוין ידיו טהורות, wo erst vom Waschen der Hände, dann vom Untertauchen derselben die Rede ist und ein Streit darüber mitgeteilt wird, ob auch der Gedanke an den Zweck des Waschens oder Untertauchens bei denselben erforderlich ist. Nun ist nach der Mischna Hagigâ II 6 das Untertauchen der Hände nur zum Genusse der Opfer vorgeschrieben; also ist auch hier von Priestern die Rede.

[3] Sifrê Num. 116, b. Peßaḥ 72ᵇ: וכבר נשתהה רבי טרפון לבוא לבית המדרש. אמר לו רבן גמליאל מה ראית להשתהות. אמר לו שהייתי עובד. אמר לו, הלא כל דבריך תימה וכי יש עבודה עכשיו. אמר לו הרי הוא אומר, עבודה מתנה אתן את כהונתכם לעשות אכילת קדשים בגבולים כעבודת מקדש במקדש, vgl. oben S. 88.

hebe und die Fruchterstlinge in Bikkur. II 1, die das Waschen der Hände vor dem Genusse derselben fordert.[1]

9. Wir finden aber auch, daß einige Lehrer ihr Brot, dem naturgemäß keinerlei Weihe und Heiligkeit anhaftete, mit Beobachtung der levitischen Reinheit aßen und sich des Genusses von Speisen enthielten, die levitisch auch nur möglicherweise verunreinigt waren. Aber es sind diese so seltene Ausnahmen, daß die talmudischen Quellen die Namen dieser Lehrer aufzählen; und man kann nicht einmal davon sprechen, daß die Gelehrten im allgemeinen die levitische Reinheit beobachtet hätten. Wird doch auch besonders erzählt, daß die Hülle des Priesters Joßê b. Joëzer, der noch dabei als Strengfrommer unter den Priestern bezeichnet wird, den levitischen Reinheitsgrad der Priesterhebe hatte und zum Genusse von Opfern nicht zu verwenden war, weil sie für diese als unrein galt (Ḥagigâ II 7)![2] Aber daß der Levite Joḥanan b. Gudgedâ während seines ganzen Lebens alles in der Reinheit der Opfer aß, so daß seine levitische Reinheit nur von der höchsten, für die Reinigungsasche erforderlichen übertroffen wurde, ist schon bemerkenswert. Dieses könnte jedoch daraus erklärt werden, daß er im Heiligtum in Jerusalem Torhüterdienste leistete (Sifrê Num. 116 p. 36[a], b. ʿArakh. 11[b], Toß. Šekal. II 14) und sich für den Verkehr auf dem Tempelberge durch strengste Reinheitsbeobachtung würdig erweisen wollte.[3] Seine Söhne, die

---

[1] Ḥallâ I 9: החלה והתרומה חייבין עליה מיתה וחומש ואסורין לזרים והם נכסי כהן ועולין באחד ומאה וטעונין רחיצת ידים והערב שמש ואין ניטלין מן הטהור על הטמא אלא מן המוקף ומן הדבר הגמור (Auffallend ist der Ausdruck רחיצת ידים für das sonst gebräuchliche נטילת ידים; er ist biblisch, dieser rabbinisch.) So ermahnt auch in den Testamenten der XII Patriarchen (Testam. Levi 9) der Stammvater Jakob seinen Sohn Levi, den er zum Priester weiht, daß derselbe vor der Darbringung des Opfers und wieder vor dessen Genuß sich die Hände wasche, vgl. Geiger in Jüd. Zeitschrift VII 124. Daß sich nur Priester die Hände zum Essen wuschen, könnte auch aus Toß. Kethub. II 3 geschlossen werden: במקום שאין שם עורדין מעלין לכהונה על פי עד אחד. איזהו ערעור. אמרו היאך קפץ פלוני לכהונה שלא נטל כפיו ושלא נשא כפיו מימיו אין זה ערעור. Das Händewaschen und der Priestersegen sind die den Ahroniden kennzeichnenden Handlungen, und Geiger (a. a. O.) betont dieses mit Recht; doch hat die Ausgabe Zuckermandels נטל חלקו, vgl. auch N. Brüll in Bêth-Talmud II 369, 3.

[2] Nach Jakob Levy in אוצר נחמד 1860 III 83 soll Joßê b. Joëzer hiermit als Essäer gekennzeichnet sein, vgl. Frankel in Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums 1846, 454 und Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1853 II 33; dagegen Herzfeld in Geschichte des Volkes Jisrael II 1857, 391.

[3] Hierfür könnte die Meldung des Josephus (Antiquit. XIX 7, 3) von Agrippa I angeführt werden: *Καὶ τὰ πάτρια καθαρῶς ἐτήρει. Διὰ πάσης γοῦν αὐτὸν ἦγεν ἁγνείας, οὐδὲ ἡμέρα τις παρώδευεν αὐτῷ χηρεύουσα θυσίας*, falls sie

taubstumm waren (jer. Terum. I 40ᵇ 24, Toß. I 1, b. Ḥagigâ 3ᵃ), betätigten sich, wie R. Jehuda berichtet, bei den in Jerusalem in levitischer Reinheit bereiteten Lebensmitteln. Ferner erzählt R. Eleazar b. Ṣadok in einer Baraitha in Jebam. 15ᵇ (Toß. Sukkâ II 3, ʿEduj. II 2) folgendes: „Als ich bei R. Joḥanan b. החורנית lernte, sah ich einmal, im Jahre der Dürre, daß er trockenes Brot mit Salz aß. Als ich dieses meinem Vater meldete, beauftragte er mich, meinem Lehrer Oliven zu bringen. Als ich mit den Oliven hinkam, bemerkte R. Joḥanan, daß diese feucht waren, und sagte, daß er Oliven nicht esse. Ich berichtete es meinem Vater, der mich dem R. Joḥanan sagen hieß, daß das Gefäß der Oliven durchlöchert sei, nur sei das Loch durch Olivenhefe verstopft worden.[1] Obwohl er ein Jünger der Schammaiten war, richtete er sich in allem nur nach den Hilleliten".[2] Die Toßiftha fügt noch hinzu, daß Joḥanan seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit aß. Hiernach durfte ein Lehrer, der an seinen Speisen das levitische Reinheitsgesetz beobachtete, nicht nur eine tatsächlich verunreinigte Olive nicht essen, sondern auch eine solche nicht, die für levitische Verunreinigung bloß empfänglich und vor Verunreinigung nicht direkt behütet worden war. Da R. Ṣadok gleich errät, warum R. Joḥanan die Oliven nicht annahm, muß er gewußt haben, daß nicht nur Priester, wie er selbst, sondern auch Nichtpriester diese Vorschriften beobachteten. Allerdings wissen wir nicht, ob R. Joḥanan nicht Priester war. Nach Toß. Ḥagigâ III 2 hat R. Gamaliel seine Lebensmittel in levitischer Reinheit genossen[3] und

---

besagt, daß er sich in levitischer Reinheit erhielt, weil er täglich in das Heiligtum ging, vgl. Lerner in Berliner-Hoffmanns Magazin 1883 X 141.

[1] ʿEduj. IV 6 lehrt: Ein Faß mit gerollten Oliven braucht nach den Schammaiten nicht durchlöchert zu sein, damit der aus den Oliven dringende Saft diese für Verunreinigung nicht empfänglich mache; nach den Hilleliten muß das Gefäß durchlöchert sein. Doch geben diese zu, daß, wenn das vorhandene Loch durch Hefe verstopft ist, die austretenden Säfte die Oliven trotzdem nicht für Verunreinigung empfänglich machen. Aus diesem Streite und dem im Texte mitgeteilten Vorfall ist ersichtlich, wie weit die Lehrhäuser in Jerusalem das levitische Reinheitsgesetz bereits entwickelt hatten. Aber der Streit der beiden Schulen und die hier sich offenbarende Unsicherheit in der Beobachtung der Vorschrift zeigen, daß diese neu war und nur die strengfrommen Lehrer sie beobachteten.

[2] Daß nicht Ṣadok, sondern Joḥanan der Schammaite war, betont Geiger (Jüd. Zeitschrift 1867, V 268) mit Recht, indem er auf Sukkâ II 7 verweist, wo Joḥanan von den führenden Lehrern unter den Schammaiten deshalb getadelt wird, weil er einer Entscheidung der Hilleliten gefolgt ist. Zur Sache selbst vgl. Schwarz, Controversen der Schammaiten 49.

[3] היה אוכל עַל טהרת הולין כל ימיו; der Ausdruck ist sehr eigentümlich und setzt voraus, daß auch gewöhnliche Lebensmittel einen festen Grad der

sein Gewand hatte den Reinheitsgrad der Priesterhebe; und nach III 3 hat der Proselyt Akylas während seines ganzen Lebens seine Lebensmittel im Reinheitsgrade der Opfer gegessen und auch seine Kleider hatten diesen Grad levitischer Reinheit. Und Toß. Kelim 3 II 4 berichtet: „Der Koch des Proselyten Akylas brachte sein Brot vor R. Gamaliel, als bei diesem 85 Lehrer anwesend waren; R. Gamaliel nahm den (vom genannten Koche mitgebrachten, den Gegenstand des levitischen Reinheitszweifels bildenden) Löffel, sah ihn an und gab ihn dem Nachbar. Als keiner der Lehrer ein Wort sagte, nahm R. Gamaliel einen Faden aus dem Oberkleide des ihm zunächst sitzenden Jüngers, maß damit den Löffel und, da er fand, daß derselbe etwas ausgehöhlt war, erklärte er ihn für levitische Verunreinigung für empfänglich". Es handelte sich um den Löffel, mit dem der Teig zum Brote gemischt und angerührt worden war; derselbe wurde durch etwas verunreinigt, vielleicht durch eine Menstruierende, und es lag die Frage vor, ob der Löffel, der gar nicht als Gerät bezeichnet werden konnte, weil er nichts faßte, überhaupt für Verunreinigung empfänglich sei. Hieraus erhellt gleichfalls, daß Akylas, wahrscheinlich nach dem Beispiele strengfrommer Lehrer, etwa des R. Gamaliel, mit dem er viel verkehrte, das levitische Reinheitsgesetz beobachtete.

In b. Sabb. 127[b] erzählt eine Baraitha: „Einmal hatten die Weisen bei einer Matrone, bei der alle Großen der Stadt sich einfanden, eine Angelegenheit zu erledigen und betrauten damit den R. Josua, der sich, von seinen Jüngern begleitet, hinbegab. An der Türe der Matrone angelangt, legte er in einer Entfernung von vier Ellen seine Tefillin ab, trat allein ins Haus und schloß die Türe hinter sich zu. Als er wieder herauskam, nahm er ein Tauchbad und trug erst dann seinen Jüngern vor. Als er sie fragte, was sie sich wohl dachten, als er seine Tefillin ablegte, antworteten sie: Wir meinten, du wollest nicht, daß heilige Dinge an einen Ort der Unreinheit gelangen. Und als ich die Türe hinter mir schloß, was dachtet ihr da? Daß du eine wichtige politische Angelegenheit zu besprechen hättest. Und als ich das Tauchbad nahm? Vielleicht ist aus dem Munde der Matrone ein Speichelstrahl auf deine Kleider

---

levitischen Reinheit hatten, den R. Gamaliel beobachtete. Da ihn Nichtpriester sich erst aneigneten, ist er natürlich, wie die höheren Reinheitsgrade, welche Nichtpriester anstrebten, bei den Priestern ursprünglich. Diese aßen, wie schon öfter betont wurde, auch ihre nichtgeweihten Lebensmittel in levitischer Reinheit, um ihrem ganzen Hause den für die Priesterhebe erforderlichen Grad der Reinheit zu erhalten.

gefallen. R. Josua sagte hierauf: Wahrlich, ihr habt richtig vermutet." Wir sehen hier, daß der Levite R. Josua wegen der levitischen Verunreinigung seiner Kleider durch den Speichel einer Heidin ein Tauchbad nimmt; ein Vorgehen, das sonst nur bei einem diensttuenden Priester wahrzunehmen ist. Denn eine Baraitha in Niddâ 33[b], Toß. V 3 berichtet: „Als ein Sadducäer mit einem Hohenpriester sprach und sein Speichel auf die Kleider des Hohenpriesters fiel, sah sich dieser als verunreinigt an, weil ihm der Sadducäer wegen seines ehelichen Umganges für von einer Menstruierenden verunreinigt galt. Aber seine Frau erklärte ihm, daß die Frauen der Sadducäer die Pharisäer fürchten und an die Weisen sich mit Fragen wegen ihrer Periode wenden." Und ebenso meldet eine Baraitha in Jomâ 47[a] (jer. I 38[d] 8, Toß. IV 20): Man erzählt vom Hohenpriester Ismael b. Kamḥith, daß er einmal auf der Straße mit einem (jer. und Toß. König der) Araber sprach und dabei ein Strahl von Speichel auf seine Kleider fiel, so daß sein Bruder Ješebhabh an seiner statt (am Versöhnungstage) amtieren mußte. Hiernach hat R. Josua nach der Tempelzerstörung dieselbe levitische Reinheit beobachtet, die der Hohepriester für den Opferdienst benötigte. Er kann dieses, wie Gamaliel II. und Akylas, aus Frömmigkeit getan haben; vielleicht hat er nur etwas aus der Tempelzeit, als er als levitischer Sänger im Heiligtum wirkte (Sifrê Num. 116, 36[a], b. ʿArakh. 11[b]) und aus Rücksicht auf seinen Dienst, wie sein Kollege Joḥanan b. Gudgedâ, die levitische Reinheit beobachtete, auch später noch beibehalten, weil er sie bei R. Gamaliel wahren sah. Justin Martyr (Dialogus c. Tryphone I 46) läßt den Juden Trypho Gesetze anführen, die man auch nach der Zerstörung des Heiligtums beobachten könne: Sabbathfeier, Beschneidung, Beobachtung der monatlichen Reinigung, das Baden desjenigen, der einen der Gegenstände berührt hat, die von Moses verboten wurden, und der den Beischlaf vollzogen hat. Justin muß sonach gesehen haben, daß die Juden seiner Zeit nach der Berührung von Unreinem badeten;[1] es kann aber sein, daß er

[1] In b. Synhedr. 5[b], jer. Šebiʿith VI 36[bc] wird in einer Baraitha erzählt: Rabbi kam in einen Ort (jer.: nach Akkô) und bemerkte, wie Leute ihren Teig mit Nichtbeobachtung der levitischen Reinheitsgesetze kneteten. Als er sie darüber zur Rede stellte, entgegneten sie: Es kam ein Lehrer hierher und belehrte uns in einer Entscheidung, daß Sumpfwasser für Verunreinigung nicht empfänglich macht. In Wahrheit war Eierwasser gemeint, sie hatten aber für ביצים verstanden בצעים. Dieses würde zeigen, daß Rabbi um 200 von jedermann erwartete, daß er beim Kneten seines Teiges die levitische Reinheit beobachte. In Wirklichkeit aber sollte jeder Teig, wie wir bereits gesehen haben, wegen der aus ihm auszuscheidenden Priesterhebe allein und

dieses bloß aus dem Bibeltexte ermittelte, ohne sich auf Beobachtungen gestützt zu haben. R. Ḥijjâ um 200 beauftragt seinen Neffen Rabh (jer. Sabb. I 3c 6),[1] er solle, wenn er könne, seine Lebensmittel während des ganzen Jahres in levitischer Reinheit essen; wenn dieses aber nicht ginge, dann wenigstens sieben Tage im Jahre (zwischen dem Neujahrs- und dem Versöhnungstage).[2] Hieraus erhellt, daß sich selbst Lehrer um 220 noch nicht allgemein verpflichtet fühlten, das levitische Reinheitsgesetz beim Essen zu beobachten, und sich auf die Beobachtung durch wenige Tage im Jahre beschränkten.[3] In jer. Dammai II 23a 4 sagt R. Simon b. Lakiš, als er

---

nicht wegen der Beobachtung der levitischen Reinheit des Bauers in Reinheit geknetet und gehandhabt werden.

[1] Abraham b. Nathan im המנהיג ed. Berlin 51b führt diese Talmudstelle abweichend von unserem Texte an: ובפרק קמא דשבת ירושלמי רבי חייא רבה מיפקד לרב נחמן, את יכול למיכל כל שתא חולין בטהרה אכול ואי לא, תהא אכיל שבעה יומין מן שתא R. Ḥijjâ der Große beauftragte den R. Naḥman. Der Name Naḥman neben R. Ḥijjâ führt sicher auf R. Ḥijjâ b. 'Abbâ, der einen Sohn namens R. Neḥemia hatte (Frankel מבוא 116b); רבה ist offenbar aus בר אבא geworden. Vgl. weitere Varianten bei Ratner in אהבת ציון zu שבת p. 14, wo auch aus R. Zeraḥjâs מאור R. Ḥijjâ b. 'Abbâ angeführt wird. Ist diese Überlieferung die richtige, so ist für die Beobachtung des levitischen Reinheitsgesetzes nur erwiesen, daß die Ahroniden — denn R. Ḥijjâ b. 'Abbâ gehörte zu diesen — sich bestrebten, eine Woche im Jahre der alten Pflicht auch hierin zu entsprechen. In Peßikthâ rab. XV 68a erörtert R. Ḥijjâ b. 'Abbâ die schon von den Tannaiten in Toß. Berakh. IV 18 berührte Frage, wodurch sich Saul der Königswürde wert erwies und dessen, daß er bald nach seiner Salbung die Herrschaft auch antreten durfte; er nennt vier Gründe, worunter der eine שהיה אוכל חולין בטהרה ist, daß Saul gewöhnliche Speisen in levitischer Reinheit aß. In Midraš ψ 7, 2: שאול היה אוכל חולין בטהרה שנאמר וירם הטבח את השוק והעליה, רבי יוחנן אמר השוק והאליה. רבי אלעזר אמר השוק והחזה שעליה, מלמד שהיה אוכל חולין בטהרה ebenso Num. rab. 11, 3. Aber gerade der Umstand, daß dieses als eine so besondere Leistung hervorgehoben wird, zeigt, wie selten es im Leben war. Jalkut Makhiri zu ψ 7, 3 hat für R. Eleazar רבי שמעון בן לקיש und חולין. R. Simon b. Lakiš sagt im Namen des Patriarchen R. Jehuda II: Wer von einem Amhaareṣ Fischsaft kauft, tauche diesen bis zum Spiegel in ein Tauchbad, wodurch der Saft levitisch rein wird (Bekhor. 22b). Dieses spricht für die Beobachtung levitischer Reinheit um 240.

[2] In Ḥullin 107ab wird erzählt, daß Rabh mit umhüllten Händen aß, und Samuel, der ihn dabei traf, ihm sagte: Man gestattete den Priesterhebe Essenden, sich beim Essen die Hände zu umwickeln, aber nicht denen, die levitisch reine Speisen essen. Rabh hat sonach in Babylonien seine Speisen in levitischer Reinheit genossen, was er ohne Zweifel in Palästina beobachtet hatte. Hier wird dasselbe von R. 'Ammi und R. 'Assi erzählt, die allerdings Ahroniden waren. Vgl. jer. Berakh. VIII 12a 39—41.

[3] In Toß. ʿAbodâ zarâ VIII 3, b. 75a behandeln die Lehrer von Ušâ, R. Simon b. Gamaliel und R. Joßê die Frage, wie Wein- und Ölpressen, die

zu den Angehörigen des Hauses von R. Jannai kam, — von denen man übrigens erwarten würde, daß sie das Haus des Ahroniden in levitischer Reinheit führten, — und die Frauen vor ihm flohen, damit sie ihn durch Berührung nicht verunreinigen: Ich gehe zu euch ins Haus, ich bin ein Amhaareṣ hinsichtlich der levitisch reinen Lebensmittel. Vom Patriarchen R. Gamaliel III erzählt R. Joḥanan, daß er sein Brot in levitischer Reinheit aß (b. Ḥullin 106[a]); und um 300 erwähnt ʻUllâ (b. Ḥagigâ 25[a]): Die Lehrer in Galiläa beobachten die levitische Reinheit.[1] Aber alle diese Einzelmeldungen stellen die

---

bisher ohne Beachtung der levitischen Reinheitsgesetze benutzt wurden, gereinigt werden; und ihre Vorschriften schließen: Wie man die Geräte für levitische Reinheit abtrocknet, so auch für die Reinigung von der Unreinheit der Libation. In der angeführten Baraitha in b. heißt es jedoch: כדרך שאמרו ביין נסך כך אמרו בטהרות so daß die Bestimmungen betreffend den Libationswein erst erörtert und festgestellt und dann auf die levitische Reinheit angewendet wurden. Nun berichtet b. ʻAbodâ zarâ 74[b]: Ein Mann kam zu R. Ḥijjâ und erbat sich von ihm jemand, der ihm seine Weinpresse reinigen könnte. R. Ḥijjâ sagte hierauf dem Rabh: Gehe mit dem Manne und sorge dafür, daß er keinen Anlaß habe, über mich im Lehrhause zu klagen. Es ist nicht angegeben, ob es sich um die levitische Reinigung oder um die von Libationswein handelt. Aber es ist bemerkenswert, daß es die Zeit des Patriarchen Jehuda I ist, aus der mehrere Vorfälle levitischer Natur berichtet werden.

[1] In Maʻaßr. IV 3 ist folgendes zu lesen: הנוטל זיתים מן המעטן טובל אחד אחד במלח ואוכל, אם מלח ונתן לפניו חייב. רבי אליעזר אומר מן המעטן הטהור חייב ומן הטמא פטור מפני שהוא מחזיר את המותר Wenn jemand Oliven aus dem Bottich nimmt und jede einzelne in Salz taucht und ißt, braucht er sie nicht zu verzehnten; salzt er sie aber und legt mehrere vor sich hin, so muß er sie vor dem Essen verzehnten. R. Eliezer sagt: Nimmt er die Oliven aus einem levitisch reinen Bottich, muß er sie verzehnten; wenn aus einem levitisch unreinen, braucht er sie nicht zu verzehnten, da er den Rest wieder in den Bottich zurückgibt. Es wird da mit keinem Worte erwähnt, daß man die verunreinigten Oliven nicht essen dürfe. Freilich sagt R. ʼAbahû in Beṣâ 35[a] zur Erklärung der Mischna, der die Oliven Essende sei auch unrein; aber im Texte selbst steht davon nichts. Vgl. auch Toß. Maʻaßr. III 7 und Schwarz 166[a] Note 27. Beachtenswert ist ein gaonäisches Rosponsum in Jew. Quart. Review 1905, XVI 283: ודע כי אוכלין טמאין בחולין אינן אסורין כי לא דיבר הכתוב והבשר אשר יגע בכל טמא אלא בקדשים אבל בחולין לא, אלא יאה ונאה לאכול חולין בטהרה וכל ימי בית המקדש רבים היו אוכלין חוליהן בטהרה, וכיון שחרב רבו פרושין שהן פרושים מכל אדם ומתערבין זה בזה. ועכשו אין יכול לאכול הולין בטהרה כראוי וכן כתוב, ככה יאכלו בני ישראל את לחמם טמאה וגומר . . בגוים. Beachtung verdienen die Berichte über die levitische Unreinheit von Lebensmitteln. In Toß. Dammai III 14, jer. III 23[c], 24 erzählt R. Simon b. Gamaliel: „R. Joßê schickte mir aus Sepphoris einen Ethrog und ließ mir sagen, daß er denselben aus Cäsarea erhalten hat. Hieraus folgerte ich drei Dinge: Daß der Ethrog als sicher nicht verzehntet zu behandeln sei, daß er levitisch unrein sei und daß R. Joßê keinen anderen hatte, da er sonst den anderen zur Verzehntung verwendet hätte. Levitisch unrein heißt wohl: für levitische Verunreinigung

Beobachtung der levitischen Reinheit nicht nur nicht als allgemein dar, sondern als eine besonders zu verzeichnende Erscheinung; so

---

empfänglich, da jer. diesen Satz damit begründet, daß man in Caesarea Wasser auf den Ethrog gießt; berührt nun ein levitisch Unreiner die Frucht, so wird sie unrein; R. Simon muß sie somit davor bewahren. War der Ethrog auch nur zweifelhaft unrein, so ist jedenfalls ersichtlich, daß dieses für R. Simon kein Hindernis bildete, denselben zu gebrauchen. Nun sagte aber Toß. Makhšir. III 10: ואתרוגי קיסרי הרי אלו בחזקת טהרה, daß die aus Cäsarea stammenden Ethrogfrüchte als nicht benetzt gelten dürfen, also für Verunreinigung nicht empfänglich sind. Die Kollegen des R. Simon b. Gamaliel waren hiernach gegen die Folgerung dieses in levitischen Reinheitsfragen strengen Lehrers. Toß. Makhšir. III 7 sagt: Früchte sind überall als levitisch rein anzunehmen sowohl bei Heiden, als auch bei Samaritanern, als auch bei Juden; doch gibt es Ausnahmen. (9) אוג ist überall unrein, Gurken und Kürbisse, die an den Türen der Lebensmittelläden an Bast hängen, sind unrein. (10) Gemüse, das beim Lebensmittelhändler mit Endivie verkauft wird, ist unrein, weil darauf beim Verkaufen Wasser gespritzt wird. (3) Ḥalafthâ b. Karujâ sagt: Knoblauch aus Ba'al-Bekhi ist unrein, weil man ihn mit Wasser begießt und dann flicht; darauf bemerkten die Weisen: Wenn dem so ist, so ist er unrein für Ḥalaftha b. Karujâ und rein für jeden anderen Juden. (5) R. Joßê sagte: Früher waren die frühreifen Gurken und Kürbisse in Sepphoris unrein, weil man sie beim Entwurzeln mit einem Schwamme reinigte; aber die Sepphorenser verpflichteten sich, nicht mehr so vorzugehen. (6) Früher war Graupe aus Bohnen und טופה in Sepphoris unrein, weil man sie zum Mahlen in Wasser weichte. In allen diesen Bestimmungen bedeutet unrein für Verunreinigung empfänglich. Als Ergänzung diene Toß. 'Abodâ zarâ IV 11: Man darf von Heiden überall Getreide, Hülsenfrüchte, getrocknete Feigen, Knoblauch und Zwiebel kaufen und braucht Verunreinigung nicht zu befürchten; אוג ist überall (un)rein, Reis ist überall rein. Da nun zwischen den Lebensmitteln von einem Juden und einem Heiden kein Unterschied gemacht wird, ist in diesen Sätzen ausgesprochen, daß wirklich Verunreinigtes auch von einem Juden nicht gekauft werden darf; allerdings nur seitens des die levitischen Reinheitsgesetze beobachtenden Ḥaber und nicht bloß vom Ahroniden. Aber die Urheber dieser Bestimmungen (vgl. Makhšir. VI 2 R. Jehuda und R. Meir) zeigen, daß hier die in Ušâ geschaffenen Verhältnisse zugrunde liegen, die wir noch kennen lernen werden. Makhšir. VI 2: Alle Gemüsebündel auf dem Markte sind unrein; R. Jehuda erklärt die frischen für rein, aber R. Meir erwiderte ihm: Man hat sie ja nur wegen des Speichels für unrein erklärt. Alle Arten von Mehl auf dem Markte sind unrein; alle Arten von Weizengraupe sind überall unrein. Die Verkäufer sind Ammêhaareṣ, wie VI 3 bestimmt: Von allen aufgezählten Dingen kann der Amhaareṣ sagen, daß sie rein sind, d. h. nicht benetzt wurden, ausgenommen von Fischen. Toß. 'Abodâ zarâ IV 11: Man glaubt dem Amhaareṣ, wenn er sagt: Ich habe diese Früchte in levitischer Reinheit gepreßt und keinerlei Flüssigkeit darauf gegossen; dagegen glaubt man ihm nicht, wenn er sagt: Ich habe diese Fische in Reinheit gefangen und das Netz über ihnen nicht geschüttelt. jer. Dammai II 22[d], 68, b. Ḥagigâ 22[b] in einer Baraitha: Man glaubt dem Amhaareṣ, wenn er sagt, diese Früchte sind nicht benetzt worden, aber

daß von einer Verbreitung des Brauches selbst unter den Lehrern nicht gesprochen werden kann.[1]

9. Anderer Meinung ist hierin Schürer (II 479), der sagt: „Noch tiefer als das Sabbathgesetz griffen in das tägliche Leben ein die mannigfachen und weitschichtigen Verordnungen über Reinheit und Unreinheit und die Beseitigung der letzteren." Damit dieses auch nur einigermaßen richtig sei, müßte es heißen: „in das tägliche Leben des Priesters." Denn der Nichtpriester brauchte, wie bereits gezeigt wurde, das ganze Jahr hindurch weder levitische Waschungen noch Reinigungen, noch Besprengungen vorzunehmen, ebensowenig seine Gefäße und Geräte levitisch zu reinigen. Und man darf bei Schürer das Kapitel III 478—483, das ihm soviel Mühe und gleichzeitig soviel Freude gemacht hat, unbedenklich als jeder Grundlage entbehrend streichen. Und sein Schlußsatz (S. 483): „Mit welchem Eifer man schon im Zeitalter Christi auf die Beobachtung aller dieser Satzungen über das Waschen der Hände und die Reinigung der Becher und Krüge und Schüsseln und Bänke hielt, sehen wir aus den wiederholten Andeutungen der Evangelien, die hinwiederum ihr volles Licht und ihre treffendste Erläuterung eben durch die Ausführungen der Mischna erhalten (Matth. 15, 2, Marc. 7, 2—5, Matth. 23, 25. 26, Luc. 11, 38. 39)", entbehrt ebenso jedes wissenschaftlichen Haltes. Zunächst weiß Schürer, daß die Mischna erst um 200 redigiert wurde und ein großer Teil derselben aus der Mischna des R. Meir (136—170) stammt. Ferner mußte er natürlich gesehen haben, daß die Urheber der meisten Sätze in den 12 Traktaten der Ordnung Toharôth Lehrer nach 136, die eines anderen ansehn-

man glaubt ihm nicht, wenn er sagt: Sie sind wohl benetzt, aber nicht verunreinigt worden. Hieraus ist klar ersichtlich, daß die Lebensmittel beim Amhaareṣ tatsächlich verunreinigt werden; aber erst Sätze von Lehrern nach 136 kennen dieses. Und derselben Zeit gehört an Toß. Makhšir. III 7: אף על פי שאמרו אין אדם רשאי לטמא פירותיו, התירו לבעל הבית שיהא מטמא דבר מועט ונותן לתוך כפישא, Obwohl die Lehrer es als Regel ausgesprochen haben, daß man seine Lebensmittel nicht absichtlich verunreinigen darf (d. h. für Verunreinigung empfänglich machen durch Begießen), haben sie dem Bauer gestattet, ein geringes Maß zu befeuchten und in ein Gefäß zu legen, das für Verunreinigung nicht empfänglich ist.

[1] Die dürftigen Belege Neubürgers (in Grätz' Monatsschrift 1873, XXII 433—445) dafür, daß die Beobachtung der levitischen Reinheit und der pharisäischen Heiligkeit, laut welcher auch Nichtpriester sich jeder unreinen Speise überhaupt enthielten und bei der gewöhnlichen Nahrung die levitischen Regeln beobachteten, nach der Tempelzerstörung allmählich aufgehört und nur unter Hadrian wieder zugenommen hat, haben nach dieser Feststellung kaum irgendwelchen Wert.

lichen Teiles Lehrer nach 90 und nur die weniger Vorschriften die Schammaiten und Hilleliten sind. Dazu haben wir noch erkannt, daß das ganze Gesetz über die levitische Reinheit in den Erörterungen der Tannaiten fast ausschließlich mit den Priestern und der Priesterhebe sich befaßt, weil die Ahroniden allein die levitische Reinheit zu beobachten hatten; daß dagegen Nichtpriester, die den Priestern gleich das levitische Reinheitsgesetz beobachteten, seltene Ausnahmen waren; so daß die Jesus in den Mund gelegten Vorwürfe gegen die Pharisäer wegen der levitischen Reinigungen sich unmöglich auf die Pharisäer im allgemeinen beziehen können.[1] Diese Vorwürfe stammen frühestens aus einer Zeit, als die Schammaiten anfingen, das levitische Reinheitsgesetz für die pharisäischen Priester in seinen Einzelheiten auszuführen; womit zugleich gesagt ist, daß jene nur gegen die Priester gerichtet worden sein können. Natürlich waren es pharisäische Lehrer, die diese Vorschriften ausgestalteten, und nur pharisäische Priester werden geneigt gewesen sein, sich diesen zu fügen.

Und noch deutlicher, als in den Evangelien, ist dieser Sachverhalt in Assumptio Mosis VII 3—10 zu erkennen: „Und es werden herrschen unter ihnen verderbliche und gottlose Menschen, welche sagen, sie seien gerecht. Trügerische Menschen sind sie, die nur sich zu gefallen leben, verstellt in allen ihren Dingen und zu jeder Stunde des Tages Liebhaber von Gelagen, Schlemmer der Kehle. . . . . Sie verschlingen die Güter der Armen und sagen, daß sie es aus Erbarmen tun. Ihre Hände und Sinne treiben Unreines und ihr Mund redet Ungeheures; und dazu sagen sie: Rühre mich nicht an, auf daß du mich nicht verunreinigst." Auch hier müssen die „pharisäischen Reinigungen" herhalten als Grundlage für die Kennzeichnung des Verfassers der Schrift und seiner Parteirichtung und Schürer (III 219) sagt: „Die homines pestilentiosi sind allein die Pharisäer, auf welche jedes Wort unverkennbar paßt."[2] Er zeige aber die Pharisäer auf, auf

[1] Es genügt hier, auf Toß. Ḥagigâ III 4, b. 22ᵃ als Parallele zu den Stellen in den Evangelien hinzuweisen: Für Opfer sind die Vorschriften strenger als für die Priesterhebe; man darf nämlich (behufs Reinigung) Gefäße in Gefäßen stehend, Becher in Bechern, Schüsseln in Schüsseln für Priesterhebe untertauchen, aber nicht für Opfer. Für Opfer legt man die Gefäße in einen Korb oder einen großen Korb und taucht sie so unter. Abba Saul bemerkte hierzu: So tat man für Priesterhebe, aber nicht für Opfer. Da sind, wie in den Evangelien, Geräte, Becher und Schüsseln mit den sie betreffenden Vorschriften angeführt, aber nicht in Verbindung mit Pharisäern und Lehrern, sondern nur mit Priestern und Opfern.

[2] Doch sagt schon Bousset, Religion des Judentums 101, 4: „Ich halte es für ganz unmöglich, daß mit dieser Polemik Pharisäer gemeint sein

die der entscheidende Satz paßt: Noli tu me tangere, ne inquines me loco in quo ego sto! Und in der Erklärung des Namens der Pharisäer sagt Schürer (II 398): „Die Pharisäer müssen aber ihren Namen haben von einer Absonderung, welche die Masse des Volkes nicht mitmachte; mit anderen Worten davon, daß sie vermöge einer strengeren Fassung des Reinheitsbegriffes nicht nur von der Unreinheit der Heiden oder Halbjuden, sondern auch von derjenigen Unreinheit, welche nach ihrer Auffassung einem großen Teil des Volkes anhaftet, sich absonderten, ... die im Interesse ihrer besonderen Reinheit von der Masse des Volkes sich absondern." Solange Schürer nicht den Nachweis führt, daß die Pharisäer das Volk in levitischer Hinsicht als verunreinigend betrachteten, sind diese als feststehende Tatsachen vorgetragenen Aufstellungen als Phantasie anzusehen.[1] Die Mischna und noch mehr die genaueren und älteren Baraithas bieten ihm Stoff genug, diesen Nachweis zu versuchen; aber, wie ich glaube, wird dieser ergeben, daß seiner Annahme jede wissenschaftliche Grundlage fehlt. Und ebenso ist die Behauptung Friedländers zu beurteilen (Relig. Bewegungen 82): „Die Möglichkeit einer Einflußnahme auf die Am-haarez bestand für die pharisäischen Schriftgelehrten von vorneherein nicht, da sie ja jeden näheren Umgang mit ihnen als befleckend mieden und ihn auch ihren Anhängern verboten, Demai II 3; jedes Gerät, wenn es auch nur eine Stunde im Bereiche eines Amhaarez gewesen, als unrein bezeichneten, Tosephta Para III 14, Hagiga III 28." Es ist dringend notwendig, derartigen Funden und Mißdeutungen einfacher Bestimmungen klaren Inhaltes mit allem Nachdrucke entgegenzutreten, ehe sie in andere Bücher als Belege für frei konstruierte Behauptungen Aufnahme finden und bei Schürer Kanonizität erlangen. Es heißt an der bezeichneten Stelle der Toßiftha: „Wenn ein Amhaareṣ sagte: Diese Geräte habe ich für meine Reinigungsasche gebracht, habe es mir aber überlegt und sie für meine Priesterhebe bestimmt, so sind die Geräte, weil sie eine Weile im

---

könnten. Der Satz, der allein zu dieser Vermutung Anlaß gibt: ‚Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst' (7, 10), kann sich ebenso auf den Hochmut der Priester beziehen. Die Strafpredigt richtet sich gegen die Priester."

[1] Allerdings sagt auch Weiss in דור דור ודורשיו I 115 von den Pharisäern: עיקר הפרישות היתה ההשתמרות מן הטומאה. לדעתם סבת האיסור במאכלות האסורות ובכל הדברים שאסרה התורה היא מפני שהם מטמאים ואף על כן היו נוהגים לשמור חוליהם מן הטומאה ואכלום בטהרה (חגיגה יח:). והמדקדקים שמרו עוד פרישה אחרת והתרחקו מעמי הארץ מלאכול עמהם וממאכלם על היותם חשודים בעת ההיא על מתנות כהונה ולויה והחזיקו את חוליהם בלתי מתוקנים. ולבעבור זה הפרושים כולם נדמו לחברה אחת וכל יחיד ויחיד מן החבורה נקרא חבר Es ist dieses Geigers Hypothese von den Ḥaberim nachgeschrieben.

Bereiche des Amhaareṣ sich befanden, unrein," das heißt, weder für die Reinigungsasche, noch für die Priesterhebe zu gebrauchen. Zunächst hat Friedländer nicht beachtet, daß die redend eingeführte Person nur ein Priester sein kann, da nur ein solcher mit der Priesterhebe, die er als die seinige bezeichnet, zu tun hat, und ebenso mit der Reinigungsasche. Das erhellt aus der ganzen Reihe der Vorschriften in derselben Stelle 12ᵇ—14,[1] die mit gar nicht zu verkennender Deutlichkeit vom Anfange bis zum Ende vom Amhaareṣ-Priester sprechen und somit keinen Beweis dafür abgeben können, daß die levitischen Reinheitsgesetze von den pharisäischen Schriftgelehrten beobachtet wurden und eine Scheidewand zwischen diesen und dem Volke bildeten. Dammai II 3 aber ist ein Satz des R. Meir

[1] Siehe oben S. 59 ff. und S. 67 ff. Toß. Ḥagigâ III 22ᵇ: עם הארץ שאמר טהור אני לחטאת מקבלין אותו. כלים הללו טהורין לחטאת מקבלין הימנו. טבל להזות אוכל בתרומה לערב. (23) ראו בידו מי חטאת ואפר חטאת אוכלין על גבו טהרות על גב בגדיו ועל גב סנדליו. (24) עם הארץ שהביא כלים לחטאתו, חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. (25) הביא לתרומתו אין חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. (26) הביא לחטאתו ולתרומתו, של חטאת חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו, של תרומה אין חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. (27) חבר שאמר לו לעם הארץ הבא כלים לחטאת, חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. הביא לתרומתו אין חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. הביא לחטאתו ולתרומתו של חטאתו חבר לוקח הימנו בין לזו ובין לאחר ובלבד שלא יערים, ואם הערים הרי אלו טמאין. (28) משל תרומה אין חבר לוקח הימנו לחטאתו ולתרומתו. עם הארץ שאמר כלים הללו הבאתים לחטאתי ונמלכתי עליהם לתרומתי, הואיל ונתיחדו ברשות עם הארץ שעה אחת הרי אלו טמאים.
Es handelt sich durchgehends um einen Amhaareṣ, der seine Gefäße für seine Priesterhebe verwendet; auch heißt es hier von ihm, daß er in einem der Fälle nach erfolgter Reinigung von der Priesterhebe essen darf. Aber auch der Ḥaber, der neben dem Amhaareṣ genannt ist, ist ein Priester; denn es wird ihm in einigen Fällen gestattet, in anderen verboten, die vom Amhaareṣ mitgebrachten Gefäße für seine Reinigungsasche und seine Priesterhebe zu verwenden. Es verdient dieses hier besondere Beachtung, da wir bereits in mehreren Fällen gesehen haben, daß unter Amhaareṣ und Ḥaber nur Priester gemeint sein können (S. 48 ff.). Das gleiche gilt vielleicht auch von Tohar. VIII 3: נפל דליו לתוך בורו של עם הארץ והלך להביא במה יעלנו טמא, מפני שהונח ברשות עם הארץ שעה אחת, Wenn dem Ḥaber ein Eimer in die Zisterne des Amhaareṣ fällt und er geht ein Gerät zur Hebung des Eimers holen, wird dieser unrein, weil er eine Weile im Bereiche des Amhaareṣ geblieben ist. Was Friedländers erste Behauptung betrifft, so steht in der Mischna vom Beflecken überhaupt nichts. Das Essen am Tische des Amhaareṣ ist verboten, weil dessen Speisen aus unverzehnteten Lebensmitteln zubereitet sind. Die von Friedländer angeführte Stelle aus Nedar. 20ᵃ sagt ausdrücklich, daß es sich hierbei um die unverzehnteten Lebensmittel des Amhaareṣ handelt: ואל תהי רגיל אצל עם הארץ שסופך להאכילך טבלים, Verkehre nicht beim Amhaareṣ, denn er wird dir schließlich Unverzehntetes vorsetzen. Wie kommt es, daß Friedländer gerade die bezeichnenden drei letzten Worte nicht nur nicht abdruckt, sondern auch nicht verwertet? Daß der Amhaareṣ wegen seiner levitisch unreinen Kleider nicht am Tische des Ḥaber essen darf, stammt, wie ausdrücklich angegeben ist, von R. Meir: siehe oben S. 50.

um 150, der für die Zeit Jesu als einziger Beleg wohl nicht angeführt werden kann.

10. Aber — das wird man natürlich diesen Ergebnissen entgegenhalten, — das Händewaschen zum Essen bei den Nichtpriestern, das oben als Vorschrift für die Priester vor dem Genusse ihrer Priesterhebe und anderer geweihter Opfer nachgewiesen ward (S. 116), spricht doch entschieden für die allgemeine Beobachtung gewisser levitischer Reinheitsgesetze? Die Stelle in den Evangelien macht den Eindruck, daß das Händewaschen bei den Pharisäern so allgemein geübt wurde, daß diese sich berechtigt glaubten, jeden, der es unterließ, darob zu tadeln. In den talmudischen Quellen findet es sich als alte Vorschrift nur bei R. Eleazar b. ʿArakh,[1] der Lev. 15, 11 als die biblische Stütze der Lehrer für die Pflicht des Händewaschens angibt. Allerdings bezeichnet er hier bloß den Schriftbeweis, setzt aber die Verpflichtung selbst, wie es scheint, als älter voraus. Doch läßt sein Satz, daß die Weisen für ihre Satzung einen Schriftbeleg suchten und auch fanden, vermuten, daß dieselbe von irgend einer Seite als im Gesetze nicht begründet bekämpft wurde.[2] In der Tat berichtet R. Jehuda in ʿEduj. V 6, daß ein Mann namens Eleazar b. Ḥanôkh in den Bann getan wurde, weil er an dem Gesetze über die Reinigung der Hände nergelte.[3] Es dürfte sich dieses im Lehrhause von Jamnia um 100 zugetragen haben, als R. Gamaliel den Widerstand gewisser Lehrer, die gegenüber Beschlüssen des Lehrhauses mit unbeugsamer Festigkeit an ihren Überlieferungen hingen, durch

---

[1] b. Ḥullin 106ᵃ: כל אשר יגע בו הזב וידיו לא שטף במים, אמר רבי אלעזר בן ערך מכאן סמכו חכמים לנטילת ידים מן התורה und Sifrâ zu Lev. 15, 11 p. 77ᵃ: וידיו לא שטף במים .... אמר רבי אלעזר בן ערך מכאן סמכו חכמים לטהרת ידים מן התורה Jeder, den der Samenflüssige, der sich nicht die Hände vorher abgespült hat, berührt, soll seine Kleider waschen, im Wasser baden und unrein sein bis zum Abend; hier haben, sagt R. Eleazar b. ʿArakh, die Weisen eine Stütze für das Waschen (Reinigen) der Hände als biblisches Gebot. N. Brüll in Bêth-Talmud 1883 III 23 macht darauf aufmerksam, daß, obwohl im Bibelverse selbst nur von den Händen des Samenflüssigen die Rede ist, sich daraus doch ergibt, daß die Hände ohne den Körper unrein und durch Waschen wieder rein werden können. Aber, wie er mit Recht hervorhebt, ist dieses nicht von den Händen gesagt, die nicht verunreinigt worden und bloß ungewaschen sind (siehe oben S. 98 ff.); erst die Amoräer haben die Worte des R. Eleazar b. ʿArakh so gedeutet. Vgl. auch Geiger, Jüd. Zeitschrift 1871, IX 45 ff. Siehe auch Wünsche in Altschülers Vierteljahrsschrift II, 113—157.

[2] Ich meine nicht die Christen in den Evangelien, gegen die nach verschiedenen Forschern, zuletzt Chajes, Markusstudien 42, die Betonung der Vorschrift als einer biblischen sich gerichtet haben soll.

[3] את מי נידו, אליעזר בן הנוך שפקפק בטהרת ידים, vgl. Geiger a. a. O.

den Bann bezwingen wollte. Daß der sonst unbekannte Lehrer in seiner Ablehnung dieses Gesetzes nicht allein stand, geht aus dem Berichte in der Baraitha in ʿErub. 21b hervor: R. Akiba verwendete im Gefängnisse einen Teil des ihm vom Gefangenwärter zur Verfügung gestellten Wassers zum Händewaschen, ohne sich darum zu kümmern, ob ihm zum Trinken genug bleiben werde. Als ihn sein Jünger Josua הגרסי auf die Folgen aufmerksam machte, sagte R. Akiba:[1] Was kann ich tun, da man durch die Nichtachtung eines rabbinischen Gebotes des Todes schuldig wird; es ist besser, daß ich verdurste, als daß ich die Meinung meiner Kollegen mißachte. Hieraus scheint mir klar hervorzugehen, daß er die Meinung seiner Kollegen im Lehrhause nicht teilte, aber, da die Mehrzahl das Händewaschen zum Gesetze erhoben hatte, es als seine Pflicht ansah, demselben zu gehorchen,[2] da Ungehorsam gegen die Weisen eine Todsünde ist. Somit haben die Mitglieder des Lehrhauses in Jamnia diesen Beschluß gefaßt; und aus der Stellungnahme des R. Akiba läßt sich auch mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuten, daß die Schammaiten es waren, die das Händewaschen als Pflicht vertraten und es im Lehrhause gegen die Hilleliten durchsetzten. Bis dahin dürften die Schammaiten und vielleicht auch einige strengere Hilleliten das Händewaschen geübt haben, Gesetz war es noch nicht. Und wir gelangen auch hier zu dem Ergebnisse, daß die Polemik der Evangelien gegen die levitischen und andere religionsgesetzliche Bräuche aus einer Zeit stammt, als die Schammaiten ihre Forderung zum ersten Male öffentlich vortrugen, um derselben bei den Lehrern Geltung zu verschaffen. Vom Beschlusse des Lehrhauses in Jamnia an wurde das Händewaschen zum Essen bei den Lehrern allgemein, wie folgende, allerdings dem 4. Jahrhunderte angehörige Nachricht bezeugt:[3] Als R. Dimi aus Palästina nach Babylonien kam, erzählte er: Wegen der Unterlassung des Händewaschens vor dem Essen bekam einer Schweinefleisch zu essen; als R. ʾAbin nach Babylonien kam, erzählte er: Wegen der Unterlassung des Händewaschens bekam einer Aas zu essen. Dieses wird genauer im Midraš ausgeführt,[4] daß während der

---

[1] מה אעשה שחייבין עליהם מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי.

[2] Vgl. die Worte des R. Meir in b. Sabb. 134a: מימי לא מלאני לבי לעבור על דברי חברי, als er seine eigene erleichternde Sondermeinung gegenüber der erschwerenden seiner Kollegen in seinem Privatleben nicht betätigen will und seine Jünger sich darüber wundern.

[3] b. Ḥullin 106a, jer. Berakh. VIII 12a 37: כי אתא רב דימי אמר, מים הראשונים האכילו בשר חזיר. כי אתא רבין אמר ראשונים האכילו בשר נבלה.

[4] Tanḥumâ בלק 15, Buber 24, Num. rab. 20, 21, vgl. Raši zu Ḥullin 106a oben: כך שנו רבותינו נטילת ידים לפני המזון רשות, אחר המזון חובה. מעשה (היה בשעת השמד)

hadrianischen Religionsverfolgung ein jüdischer Wirt, um nicht als Jude erkannt zu werden, nebst dem für Juden bereiteten Fleische auch Schweinefleisch verkaufte und jedem, der sich zum Essen die Hände wusch, reines, allen anderen Schweinefleisch vorsetzte. Das Händewaschen müßte hiernach um 135 ganz allgemein beobachtet worden sein, da es hier als ein den Juden vom Nichtjuden unterscheidendes Merkmal erscheint. In Wahrheit sind, wie in älteren Berichten über die hadrianische Religionsverfolgung, bloß die Lehrer und ihre Jünger gemeint, die damals den Brauch schon allgemein geübt haben mögen. Nach der Verfolgung verbreiteten ihn die nach Ušâ und überhaupt nach Galiläa verpflanzten Lehrer auch in diesem Lande, wo er bis dahin gewiß von nur wenigen als religiöse Vorschrift beobachtet worden war. Hierfür spricht besonders die Tatsache, daß alle Bestimmungen über die Einzelheiten des Händewaschens von Lehrern in Ušâ stammen (Jadaj. I 2, Toß. I. II, b. Ḥullin 106. 107, b. Sotâ 4ᵇ).[1]

Bedauerlicherweise hat der Talmud aus der Zeit vor 100 keine Nachrichten über die tatsächliche Beobachtung des Händewaschens erhalten. Nur von R. Ṣadok, von dem bereits oben (S. 120 ff.) gemeldet wurde, daß er schon in Jerusalem das levitische Reinheitsgesetz gekannt, vielleicht auch beobachtet hat, erzählt die Mischna Sukkâ II 5 in Verbindung mit den vorgeschriebenen Mahlzeiten am Hüttenfeste in der Laubhütte:[2] Als man ihm außerhalb der Laubhütte eine Speise reichte, aß er von derselben weniger als ein Ei

בחנווני מישראל שהיה מבשל בשר טהור ובשר חזיר ומוכר שלא ירגישו בו שהוא יהודי. כל מי שנכנס לחנותו ולא נטל ידיו יודע היה שהוא נכרי ונותן לפניו בשר חזיר . . .

[1] Ḥullin 106ᵇ, jer. Berakh. VIII 12ᵃ 45: אמר בר הדיא, הוה קאמנא קמיה דרבי אמי ואמר, עד כאן בין לחולין בין לתרומה לחומרא. ולא תימא רבי אמי משום דכהן הוא, דהא רבי מיישא בר בריה דרבי יהושע בן לוי הוא ליואי ואמר עד כאן בין לחולין בין לתרומה לחומרא, bar-Hadjâ erzählte: Ich war einmal bei R. 'Ammi, als er angab, daß man die Hände auch für gewöhnliche Speisen bis so weit oben waschen müsse, wie für Priesterhebe; und damit du nicht meinest, R. 'Ammi wäre nur aus dem Grunde so streng gewesen, weil er Ahronide war, nenne ich dir R. Mi'ašâ, den Enkel des R. Josua b. Levi, der Levite war und ebenso streng vorging. Die Schlüsse, die Krauß in Magyar Zsidó Szemle 1890 VII 388 betreffs des Umfanges der Beobachtung des levitischen Reinheitsgesetzes aus diesen Stellen zieht, scheinen mir nicht begründet, denn es handelt sich hier um Priester und Leviten. Und auch das in Ḥullin 107ᵇ oben von R. 'Ammi und R. 'Assi Berichtete beweist nichts, da es sich gleichfalls um Ahroniden handelt. Im 3. Jahrhunderte war das Händewaschen ganz allgemein, aber nicht die Beobachtung der levitischen Reinheit bei gewöhnlichen Speisen. Wenn Samuel sagt: התירו מפה לאוכלי תרומה ולא התירו מפה לאוכלי טהרות, so setzt er keinesfalls voraus, daß auch nur alle Lehrer ihre Speisen in levitischer Reinheit aßen.

[2] וכשנתנו לו לרבי צדוק אוכל פחות מכביצה נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא בירך אחריו.

groß, nahm das Stück — um sich nicht die Hände zum Essen waschen zu müssen, — mit einem Tuche, aß es außerhalb der Laubhütte und sprach nachher nicht das Tischgebet. Aber aus diesem Vorgehen des R. Ṣadok folgt keinesfalls, daß auch nur alle seine Kollegen das Händewaschen sonst beobachteten; denn er war ein Ahronide, der nicht nur seine Priesterhebe, sondern auch seine gewöhnlichen Lebensmittel in Beobachtung der levitischen Reinheit genossen haben dürfte und deshalb auch am Tische eines anderen das Händewaschen nicht unterließ. Sagt doch R. Jiṣḥak b. 'Aši'ân,[1] das Händewaschen vor dem Genusse gewöhnlicher Speisen sei aus Rücksicht auf die Priesterhebe eingeführt worden; was nur den Sinn haben kann, daß die Ahroniden, wie bei Priesterhebe, auch bei ihren gewöhnlichen Speisen das Händewaschen nicht unterlassen sollten. R. Jiṣḥak muß noch davon Kenntnis gehabt haben, daß der Brauch ursprünglich nur für die Ahroniden eingeführt wurde. In Toß. Berakh. IV 3, b. 50ᵇ, jer. VI 10ᵃ 17[2] sind R. Eliezer und die Weisen geteilter Meinung darüber, ob man zum Händewaschen reinen, ungemischten Wein verwenden dürfe. Dieses aber setzt voraus, daß zur Zeit dieses Streites über die Pflicht des Händewaschens selbst keine Meinungsverschiedenheit mehr bestand. Es sind Kollegen des R. Akiba, die hier den Beschluß des Lehrhauses in Jamnia über das Händewaschen bereits voraussetzen könnten; wenn es auch keineswegs ausgeschlossen ist, daß vom längst eingeführten Händewaschen der Ahroniden vor dem Genusse ihrer Priesterhebe die Rede ist.[3]

11. Allerdings widerspricht der späten Ansetzung der Pflicht, zum Essen die Hände zu waschen, die Kontroverse der Schammaiten

---

[1] Ḥullin 106ᵃ: נטילת ידים לחולין מפני סרך תרומה.

[2] יין חי מברכין עליו בורא פרי העץ ונוטלין ממנו לידים. נתן לתוכו מים מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין הימנו לידים דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים אחד חי ואחד מזוג מברכין עליו בורא פרי הגפן ואין נוטלין הימנו לידים.

[3] In b. Ḥullin 107ᵇ, Jomâ 77ᵇ berichtet eine Baraitha in Verbindung mit dem am Versöhnungstage verbotenen Waschen: תני דבי מנשה, רבן שמעון בן גמליאל אומר אשה מדיחה את ידה אחת במים ונותנת פת לבנה קטן. אמרו עליו על שמאי הזקן שלא רצה להאכיל בידו אחת וגזרו עליו שיאכיל בשתי ידיו, Im Lehrhause Menasses wurde vorgetragen: Simon b. Gamaliel sagte: Am Versöhnungstage darf sich die Frau eine Hand waschen, um ihrem kleinen Kinde Brot zu essen zu geben. Man erzählt von Šammai, dem Alten, daß er dieses nicht mit einer Hand tun wollte und man ihn zwang, es mit beiden Händen zu tun. Dieses würde die Pflicht des Händewaschens vor Berührung des Brotes schon zur Zeit Šammais voraussetzen. Aber obwohl ausdrücklich von Brot die Rede ist, dürfte es sich doch nicht um das levitische Händewaschen handeln, da dieses als נטילת ידים, טהרת ידים, רחיצת ידים bezeichnet wird, während מדיחה gewöhnliches Abwaschen bedeutet, ohne das keine Speise berührt werden soll.

und Hilleliten in Berakh. VIII 2, auf die auch Schürer besonders hinweist, die aber auch nicht mehr beweist, als daß dieser Brauch zwischen 50 und 120 in den Lehrhäusern erörtert wurde. Es heißt dort:[1] „Die Schammaiten sagen: Man wäscht die Hände und mischt dann den Becher; die Hilleliten sagen: Man mischt erst den Becher und wäscht dann die Hände." Über die Pflicht des Händewaschens selbst aber bestand keine Meinungsverschiedenheit mehr; wenn auch die Frage über seine Stellung in der Reihenfolge der einzelnen Handlungen beim Mahle dafür spricht, daß der Brauch selbst eben erst eingeführt wurde und den bestehenden Sitten angefügt werden sollte. Vor der Verwendung dieser Erörterung als Beleg für unsere Untersuchung ist die wichtigste Frage die, ob es sich in נטילת ידים, wie der Ausdruck es nahelegt, um die religiöse Sitte, oder, was nicht ausgeschlossen ist, um ein allgemein übliches, von keinem Religionsgesetze, sondern von der Gesellschaftssitte gebotenes Händewaschen handelt. Denn es heißt weiter (VIII 4):[2] Die Schammaiten sagen: (Nach der Mahlzeit) fegt man das Zimmer und wäscht hernach die Hände; die Hilleliten sagen: Man wäscht erst die Hände und fegt dann das Zimmer. Kennen wir auch von späteren Tannaiten Erörterungen über das Händewaschen nach vollendeter Mahlzeit (b. Ḥullin 105ª unten), so sind trotz der Bezeichnung נטילת ידים nirgends religiöse, levitische Gründe dafür angegeben. Zwischen beiden Bestimmungen steht (VIII 3):[3] Die Schammaiten sagen: Man trocknet die Hände (nach dem Waschen vor dem Essen) an einem Tuche und legt dieses auf den Tisch; die Hilleliten sagen: Man legt es auf das Polster. Dieser Satz zeigt, welche gesellschaftlichen Verhältnisse den Gegenstand der Erörterungen in der Mischna bilden und welchen Kreis wir uns zum Verständnis der Vorschriften vorstellen müssen, um aus diesem auf den angeblich allgemein herrschenden religiösen Brauch des Händewaschens zu schließen. Es handelt sich hier um eine Tischgesellschaft in einem Hause, wo das Zimmer gefegt wird, solange die Gäste beisammen sind; es gibt nicht nur Tische, sondern auch Polster daneben; man trinkt Wein und mischt ihn auf dem Tische; es gibt Tücher zum Abtrocknen der Hände am Tische. Es ist also ein vornehmes Haus, in dem man vor und nach der Mahlzeit ein Waschbecken herumreicht, und kein noch so leiser Zug der

---

[1] בית שמאי אומרים נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס. ובית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים

[2] בית שמאי אומרים מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים ובית הלל אומרים נוטלין לידים ואחר כך מכבדין את הבית.

[3] בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השלחן ובית הלל אומרים על הכסת.

Schilderung läßt ahnen, daß im Händewaschen hier levitische Reinheitsgesetze zur Geltung kommen. Die zugehörige Toß. Berakh. IV 8, b. 43ᵃ führt die vornehme Gesellschaft mit genaueren Einzelheiten vor:[1] „Wie ist die Mahlzeitsordnung? Die Gäste treten ein und setzen sich auf Sessel und Katheder, bis alle versammelt sind. Sind alle beisammen und man reicht ihnen Wasser,[2] wäscht jeder eine Hand; füllt man ihnen die Becher, spricht jeder für sich den Segen; bringt man ihnen Früchte, spricht jeder den Segen für sich. Steigen sie nun ins Obergemach und legen sich zu Tische und man reicht ihnen Wasser, so soll jeder, obgleich er eine Hand bereits früher gewaschen hat, jetzt beide waschen; füllt man ihnen die Becher, so soll jeder, obgleich er bereits über den ersten Becher den Segen gesprochen hat, über den zweiten den Segen sprechen. Bringt man ihnen Früchte, so sollen sie, obgleich jeder über die ersten Früchte den Segen gesprochen hat, über die zweiten Früchte den Segen sprechen und zwar spricht ihn einer für alle. Wer nach den dritten Früchten kommt, darf nicht eintreten. Für die Mahlzeit gilt eine feste Regel: Geht jemand hinaus, um sein Wasser abzuschlagen, so wäscht er nachher eine Hand; wenn aber, um mit seinem Freund zu sprechen, und er verweilt länger, wäscht er nachher beide Hände. Wo nimmt er die Waschung vor? Er geht hinein, legt sich zu Tische, wäscht sich, trocknet sich ab und gibt das Tuch den Gästen wieder."[3] Da haben wir einen Empfangssaal für die Gäste im Erdgeschoß, wo

---

[1] באיזה צד סדר הסעודה. אורחין נכנסין ויושבין על גבי ספסלים על גבי קתדראות עד שנכנסו כולם. נכנסו כולם ונטלו ונתנו להם לידים כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. מזגו להם את הכוס כל אחד ואחד מברך לעצמו. הביאו להם פרפראות כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו והסיבו ונתנו להם לידים אף על פי שנטל ידו אחת נוטל שתי ידיו. מזגו להם את הכוס אף על פי שבירך על הראשון מברך על השני. הביאו להם פרפראות אף על פי שבירך על הראשונה מברך על השנייה ואחד מברך לכולם. הבא אחר שלש פרפראות אין לו רשות ליכנס. (11) הלכה בסעודה יוצא להסך את רגליו נוטל ידו אחת, לדבר עם חבירו והפליג, נוטל שתי ידיו. להיכן הוא נוטל. בא ומיסב במקומו ונוטל ומטפיח ומחזיר מפה על האורחים. Vgl. hierzu N. Brüll in Bêth-Talmud II 373.

[2] Die Waschung erfolgt, indem Diener den Gästen Wasser auf die Hände gießen, vgl. Toß. Jadaj. I 12: הכל כשרין ליתן לידים אפילו טמא מת אפילו בועל נדה ..... (13) הנוטל לידים הנוטל מתכוין והנותן אין מתכוין, הנותן מתכוין והנוטל אין מתכוין ידיו טהורות. ורבי יוסי אומר ידיו טמאות, wo der das Wasser Gießende הנותן der Gebende, der sich Waschende הנוטל der Empfänger heißt; deshalb steht ונתנו allein. Man könnte hieraus auf die Grundbedeutung von נטילת ידים als Nomen abstractum zu הנוטל ידיו schließen, und in der angeführten Baraitha müßte für ונטלו ונתנו להם לידים mit Umstellung ונתנו ונטלו gelesen werden. Aber Toß. Jadaj. II 7 hat: הנוטל והנותן לחבירו בחפניו ידיו טמאות, beide Verba zur Bezeichnung der Tätigkeit des Gießenden.

[3] Die Mischna Berakh. VI 6 setzt die gleiche Ordnung voraus. Die Reihenfolge, welche die Gäste einander gegenüber beim Liegen, Waschen und Becherfüllen zu beobachten haben, gibt Toß. Berakh. V 5. 6.

Subsellien und Katheder für diese bereitstehen; der Speisesaal liegt im Stockwerke mit Sophas zum Hinlegen; dreimal werden Früchte herumgereicht, einmal, während die Gäste sich versammeln, ebenso Wein, und zweimal während der Mahlzeit oben, bei der selbstverständlich auch Wein geboten wird. Es gibt eine Anstandsregel, daß nach der dritten Verabreichung von Früchten niemand mehr eintrete.[1] Das erste, was dem Trinken vorausgeht, ist das Waschen bloß einer Hand, im levitischen Händewaschen nicht bekannt (vgl. 133, 3), dagegen gewiß Bestandteil der Mahlzeitsordnung in vornehmen Häusern; und das gleiche gilt wohl hier auch vom Händewaschen.

Aber freilich, der alte Kommentar zu dieser Mischna über die Mahlzeitsordnung der Schammaiten und Hilleliten in der Baraitha b. Berakh. 52[ab][2] führt den Streit der beiden Schulen auf levitische Reinheitsbestimmungen zurück.[3] Jedoch die hierbei den alten Lehrern zugeschriebenen Bedenken, wie dasjenige, daß die Tropfen an der Außenwand des Bechers durch die Hände verunreinigt würden und dann den Becher verunreinigen könnten, setzen deutlich einen ziemlich späten, erst in den Lehrhäusern Galiläas entwickelten Grad der levitischen Reinheitsvorschriften voraus; ebenso die Annahme, daß die ungewaschenen Hände levitisch verunreinigen. Die gekünstelte

---

[1] R. Simon b. Gamaliel berichtet aus Jerusalem ein anderes Zeichen, das dem zu spät Kommenden kundgab, daß das Eintreten zum Mahle nicht mehr zulässig sei: ein Vorhang am Eingange des Hauses, Toß. Berakh. IV 9, b. Babhâ bathrâ 93[b], vgl. jer. Dammai IV 24[a] 65 mit ʿAbodâ zarâ I 39[c] 57 und Krauß in Revue des Études Juives 1898, XXXVII 54 ff., wozu noch aut die Thomasakten VI (bei Hennecke, Neutestam. Apokryphen 482), auf das Hochzeitslied hinzuweisen ist: Die Zunge der Braut gleicht dem Türvorhang, der für die Eintretenden zurückgeschlagen wird.

[2] Toß. Berakh. VI 1—3, teilweise in jer. VII 12[a] 21, aber nicht als Baraitha.

[3] תנו רבנן בית שמאי אומרים נוטלין לידים ואחר כך מוזגין את הכוס, שאם אתה אומר מוזגין את הכוס תחלה גזרה שמא יטמאו משקין שאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס. ובית הלל אומרים מוזגין את הכוס ואחר כך נוטלין לידים, גזרה שמא יטמאו משקין שבידים מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את הידים . . תנו רבנן בית שמאי אומרים מקנח ידיו במפה ומניחה על השולחן, שאם אתה אומר על הכסת, גזרה שמא יטמאו משקין שבמפה מחמת הכסת ויחזרו ויטמאו את הידים. ובית הלל אומרים על הכסת שאם אתה אומר על השולחן גזרה שמא יטמאו משקים שבמפה מחמת השולחן ויחזרו ויטמאו את האוכלין . . תנו רבנן בית שמאי אומרים מכבדין את הבית ואחר כך נוטלין לידים, שאם אתה אומר נוטלין לידים תחלה נמצא אתה מפסיד את האוכלין. ובית הלל אומרים אם שמש תלמיד חכם הוא נוטל פירורין שיש בהן כזית ומניח פירורין שאין בהן כזית. Ein Gaon erklärt in einem ausführlichen Responsum über die ganze Talmudstelle, auf das mich Herr Dr. Aptowitzer aufmerksam machte (תשובות הגאונים ed. Harkavy Nr. 396, p. 209. 211), והני הלכאתא דבית שמאי ובית הלל כולהי באוכלי חוליהן בטהרה אבל באחרים לא, daß diese Bestimmungen nur für diejenigen gelten, die ihre gewöhnlichen Speisen in levitischer Reinheit essen.

Ermittlung zeigt am deutlichsten, daß diese levitischen Regeln dem Urheber der Baraitha bereits feststanden und er sie mit allen Mitteln in den Sätzen der Schammaiten und Hilleliten wiederfinden wollte.[1] Am nächsten läge es, als Urheber dieser Begründung der Kontroversen R. Simon b. Eleazar, den Schüler des R. Meir anzunehmen, der, wie wir noch sehen werden, seine Freude an der fortschreitenden Verbreitung und Erweiterung des levitischen Reinheitsgesetzes hatte und sich auch viel mit der Auslegung der Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten befaßte. Aber es war bereits R. Meir, sein Lehrer, der die im ersten Satze der Baraitha vorgeführte Übertragung der Unreinheit lehrte, welche den Schammaiten zugeschrieben wird,[2] während sich die ihm widersprechenden Worte seines Kollegen R. Joßê mit der den Hilleliten beigelegten Ansicht über die Übertragung der Unreinheit decken. Diese beiden Lehrer befaßten sich auch eingehend und viel mit der Feststellung des Wortlautes in den Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten und mit der Erklärung von deren Inhalt; und es liegt auch nicht der mindeste Grund gegen die Annahme vor, daß die Baraithas die Auslegungen des R. Meir und R. Joßê darstellen.[3] Dabei ist allerdings nicht außer acht zu lassen, daß R. Meir in der angeführten Toßifthastelle von verunreinigten Händen spricht, die Baraitha dagegen von der verunreinigenden Kraft der bloß ungewaschenen Hände, was, wie wir gesehen (S. 111 ff.), die Ansicht R. Meirs in ihrer späteren Entwicklung ist.[4] Für den

---

[1] Geiger, Jüd. Zeitschr. 1868 VI 105 ff. behandelt die Mischna und die Baraitha ausführlich und lehnt S. 112 die von der Baraitha gebotene Begründung gänzlich ab.

[2] Toß. Kelim 3 III 9: אמור מעתה היו ידיו טמאות ואחורי הכוס טהורין ומשקה טופח באחורי הכוס. אוחזו בבית צביעתו ואינו הושש שמא נטמאו המשקין שבאחורי הכוס מחמת ידיו ויחזרו ויטמאו את הכוס. (10) רבי יוסי אומר בידים טהורות כיצד, היו ידיו טהורות ועליהן משקה טופח ואחורי הכוס טמאין, אוחזו בבית צביעתו ואינו חושש שמא נטמאו משקין שעל גבי ידיו מחמת הכוס ויחזרו ויטמאו את ידיו.

[3] Vgl. Tohar. VIII 7: אחורי כלים שנטמאו במשקים רבי אליעזר אומר מטמאין את המשקין ואין פוסלין את האוכלין. רבי יהושע אומר מטמאין את המשקין ופוסלין את האוכלין. שמעון אחי עזריה אומר לא כך ולא כך אלא משקין שנטמאו באחורי הכלים מטמאין אחד ופוסלין אחד. הרי זה אומר מטמאיך לא טמאוני ואתה טמאתני, dazu aber b. Niddâ 7b, wo ohne weiteres angenommen wird, daß es sich um die Verunreinigung von Priesterhebe handelt. Die Lehrer der vorhadrianischen Zeit hatten von diesen Ableitungen und Übertragungen der levitischen Unreinheit nur in Verbindung mit Priesterhebe gesprochen.

[4] Das gleiche gilt vom Satze der Schammaiten in Berakh. 43b, Toß. VI 5, jer. VIII 12b 9: תנו רבנן הביאו לפניהם שמן ויין בית שמאי אומרים אוחז השמן בימינו ואת היין בשמאלו, מברך על השמן וחוזר ומברך על היין. בית הלל אומרים אוחז את היין בימינו ואת השמן בשמאלו ומברך על היין וחוזר ומברך על השמן וטחו בראש השמש. ואם שמש תלמיד חכם הוא טחו בכותל מפני שגנאי לתלמיד חכם לצאת לשוק כשהוא מבושם wo der letzte Satz gewiß

späten Ursprung der Baraitha spricht entschieden auch der letzte Satz, wo der Fall angenommen wird, daß der Aufwärter am Tische ein Gelehrter ist. Dieses spiegelt nämlich gleichfalls die galiläische Zeit des R. Meir, R. Joßê und R. Jehuda wieder, als der gelehrte Ḥaber bei den Mahlzeiten der Wohlhabenden aufwartete (Toß. Dammai III 6, siehe S. 162, 1). Was der Meinungsverschiedenheit der Schammaiten und Hilleliten in den unbedeutenden Einzelheiten eigentlich zugrunde liegt, weiß ich nicht. Denn, da jeder levitische Zug ausgeschlossen scheint, dürften sich in den beiden Reihen von Bestimmungen vielleicht die Bräuche zweier verschiedener Gegenden Palästinas, etwa Judäas und Galiläas widerspiegeln; oder galt es eine neue, den in Palästina ansässigen Fremden entlehnte Sitte der herrschenden jerusalemischen anzupassen.[1] Aus verschiedenen Sätzen der Schammaiten läßt sich erkennen, daß sie die wohlhabende und vornehme Klasse der jüdischen Bevölkerung im Auge hatten; die Hilleliten nahmen an solchen, von den Schammaiten aufgeworfenen Fragen und deren Erörterung teil und äußerten auch widersprechende Meinungen, in denen die Rücksicht auf das Volk und dessen Bräuche sich kundgab. Jedenfalls aber ist es klar, daß in der Kontroverse der beiden Schulen für das levitische Händewaschen als einen allgemein geübten Brauch der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts kein Beleg zu finden ist. Es mögen wohl die Schammaiten gefordert haben, daß sich die Gesetzeslehrer für ihre Mahlzeiten durch Händewaschen reinigen, wie die Priester für den Genuß ihrer Hebe. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß die Pharisäer ihre Speisen in levitischer Reinheit aßen, worunter, wie der Fall des R. Joḥanan b. haḤoranith gezeigt hat, in erster Reihe die Bewahrung der zu genießenden Lebensmittel vor jeder levitischen Verunreinigung verstanden ward. Es gab wohl auch Pharisäer, die sich danach richteten, aber sie waren seltene Ausnahmen.

V. Die levitische Reinheit der Priesterhebe beim Volke.

1. Die Lehre von der strengen Beobachtung der levitischen Reinheit der Priesterhebe begnügte sich nicht damit, daß der Priester

---

späteren Ursprunges ist. Auch in diesem Streite der beiden Schulen handelt es sich um eine vornehme Mahlzeit, da Wein und Öl als selbstverständliche Zubehöre vorausgesetzt werden. Vgl. auch Geiger, Jüd. ZS 1868 VI 105 ff.

[1] In der zweiten Baraitha führen die Fremdwörter כפסל = subsellium, Bank, קתדרא = καθέδρα, Lehnstuhl, מפה = mappa, Serviette, deutlich auf römisch-griechischen Ursprung und das bestätigen auch die Einzelheiten der Schilderung.

diese und sich vor jeder Verunreinigung bewahrte, sondern sie forderte auch, daß der Bauer die für den Priester bestimmte Abgabe von dem Augenblicke, da er sie aus den Bodenerträgnissen ausschied, selber nicht verunreinige. Daher macht es diese Lehre dem Priester zur Pflicht, den Bauer, der ihm die Hebe einhändigt, zu fragen, ob diese levitisch rein ist; und ferner, Priesterhebe nicht von jedem Bauer anzunehmen. Die Mischna Ḥagigâ III 4 schreibt vor:[1] „Die Priesterhebe wird in mancher Hinsicht strenger behandelt, als Opfer; denn in Judäa sind die Bauern beglaubigt hinsichtlich der levitischen Reinheit von Wein und Öl für Opfer das ganze Jahr hindurch, dagegen betreffs der Reinheit der Priesterhebe nur während der Preßzeit; ist diese vorüber und man bringt dem Priester ein Faß Wein als Priesterhebe, darf er es nicht annehmen, darf es aber für die nächste Preßzeit stehen lassen." Hierzu haben wir einen lehrreichen Bericht über die tatsächlichen Verhältnisse, die, wie von vornherein anzunehmen ist, im allgemeinen kaum der strengen Vorschrift entsprochen haben dürften (Toß. Ḥagigâ III 36): „Als R. Tarfon einmal des Weges kam, begegnete ihm ein alter Mann und fragte ihn: Warum reden die Leute übel von dir, da dein Wandel in jeder Hinsicht tadellos ist, nur weil du Priesterhebe während des ganzen Jahres von jedermann annimmst? Da antwortete R. Tarfon: Ich will meine Kinder verlieren, wenn ich nicht eine Überlieferung von R. Joḥanan b. Zakkai darüber habe, in welchem Falle man das ganze Jahr hindurch von jedermann Priesterhebe annehmen darf, und trotzdem reden die Leute übel von mir. Ich verpflichte mich aber, nicht mehr zu jeder Zeit von jedermann Priesterhebe anzunehmen, nur wenn der Überbringer mir erklärt: Ich habe darin ein Viertelmaß für Opfer bestimmt." Als das hier Erzählte vorfiel, war die strengere Richtung die anerkannte und Leute nahmen daran Anstoß, daß R. Tarfon sich darüber hinwegsetzte. Da er sich für sein Vorgehen auf einen Satz des R. Joḥanan b. Zakkai beruft, dürfte die strengere Vorschrift schammaitisch gewesen sein; und da R. Tarfon sich sonst den Schammaiten angeschlossen zu haben scheint (Jebam. 15ª, Berakh. I, 3, vgl. Brüll מבוא 100), war es um so anstößiger, daß er in diesem materiellen Punkte die erleichternde Ansicht betätigte. Es ist anzunehmen und auch begreiflich, daß die nichtgelehrten Ahroniden sich dieser für sie unangenehmen Beschränkung nicht fügten, vielleicht sich um dieselbe gar nicht kümmerten. Aber auch

---

[1] חומר בתרומה, שביהודה נאמנים על טהרת יין ושמן כל ימות השנה ובשעת הגתות והבדים אף על התרומה. עברו הגתות והבדים והביאו לו הבית של תרומה של יין לא יקבלנה ממנו אבל מניחה לגת הבאה.

die Gelehrten, die von dem Verbote und dessen Urhebern Kenntnis haben mußten, dasselbe aber für zu weitgehend hielten, beriefen sich zur Beruhigung ihres Gewissens auf den Lehrer oder das Lehrhaus, die die ältere erleichternde Ansicht vertraten, um so mehr als es der allgemein anerkannte R. Joḥanan b. Zakkai war. Wir sehen aber auch, daß diese Vorschrift damals, etwa zwischen 90—110, noch nicht zum Gesetze erhoben war, da sonst auch R. Tarfon nicht hätte gegen sie handeln können.[1]

2. Die Priesterhebe war aber bloß ein Teil des ganzen Feldertrages des Bauers; es war nun leicht möglich, daß die gesamte Frucht levitisch verunreinigt wurde, ehe es zur Ausscheidung der Priesterhebe kam. Bei Getreide als trockener, für levitische Verunreinigung erst nach erfolgter Befeuchtung empfänglicher Frucht war dieses in der Regel nicht zu befürchten; aber bei Wein und Öl lag die Verunreinigung seitens des auf levitische Reinheit nicht achtenden Bauers ziemlich nahe. Schon Šammai hatte sich mit der Frage beschäftigt, wie man aus Rücksicht auf die levitische Reinheit mit Trauben umgehen solle, wobei einzig und allein der Gedanke an die auszuscheidende Priesterhebe die vorgeschlagenen Maßregeln bestimmte. In einer Baraitha in Sabb. 17ª lesen wir:[2] Šammai sagte: Wenn man Trauben zum Pressen liest, werden sie durch die heraustretenden Säfte für die vielleicht herankommende Verunreinigung empfänglich gemacht.[3] Hillel erkennt in diesem Falle der heraustretenden Flüssig-

---

[1] Der Hinweis auf das Trankopfer (siehe S. 72, 1) spricht dafür, daß zur Zeit dieses Vorfalles der Tempel noch stand; da R. Joḥanan b. Zakkai schon vor 70 ein angesehener Lehrer war und auch R. Tarfon an dem Priestersegen im Opfertempel teilnahm (Kidduš. 71ª, jer. Jomâ III 40ᵈ, 67), spräche nichts dagegen, daß sich das Obige schon vor 70 zugetragen hat. Aber die Art der Anführung des Satzes von R. Joḥanan scheint mir dafür zu sprechen, daß dieser schon tot war.

[2] הבוצר לגת שמאי אומר הוכשר והלל אומר לא הוכשר. אמר לו הלל לשמאי מפני מה בוצרין בטהרה ואין מוסקין בטהרה. אמר לו אם תקניטני גוזרני טומאה אף על המסיקה. נעצו חרב בבית המדרש, אמר הנכנס יכנס והיוצא אל יצא. ואותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי כאחד מן התלמידים.

[3] Es darf also das Gefäß, in das die Trauben gelegt werden, levitisch nicht unrein sein und auch nicht der Mann, der in den Bottich steigt, um die Trauben zu treten. Daß nicht bloß Wasser, wie in Lev. 11, 38, sondern auch die aus den Weinbeeren heraustretende Flüssigkeit die Frucht für die eventuell herankommende Verunreinigung empfänglich macht, erkennt auch Hillel an; aber nach seiner Ansicht muß die Flüssigkeit mit Absicht auf die Frucht gegossen werden, um zu wirken, was hier nicht der Fall ist. In Makhšir. I 2—4 finden sich Erörterungen der Schammaiten und Hilleliten über den Inhalt und den Sinn von וכי יתן in Lev. 11, 38 und R. Josua führt (3)

keit nicht die Eignung zu, die in Lev. 11, 38 für das Empfänglichmachen der Frucht gefordert wird, und hält Šammai entgegen, daß folgerichtig auch beim Abschlagen der Oliven zum Pressen das austretende Öl die gleiche Wirkung haben müßte, was selbst Šammai nicht behauptet hat. In seiner Erregung über diesen Einwand erwidert Šammai, in dem er diesen aufnimmt: Wenn du mich ärgerst, spreche ich aus, daß auch die Säfte beim Abschlagen der Oliven die gleiche Wirkung haben. Er erhebt aber tatsächlich, wie ja natürlich, bloß die erste Bestimmung über den Saft der Weinbeeren zum Gesetze.[1] Daß es sich Šammai und den Schammaiten in diesen Vorschriften um die levitische Reinheit der Priesterhebe handelt, erhellt aus ihrem Satze in Toß. Terum. III 12:[2] Wann soll man die Priesterhebe aus der Kelter ausscheiden? Sobald der Tretende einmal kreuz und quer über die Trauben gegangen ist,[3] (später kann man der levitischen Reinheit nicht mehr sicher sein). Von wann ab darf man die Kelter verunreinigen (sich um die levitische Reinheit nicht mehr kümmern)? Die Schammaiten sagen: Sobald der erste Zehnt ausgehoben ist; die Hilleliten sagen: Erst nachdem der zweite Zehnt

---

von Abba Joßê הליקופרי aus Tibe'in in Galiläa den Einwand an: תמה עצמך אם יש משקה טמא בתורה עד שיתכוין ויתן שנאמר וכי יותן מים על זרע, daß ja nach dem ausdrücklichen Wortlaute des Gesetzes nur das mit Absicht auf etwas gegossene Wasser für Verunreinigung empfänglich machen kann. In Makhšir. I 6 heißt es: מעשה באנשי ירושלים שטמנו דבילתן במים מפני הסיקרין וטהרו להם חכמים, Die Leute von Jerusalem hatten ihre Feigenkuchen vor den Sikariern in Wasser verborgen und die Weisen erklärten die Früchte für Verunreinigung nicht empfänglich. Die Anfrage der Jerusalemer hat nur dann Sinn, wenn diese bei ihren Speisen die levitische Reinheit beobachteten, was nirgends überliefert und nach den oben behandelten Nachrichten überhaupt nicht wahrscheinlich ist; oder handelt es sich um Priesterhebe, die levitisch rein bewahrt werden mußte (siehe S. 156, Note).

[1] Das ergibt sich aus der Kontroverse der Schammaiten und der Hilleliten über den Zeitpunkt, wann Oliven für Verunreinigung empfänglich werden (Tohar. IX 1): זיתים מאימתי מקבלין טומאה. משיזיעו זיעת המעטן אבל לא זיעת הקופה כדברי בית שמאי .... בית הלל אומרים משיתחברו ג' זה לזה. רבן גמליאל אומר משתגמר מלאכתן, והכמים אומרים כדבריו .... (5) המניח זיתים בכותש שימתונו שיהו נוחין לכתוש הרי אלו מוכשרים, שימתונו שימלחם בית שמאי אומרים מוכשרים ובית הלל אומרים אינן מוכשרים, wo die Schammaiten erst jene Flüssigkeit für empfänglich machend erklären, die sich im Bottich ansammelt, nicht aber schon die, die schon in der Butte ausgeschwitzt wird. Hätte Šammai seine Drohung betreffs der Oliven verwirklicht, so hätten die Schammaiten seine Verfügung nicht unberücksichtigt lassen dürfen.

[2] מאימתי תורמין את הגת, משמהלך בה שתי וערב. מאימתי מטמאין אותה. בית שמאי אומרים משיטול מעשר ראשון, ובית הלל אומרים משיטול מעשר שני. אמר רבי יהודה הלכה כדברי בית שמאי אלא שנהגו הרבים כדברי בית הלל. והכמים אומרים מוציאין תרומה ומעשרות ומטמאין את הגת מיד.

[3] Da hören sie nämlich auf, eine Frucht zu sein, Toß. Tohar. XI 4: ענבים עד כתי מבמאים טומאת אוכלין. משהילכו בהן שתי וערב.

ausgeschieden wurde. R. Jehuda sagt: Zum Gesetze ist die Ansicht der Schammaiten erhoben worden, aber die meisten richten sich nach den Hilleliten; die Weisen sagen: Man scheidet Priesterhebe und Zehnten aus und verunreinigt unmittelbar darauf den Wein.[1] Der Wortlaut dieser Bestimmungen besagt deutlich, daß man den Wein mit Absicht verunreinigt, ohne aber daß der Zweck dieser eigentümlichen Maßregel auch nur angedeutet wäre. In der Mischna Terum. III 4, auf die sich diese Toßifthastelle bezieht, heißt es:[2] „Die Arbeiter dürfen die Priesterhebe nicht ausscheiden, nur die Kelterer, die unmittelbar darauf die Kelter verunreinigen." Die Kommentare beziehen שהן auf die Eigentümer, die sich als Ammêhaareṣ Ḥaber-Kelterer gedungen haben, um die levitischen Abgaben in levitischer Reinheit auszuscheiden, und die, sobald dieses vorschriftsmäßig erledigt ist, den Wein berühren und verunreinigen. Aber im Satze kommen die Eigentümer gar nicht vor; dagegen sind neben den Kelterern, die levitisch gereinigt wurden, noch die Arbeiter genannt, die mit dem levitisch Reinen nichts zu tun haben und nicht gereinigt sind. Diese gehen unmittelbar nach dem ersten Treten kreuz und quer im Bottich an die Arbeit und verunreinigen durch ihre Berührung den Wein. Somit fordern die Schammaiten (Hilleliten), daß vorerst durch die levitisch reinen Kelterer nicht nur die Priesterhebe, sondern auch der erste Zehnt ausgeschieden werde und erst nachher die anderen Arbeiter an die Kelter herankommen; die Hilleliten (Schammaiten) dehnen diese Forderung der levitischen Reinheit auch auf den zweiten Zehnten aus. Aus der Bemerkung des R. Jehuda erfahren wir, daß die Praxis in Galiläa auf die Reinheit weitgehende Rücksicht nahm.[3] Jedenfalls aber geht aus dieser

---

[1] Im Parallelbericht in jer. Terum. III 42ᵃ 67 sind die Meinungen der beiden Schulen umgekehrt mitgeteilt, vgl. Schwarz 127, Note 269, der diese Version für die richtige hält. Für R. Jehuda steht dort R. Joßê, dann folgt eine vermittelnde Ansicht des R. Simon, schließlich die der Weisen.

[2] הפועלים אין להם רשות לתרום, חוץ מן הדרוכות שהן מטמאים את הגת מיד. Berufsölpresser finden wir auch sonst, z. B. Toß. Ma'aßr. I 10: הבדדין מדליקין מכד לכד Babhâ kammâ 119ᵃ, Toß. XI 7: והבדדין אין חוששין משום גזילה של בעל הבית שכן נהגו, לוקחין מהם זיתים במדה ושמן במדה אבל לא זיתים במועט ושמן במועט, Sabb. 19ᵇ.

[3] Von Interesse ist auch Tohar. IX 4: הגומר את זיתיו ישייר קופה אחת ויתננה לעני כהן, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר יוליך את המפתח מיד. רבי שמעון אומר מעת לעת, (nach den Lesearten in Toß. Tohar. X 9 und bei Raši zu Ḥagigâ 25ᵃ, Toßafôth s. v. יתננה und Rabbinowicz zu Ḥagigâ 25ᵃ), Wer mit seinen Oliven fertig ist, soll eine Butte voll zurücklassen, um daraus die Priesterhebe in der levitischen Reinheit von einem Ahroniden ausscheiden zu lassen, sagt R. Meir. R. Jehuda sagt: Er soll dem Ahroniden gleich, nachdem die Oliven ins Preßhaus gebracht wurden, den Schlüssel desselben übergeben; R. Simon sagt: Es hat 24 Stunden

Kontroverse mit Sicherheit hervor, daß die Wahrung der levitischen Reinheit beim Feldertrage des Bauers nur wegen der Abgaben gefordert wurde; waren diese in Ordnung, lag für die weitere Beobachtung der Reinheit keinerlei Grund vor.

3. Auch die Behandlung der der Priesterhebe aus den Bodenerträgnissen gleichen Teighebe zeigt, daß es sich den Lehrern nur um die levitische Reinheit der Abgaben für den Priester handelte. Ḥallâ II 3 schreibt vor: „Wer seinen Teig nicht in levitischer Reinheit bereiten kann, soll ihn in mehreren kleinen, zur Teighebe nicht verpflichteten Teilen bereiten und nicht in Unreinheit im ganzen; R. Akiba dagegen sagt: Er soll ihn in Unreinheit bereiten und nicht in mehreren Teilen, denn er bezeichnet durch Namensnennung auch den unreinen Teig als Hebe, während es bei kleinen Teilen zu Teighebe gar nicht kommt." Von beiden Lehrern wird es ohne weiteres als Pflicht vorausgesetzt, daß man den Teig in levitischer Reinheit bereiten müsse, nur damit die Teighebe in levitischer Reinheit ausgeschieden werden könne; ihre Meinungen gehen nur darüber auseinander, daß dem R. Akiba die Pflicht der Ausscheidung der Teighebe höher steht, als die der levitischen Reinheit (vgl. auch Toß. Ḥallâ I 9), seinem Gegner aber die levitische Reinheit wichtiger ist.[1] In Tebûl jôm IV 2 sagt ein ungenannter Lehrer, der nach Toß. II 14 älter als R. Josua ist: Eine Frau, die zur Erlangung völliger Reinheit nach dem Tauchbade noch auf den Untergang der Sonne warten muß, darf den Teig kneten, die Teighebe ausscheiden, sie in ein für levitische Verunreinigung nicht empfängliches Gefäß legen und als Teighebe bezeichnen; denn der Teig empfängt von ihr nur eine Unreinheit dritten Grades, die bei nicht geweihten Lebensmitteln als rein gilt. (3) In einem Troge, der erst bei Untergang der Sonne völlig rein wird, darf man Teig kneten und aus den eben angeführten Gründen die Teighebe in levitischer Reinheit ausscheiden. Die Voraussetzung ist auch hier die Pflicht, den Teig aus Rücksicht auf die rein auszuscheidende Hebe in levitischer Reinheit zu bereiten. Besondere Beachtung verdient hierfür die ähnlich

---

Zeit. Der Ahronide, der den Schlüssel des Ölpreßhauses erhält, ist der Aufseher für die levitische Reinheit in der Presse; deshalb ist nach R. Meir in seiner Gegenwart die letzte Butte Oliven in das Preßhaus zu stellen, aus der die Priesterhebe ausgeschieden wird. Toß. hat dafür: הגומר את זיתיו ושייר קופה אחת יתננה לעיני כהן ויוליך את המפתח מיד דברי רבי מאיר. ורבי יהודה אומר כל אותו היום, ורבי שמעון אומר מעת לעת. Der Ahronide als Aufseher im Preßhause auch in Toß. Dammai V 18: לא יתן אדם תרומת גיתו לשומר גתו.

[1] Ich vermute, daß es der Schammaite R. Eliezer ist, der diese Meinung vertritt.

lautende, in ihren Einzelheiten aufschlußreiche Baraitha in b. Gittin 62[a], Toß. Dammai III 1: R. Joßê b. haMešullam sagte aus im Namen seines Bruders Joḥanan (Toß. Nathan-Jonathan, vgl. auch Toß. Dammai VI 7), der im Namen des R. Eleazar Ḥismâ sagte:[1] „Man darf die Teighebe des Amhaareṣ nicht in levitischer Reinheit bereiten, aber man darf den gewöhnlichen Teig des Amhaareṣ in levitischer Reinheit bereiten, ein der Teighebe entsprechendes Stück ausscheiden, dieses in ein für levitische Verunreinigung nicht empfängliches Gefäß legen und, wenn der Amhaareṣ kommt, darf er beides nehmen, ohne sich um etwas zu kümmern. Man darf von Oliven die Priesterhebe (des Amhaareṣ) nicht in levitischer Reinheit bereiten, aber man darf seine gewöhnlichen Oliven in levitischer Reinheit behandeln, daraus ein der Priesterhebe entsprechendes Maß ausscheiden, es in ein Gefäß des Ḥaber legen und, wenn der Amhaareṣ kommt, darf er beides nehmen und braucht sich um nichts zu kümmern.“ Es handelt sich darum, die im Teige und in den Oliven des Amhaareṣ enthaltene Priesterhebe in levitischer Reinheit zu gewinnen und so dem Priester zu übergeben; daher besorgt ein levitisch Reiner die Ausscheidung. Hierfür gibt es zwei Wege: entweder man nimmt die Hebe aus dem Teige gleich heraus und kümmert sich um den übrigen Teig nicht; oder man behandelt den ganzen Teig levitisch rein und scheidet dann aus demselben zum Schlusse die Hebe aus. Das letztere wird vorgeschrieben, weil aus dem Teige, den man bei dem Amhaareṣ bereits fertig vorfindet, die Hebe nicht mehr levitisch rein ausgeschieden werden kann, nachdem der Teig ohne Beachtung levitischer Reinheit bereitet wurde. Auch hieraus ist klar zu erkennen, daß von dem Landwirte levitische Reinheit nur wegen der Priester-

[1] אין עושין חלת עם הארץ בטהרה אבל עושין עיסת הוליו בטהרה ונוטל הימנו כדי הלה ומניחה בכפישה או באנחותא וכשבא עם הארץ ליטול נוטל את שתיהן ואינו חושש. ואין עושין תרומת זיתים בטהרה אבל עושין זיתי הוליו בטהרה ונוטל הימנה כדי תרומה ומניחה בכליו של חבר וכשבא עם הארץ ליטול נוטל את שתיהן ואינו חושש. In Tohar. IX 7 ist bei Oliven, die zum Trocknen auf das Dach gelegt wurden und deshalb von der aus ihnen heraustretenden Flüssigkeit für Verunreinigung nicht empfänglich gemacht werden, folgendes bestimmt: רצה ליטול מהם בד אחד או שני בדים בית שמאי אומרים קוצה בטומאה ומחפה בטהרה. בית הלל אומרים אף מחפה בטומאה. רבי יוסי אומר חופר בקרדומות של מתכת ומוליך לבית הבד בטומאה, Wenn er nun von diesen Oliven, die er zum Trocknen bestimmt hat, eine Presse voll oder zwei zum Pressen nimmt, so darf er sie in Unreinheit von der Masse abschneiden, muß aber die zurückbleibenden in Reinheit zudecken, sagen die Schammaiten; die Hilleliten gestatten auch das Zudecken in Unreinheit. R. Joßê gestattet sogar das Abschneiden der ganzen Masse für die Presse mit Metalläxten und das Hinschaffen zur Presse in Unreinheit, (Toß. Tohar. X 2, die Lesearten bei RŠ zur Mischna). Auch da handelt es sich um die wegen der Priesterhebe zu wahrende levitische Reinheit.

abgaben gefordert ward; sind diese erledigt, geht ihn jene nicht weiter an.

b. Neu ist in dieser Baraitha der Amhaareṣ, der von dem nach 136 in Galiläa wirkenden R. Eleazar Ḥismâ in der Bestimmung über die Wahrung der levitischen Reinheit genannt wird. Wir finden den Amhaareṣ in gleicher Verbindung auch schon viel früher in einer Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten über die levitische Reinheit der Priesterabgaben (Dammai VI 6):[1] „Die Schammaiten sagen: Man verkaufe seine Oliven nur an einen Ḥaber; die Hilleliten sagen: Auch an einen, der verzehntet. Die streng Frommen unter den Hilleliten gingen hierin nach der Ansicht der Schammaiten vor." Nach dem Zusammenhange, in dem diese Stelle innerhalb der Mischna steht, läge die Annahme am nächsten, daß der Grund des Verbotes, Oliven an religionsgesetzlich Unverläßliche zu verkaufen, die Befürchtung sei, dieselben würden die vorgeschriebenen Abgaben nicht ausscheiden, und weil man nur beim Ḥaber dessen sicher sei, daß er die Verzehntung nicht unterlassen werde (vgl. Ma'aß. V 3). Dazu stimmte auch der Satz der Hilleliten, daß man auch einem, der überhaupt verzehntet, wenn er auch kein Ḥaber ist, seine Oliven verkaufen und trauen dürfe. Gegen diese Beziehung der Vorschrift auf die Verzehntung spricht jedoch, daß die Stelle nur von Oliven handelt, während betreffs der Abgaben das gleiche auch vom Getreide oder von Baumfrüchten gilt. Schon die Nennung der Oliven allein führt auf das levitische Reinheitsgesetz. Und in der Tat hat dieses schon R. Simon b. Gamaliel so erklärt:[2] „R. Simon b. Gamaliel sagt: Beide Schulen stimmen darin überein, daß man einen Schober Getreide, eine Kufe Trauben und einen Bottich Oliven nur einem Ḥaber verkaufen darf, der in levitischer Reinheit arbeitet (jerus. und einem, von dem man weiß, daß er in levitischer Reinheit arbeitet); dagegen darf man ihm Weizen verkaufen, obgleich man weiß, daß er seinen Teig nicht in levitischer Reinheit knetet." Allerdings ist mir diese Bemerkung des R. Simon an sich kaum verständlich. Denn nach dem Wortlaute der Mischna können nicht nur die Hilleliten ähnliches betreffs eines Getreideschobers nicht zugegeben haben, sondern auch die strengeren Schammaiten können nicht hieran auch

---

[1] בית שמאי אומרים לא ימכור אדם את זיתיו אלא לחבר. ובית הלל אומרים אף למעשר. וצנועי בית הלל היו נוהגין כדברי בית שמאי.

[2] Toß. Ma'aßr. III 13, jer. Dammai VI 25c, 70 (vgl. Schwarz 167b Note 47): אמר רבן שמעון בן גמליאל מודים בית שמאי ובית הלל שלא ימכור גדיש של תבואה ועבוט של ענבים ומעטן של זיתים אלא לחבר שעושה בטהרה. מוכר לו חטים אף על פי שיודע בו שאינו גובל עיסתו בטהרה. jer.: אלא לחבר ולמי שהוא יודע שהוא עושה אותן בטהרה.

nur gedacht haben, da ihre beschränkende Bestimmung in Verbindung mit der levitischen Reinheit nur eine Flüssigkeit im Auge hatte. Es wäre denn, daß der Getreideschober sich in einer Verfassung befindet, daß man ihn für levitische Verunreinigung den von ihren eigenen Säften befeuchteten Trauben und Oliven gleichstellen kann, was nach dem Worte nur schwer denkbar ist. Man beachte aber, was wir sonst von den Beziehungen der Lehrer in Ušâ zu den Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten wissen und was hier ohnehin ausgesprochen ist; daß sie nämlich diese auslegten, um aus den alten Sätzen Belege für ihre eigenen Lehrmeinungen zu gewinnen. Sonach werden wir nicht nur in den so beschränkenden Worten des R. Simon b. Gamaliel einen Niederschlag seiner Ansicht über die Glaubwürdigkeit des Amhaareṣ in levitischen Dingen sehen, sondern auch in dem Wortlaute der Mischna die Deutung eines Kollegen des R. Simon b. Gamaliel von den Erörterungen der beiden Schulen erkennen müssen. Wieviel den ursprünglichen Meinungen dieser gehörte, ist kaum zu ermitteln. Aber andere Sätze der Schammaiten zeigen, daß diese die levitische Reinheit der Bodenerträgnisse wegen der Priesterhebe zu wahren strebten; und es ist ganz gut möglich, daß sie verboten haben, Öl und Wein an jedermann zu verkaufen. Aber der Ḥaber, der Amhaareṣ und der Verzehntende sind Begriffe späterer Zeit, die von den Lehrern in Ušâ stammen und die diese in ihrer Darstellung der alten Sätze aus dem Gedankenkreise ihres Lehrhauses verwerteten.

4. In dem oben angeführten Parallelberichte zur Baraitha Gittin 62 , in Toß. Dammai III 1 hat der Ausspruch des R. Eleazar Ḥismâ am Anfange den Zusatz: „Man macht dem Amhaareṣ keine טהרות." Es werden hier die in levitischer Reinheit bereitete Frucht- und Teighebe als טהרות bezeichnet mit einem Nomen concretum im Plural, das von dem im selben Satze vorkommenden Abstractum im Singular verschieden ist. Dieser in mehreren, oben besprochenen Stellen vorkommende Begriff hat für die Frage der levitischen Reinheit, die die Ahroniden allein zu wahren haben und die wegen der Priesterhebe auch die Landwirte bei den zu verzehntenden Bodenerträgnissen beobachten sollten, besondere Wichtigkeit. Bei Priestern begegnen wir diesen טהרות in Babḥâ kammâ VII 7:[1] Man darf in Jerusalem Hühner nicht züchten wegen der Opfer und die Priester dürfen es in ganz Palästina nicht tun wegen der טהרות. Damit sind nicht etwa die gewöhnlichen Lebensmittel der Priester gemeint, die

---

[1] אין מגדלין תרנגולין בירושלים מפני הקדשים ולא כהנים בארץ ישראל מפני הטהרות.

gleichfalls levitisch rein gehalten werden, sondern die Priesterheben geweihten Charakters, die vor jeder Verunreinigung zu bewahren sind. In dem bereits besprochenen Berichte vom Sohne des Ahroniden R. Ḥanina b. Antigonos in b. Bekhor. 30[a], der seine טהרות den Jüngern des R. Jehuda und R. Joßê nicht anvertrauen will, sagt R. Joßê zur Erklärung dieses die Lehrer verletzenden Vorgehens, es sei nicht Mißachtung, sondern die Ahroniden beobachten seit der Zerstörung des Heiligtums besondere Vornehmheit, indem sie ihre טהרות niemand anvertrauen. R. Gamaliel, der Alte, verheiratete seine Tochter an den Priester Simon b. Nethan'êl und bedang mit ihm, daß sie bei ihm טהרות nicht bereiten solle (Toß. 'Abodâ zarâ III 10). Dieser Priester legte offenbar auf die levitische Reinheit seiner Priesterheben kein Gewicht; und deshalb sollte seine bisher im Vaterhause an strenge Gesetzesbeobachtung gewöhnte Frau die bei ihrem Gatten zu genießende Priesterhebe nicht mit ihm in levitischer Reinheit bereiten, da dieselbe vom Manne sicher verunreinigt würde. In Toß. Ḥagigâ III 23 heißt es vom Amhaareṣ-Priester (S. 67 ff. u. 129): Wenn man in seiner Hand Reinigungswasser zum Besprengen oder Reinigungsasche sieht, darf man von ihm טהרות essen, die in Verbindung mit ihm selbst, seinen Kleidern und seinen Sandalen bereitet wurden. In Toß. Tohar. III 9 (b. Sukkâ 42[a], jer. III 54[a], 54, S. 107 ff.) wird vom Kinde des Ahroniden gesagt: Fängt es an, aus- und einzugehen, so gelten seine Kleider als rein, aber man darf mit ihm טהרות nicht bereiten; versteht es seinen Körper vor Verunreinigung zu bewahren, so darf man bei seinen Kleidern טהרות bereiten; versteht es seine Hände davor zu bewahren, so darf man bei seinen Händen טהרות bereiten. In Toß. 'Ahil. XVIII 2 sagt R. Simon b. Joḥai: Ich kann es bewerkstelligen, daß die Ahroniden auf den Gerberstätten in Sidon und in den Ortschaften שבלבנ die טהרות essen können, weil diese Plätze am Meere oder am Flusse liegen.[1] Wir dürfen auf Grund dieser Wahrnehmungen allein alle

[1] In Toß. Bekhor. III 11 (vgl. Mischna IV 9) schreibt R. Simon vor: Von jemand, der verdächtig ist, Priesterhebe als gewöhnliche Frucht zu verkaufen, darf man nichts kaufen, woran die Pflicht von Priesterhebe und Zehnten haftet, וחשוד הוא על הטהרות ועל הטומאות שבתורה, und er ist verdächtig hinsichtlich des levitisch Reinen und Unreinen im Gesetze. Da in Galiläa für den Ahroniden keine anderen Fragen der levitischen Reinheit bestanden, als die der Verunreinigung seiner Person und seiner Priesterhebe. bedeuten טהרות die letztere. In Bekhor. 31[a] bestimmt die Baraitha: תנו רבנן כל הבכורות אדם רואה חוץ משל עצמו ורואה את קדשיו ואת מעשרותיו ונשאל על טהרותיו, Man darf aller Leute erstgeborene Tiere auf deren Leibesfehler untersuchen. nur die eigenen nicht; doch darf man seine eigenen Opfer und seine eigenen Zehnten unter-

Stellen, die von טהרות handeln und nicht ausdrücklich oder deutlich vom Nichtpriester sprechen, mit hoher Wahrscheinlichkeit auf die Ahroniden beziehen.

---

suchen und über seine eigenen טהרות eine religionsgesetzliche Entscheidung abgeben. Wie schon die Nennung des erstgeborenen Tieres zeigt, handelt es sich um den Ahroniden, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß das Tier noch beim Viehbesitzer sich befindet und die Frage von ihm ausgeht; das gleiche gilt von den weiteren Punkten der Aufzählung. Toß. Nega'im I 10 hat dafür: ונשאל הוא על הטהרות ועל הטומאות של עצמו, und es wäre am passendsten, Priesterhebe darunter zu verstehen. In der Baraitha in Moëd kât. 5[b] heißt es von der vorgeschriebenen Bezeichnung von Grabstätten, die aus Rücksicht auf die levitisch rein zu bewahrenden Lebensmittel notwendig ist: ואין מעמידין ציון במקום טומאה שלא להפסיד את הטהרות, ואין מרחיקין ציון ממקום טומאה שלא להפסיד את ארץ ישראל, Man setze das Zeichen nicht auf die Stelle der Unreinheit selbst, um nicht die levitische Verunreinigung der levitisch reinen Lebensmittel zu verursachen; auch nicht zu weit von der Stelle der Unreinheit, um nicht zu viel palästinischen Boden unbrauchbar zu machen. Zur Mischna Ḥagigâ III 2, die die Unterschiede zwischen den Opfern und der Priesterhebe aufzählt und als einen derselben die Reinigung der Hände anführt: ובתרומה אם נטמאה אחת מידיו חברתה טהורה, ובקודש מטביל שתיהן, שהיד מטמאה את חברתה בקודש אבל לא בתרומה, Für Priesterhebe ist die eine Hand rein, wenn auch die andere verunreinigt ist, dagegen müssen für Opfer beide Hände untergetaucht werden, weil für Opfer eine Hand die andere verunreinigt, sagt nun Toß. Ḥagigâ III 10: המטביל את אחת מהם כל אותן הטהרות שעשה בטהורה עד שלא הטביל את הטמאה כולן הן טמאות שהיד מטמאה את הבירתה לקודש, Wer aber gegen diese Vorschrift nur die eine unreine Hand gereinigt hat, macht alle טהרות, die er mit der reinen Hand bereitet, ehe er die unreine gereinigt hat, unrein, da für Opfer eine Hand die andere verunreinigt. Hier sind ausschließlich Priester gemeint, die allein mit Opfern und mit Priesterhebe zu tun haben. Die טהרות, die der Priester bereitet, sind nach dem Zusammenhange solche für Opfer. In der Baraitha Gittin 54[b], Toß. Terum. II 2: תנו רבנן היה עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, היה עושה עמו בזבחים ואמר לו זבחים שעשיתי עמך נתפגלו נאמן, Wenn jemand, der bei einem טהרות bereitet hat, diesem sagt: Die טהרות, die ich bei dir bereitet habe, sind verunreinigt worden, oder nachdem er bei ihm Mahlopfer bereitet hat, sagt: Die Mahlopfer, die ich bei dir bereitet habe, sind unbrauchbar worden, glaubt man es ihm. Das Subjekt ist nicht angegeben, aber im zweiten Falle nicht zweifelhaft, da nur der Priester in der Lage ist, das Opfer auf diese Weise unbrauchbar zu machen; wie die Mischna in Gittin 54[b] in der Tat ausdrücklich sagt: Die Priester, die im Tempel Opfer mit Absicht unbrauchbar machen, sind ersatzpflichtig; und es kann auch im ersten Satze wohl kaum ein anderer gemeint sein, als der Ahronide, der beim Bauer טהרות bereitet hat. Es handelt sich, wie in der Vorschrift des R. Eleazar b. Ḥismâ, um die Frucht oder den Teig des Amhaareṣ, die der Priester in levitischer Reinheit bereitet hat. Wir sind auch in der Lage, die Zeit festzustellen, aus der diese Bestimmung stammt. Denn es wird im Talmud dort erzählt, daß, als ein solcher Fall mit טהרות vor R. 'Ammi kam, R. 'Assi ihm erzählte, daß R. Joḥanan im Namen des R. Joßê sagte: מה אעשה שהתורה האמינתו, Was kann ich tun, nachdem die

5. Mit ziemlich großer Sicherheit dürfen wir es tun, wenn es sich um Vorfälle aus Jerusalem handelt, wo außer den Priestern nur sehr wenige Lehrer die levitische Reinheit beobachtet haben. So wenn in Mikw. IV 5 (b. Jebham. 15ᵃ) R. Jehuda b. Betherâ in Jamnia erzählt:[1] In Jerusalem war die Jehû-Leitung zu einem Tauchbade, die vorschriftsmäßig ein Loch in der Größe einer Schlauchröhre hatte, und alle טהרות in Jerusalem wurden nach der Reinigung in diesem Tauchbade bereitet; aber die Schammaiten ließen das Loch erweitern, weil die Leitung nach ihrer Ansicht zum größeren Teile durchlöchert sein soll, um die Verbindung mit dem Tauchbade noch gründlicher zu gestalten. In jer. Terum. I 40ᵇ 24 (Toß. I 1, Ḥagigâ 3ᵃ) wird in der Baraitha berichtet, daß die Söhne des Leviten Joḥanan b. Gudgedâ alle taubstumm waren und daß alle טהרות in Jerusalem in Verbindung mit ihnen gemacht wurden.[2] Dementsprechend dürfen wir auch den Bericht des R. Simon in b. Kidduš. 66ᵇ (Toß. Mikw. I 17, jer. Terum. VIII 45ᵇ 36) in der Baraitha auf priesterliche, levitisch reine Lebensmittel beziehen: Das Bad des

---

Thora ihm Glauben schenkt! Der Ausspruch des R. Joßê war natürlich gegen den eines Kollegen gerichtet, der sagte, man solle dem Manne die nachträglich vorgebrachte Meldung nicht glauben; dieses bildete sonach im Lehrhause von Ušâ den Gegenstand der Erörterung. In der Tat lautet in der Parallelstelle in Toß. Terum. II 2 die entgegengesetzte Meinung des R. Jehuda: היה עושה עמו טהרות ואמר לו נטמאו, לא נחשדו ישראל על כך, אלא הכל לפי מה שהוא איש; es ist ein Kollege des R. Joßê (siehe S. 204 ff.). Vgl. auch Toß. ʿAbodâ zarâ III 10: רבן שמעון בן גמליאל אומר אין צריך שאין כופין את החבר שיעשה טהרות על גב עם הארץ, wo R. Simon b. Gamaliel sagt, eine Vereinbarung, wie sie R. Gamaliel, der Alte mit seinem Schwiegersohne, einem Amhaareṣ-Priester getroffen hat, sei nicht notwendig, da man einen Ḥaber nicht zwingen könne, in Verbindung mit dem Amhaareṣ טהרות zu bereiten.

[1] מעשה בשוקת יהוא שהיתה בירושלים והיתה נקובה כשפופרת הנוד והיו כל הטהרות שבירושלים נעשות על גבה, ושלחו בית שמאי ופחתוה, שבית שמאי אומרים עד שיפחתו רובה.

[2] Gegen die Beziehung auf Priesterhebe spricht scheinbar die Fortsetzung in Toß. Terum. I 1, wo die Kollegen dem R. Jehuda, der diese Begebenheit aus Jerusalem vorgebracht hat, entgegnen: משם ראיה, טהרות אין צריכות מחשבה ונעשות על גבי חרש שוטה וקטן, תרומה ומעשרות צריכין מחשבה, Bei טהרות braucht man den Sinn nicht auf die Sache selbst gerichtet zu haben, deshalb kann ein Taubstummer oder Unerwachsener dabei tätig und glaubwürdig sein; bei der Ausscheidung der Priesterhebe und der Zehnten muß der Sinn auf die Handlung gerichtet sein, deshalb kann ein Taubstummer die Hebe nicht ausscheiden. Diese Gegenüberstellung von טהרות und Priesterhebe würde deutlich zeigen, daß טהרות nicht Priesterhebe sind. In Wahrheit aber bezeichnet תרומה die eben aus den Bodenerträgnissen oder aus der Teighebe oder dem Levitenzehnten ausgeschiedene Abgabe, טהרות dagegen dieselbe, in levitischer Reinheit behandelte Priesterhebe; zwei Seiten desselben Gegenstandes, die einander gegenübergestellt werden können.

Diskos in Jamnia galt für vollkommen hinsichtlich des vorgeschriebenen Maßes an Wasser, erwies sich jedoch bei einer Nachmessung als unvollständig; da erklärte R. Tarfon alle טהרות, die in Verbindung mit diesem Bade bereitet worden waren, für levitisch rein, R. Akiba dagegen für unrein. In Babhâ meṣîʿâ 59[ab] meldet die Baraitha, in der von dem bekannten ʿAkhnai-Ofen und dem verhängnisvollen Streite zwischen R. Eliezer und den anderen Lehrern in Jamnia erzählt wird, der die Verhängung des Bannes über R. Eliezer zur Folge hatte:[1] An jenem Tage trug man alle טהרות herbei, die R. Eliezer in Verbindung mit diesem Ofen für rein erklärt hatte, und verbrannte sie als unrein und tat R. Eliezer nach gefaßtem Beschluß in den Bann. Wir hören hier, daß man טהרות, die für unrein erklärt wurden, verbrannt hat; dieses findet sich auch sonst. So in der allgemeinen Vorschrift über טהרות in Toß. Dammai II 24:[2] „Man soll dem Amhaareṣ Rede stehen, wenn er mit Fragen über seine טהרות kommt; doch sage man ihm nicht: Geh, verbrenne sie, oder geh, iß sie, sondern man sage ihm: Wenn deine Frage so lautet, dann sind sie unrein, wenn so, dann sind sie rein; denn die Weisen sagten: Alle טהרות des Amhaareṣ sind zu verbrennen." Das Verbrennen und andere Behandlungsarten schreibt für verschiedene Fälle die Mischna Tohar. V 3 vor:[3] „Ging jemand auf einem von zwei Wegen, von denen der eine rein, der andere unrein ist, und bereitete nachher טהרות,[4] die dann verzehrt wurden; reinigt er sich

---

[1] אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום באש ונמנו עליו וברכוהו, vgl. Berakh. 19[a]. In jer. Moëd kat. III 81[d] 4: רבי אליעזר לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו, R. Eliezer zürnte nur deshalb, weil man die von ihm für rein erklärten טהרות vor seinen Augen verbrannte.

[2] נשאלין לעם הארץ על טהרותיו. לא יאמר לו צא אכול צא שרוף אלא (אם) אומר לו אם כזה שאלת טמא, אם כזה שאלת טהור, מפני שאמרו, כל טהרותיו של עם הארץ נשרפות. Man frage sich doch, wie denn der Amhaareṣ, dessen Kennzeichen die Nichtbeachtung der levitischen Reinheit ist, überhaupt zu טהרות gelangt ist? Siehe weiter.

[3] שני שבילים אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהם ועשה טהרות ונאכלו, הזה ושנה וטבל וטהר והלך בשני ועשה טהרות, הרי אלו טהורות, ואם קיימות הראשונות אלו ואלו תלויות. אם לא טהר בינתיים, הראשונות תלויות והשניות ישרפו. (4) השרץ והצפרדע ברשות הרבים, נגע באחד מהם ועשה טהרות ונאכלו, טבל ונגע בשני ועשה טהרות הרי אלו טהורות. אם קיימות הראשונות אלו ואלו תלויות, אם לא טבל בינתיים, הראשונות תלויות והשניות ישרפו. (5) שני שבילים אחד טמא ואחד טהור, הלך באחד מהם עשה טהרות .... רבי יהודה אומר .... רבי יוסי אומר .... (6) שני כברים אחד טמא ואחד טהור, אכל את אחד מהם ועשה טהרות .... רבי יוסי אומר .... vgl. Toß. Tohar. VI 4—7.

[4] Zur Mischna Tohar. IV 7, wo die Fälle zweifelhafter Verunreinigung aufgezählt sind, die im Gegensatze zu den in IV 5 zusammengestellten die Priesterhebe nicht verunreinigen und zu denen auch ספק שרצים gehört, hat Toß. Tohar V 8: רבי דוסתאי ברבי ינאי אומר משום רבי יוסי הלך במבוי ועשה עיסה ואחר כך נמצא שם שרץ, זהו ספק שרצים, R. Doßithai b. R. Jannai im Namen des R. Joßê sagt: Wenn jemand durch einen Häusereingang gegangen ist, dann einen Teig

dann nach Vorschrift, geht über den anderen Weg und bereitet dann ,טהרות so sind diese rein. Wenn aber die ersten noch vorhanden sind, so sind beide in Schwebe zwischen rein und unrein. Hat er sich zwischen beiden Gängen nicht gereinigt, so sind die ersten טהרות in Schwebe, die anderen müssen verbrannt werden."[1] Diese drei Möglichkeiten in der levitischen Beschaffenheit der טהרות finden wir in Verbindung mit dem Händewaschen in Toß. Jadaj. I 15—18, wovon bereits oben (S. 118, 2) vermutet wurde, daß es nur Priestern vorgeschrieben war. Nun gehören aber diese drei Möglichkeiten ausschließlich zu Opfern und zur Priesterhebe, wie z. B. in Peßaḥ. I 7:[2] R. Meir sagt: Aus den vorangehenden Worten der Lehrer erkennen wir, daß man am 14. Nissan reine und unreine Priesterhebe mitsammen verbrennen durfte; worin sind sie geteilter Meinung? Über die in Schwebe zwischen rein und unrein befindliche Priesterhebe und die unreine.[3] Es wäre allerdings möglich, daß die Lehrer von Ušâ, von denen die Bestimmungen über die drei levitischen Reinheitsmöglichkeiten der טהרות stammen, die Terminologie der Priesterhebe auf die dem Nichtahroniden zur Pflicht gemachten טהרות übertrugen.[4] Keinesfalls aber kann dieses von Lehrern in Jamnia

---

bereitet hat und nachher im Häusereingange sich ein Reptil findet, so ist dieses ein Fall zweifelhafter Verunreinigung durch ein Reptil. (12) הלך בבבוי ועשה עיסה ואחר כך נמצא שם שרץ ספק נגע ספק לא נגע, ספק אוכלין ומשקין טמא וכלים טהור. Für einen zweiten Punkt derselben Aufzählung in der Mischna gibt Toß. V, 11: איזהו ספק המשקין שנחלקו עליו הכמים, שתי חביות אחת טהורה ואחת טמאה ועשה עיסה באחת מהן, ספק מטמאה עשה, ספק מטהורה עשה, זהו ספק המשקין, לאוכלין טמא ולכלים טמא. In allen drei Fällen ist statt ועשה טהרות gesetzt: ,ועשה עיסה er hat Teig bereitet (vgl. Elia Wilna), also ein Einzelfall für die allgemeine Angabe. Er hat den Teig in levitischer Reinheit bereitet, um daraus die Priesterhebe in levitischer Reinheit zu gewinnen.

[1] Zwei Wege, ein reiner und ein unreiner, die zum selben Ziele führen, sind auch in jer. Maʿaßer šeni V 56ᵇ 72 bei R. Eleazar b. ʿAzarja, einem Ahroniden, genannt, der seine Abgaben bei einem Landwirte abholen will (Jebham. 86ᵃ). Vgl. auch die Baraitha in jer. Berakh. III 6ᵇ 3: תני היו שם שתי דרכים מתאימות, אחת רחוקה וטהורה ואחת קרובה וטמאה אם היו הרבים הולכים ברחוקה הולך ברחוקה, אם לאו הולך בקרובה מפני כבוד הרבים, wo gleichfalls von einem Ahroniden die Rede ist. Verschieden und weniger klar ist diese Baraitha in Berakh. 19ᵇ.

[2] אמר רבי מאיר, מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח .... על מה נחלקו על התלויה ועל הטמאה ....; bei Teighebe z. B. in Niddâ 7ᵃ: תנא והלתה תלויה, לא אוכלין ולא שורפין. באיזה ספק אמרו, בספק חלה.

[3] Tohar. IV 5: על ששה ספיקות שורפין את התרומה .... רבי יוסי אומר אף על ספק מגען ברשות היחיד. והכמים אומרים ברשות היחיד תולין וברשות הרבים טהור. (6) שני רוקין אחד טמא ואחד טהור תולין על מגען ועל משאן ועל הסיטן ברשות היחיד .... היה רוק יחידי ונגע בו ונשאו והסיטו ברשות הרבים שורפין עליו את התרומה.

[4] Diese Übertragung ist jedoch aus folgenden Gründen mehr als unwahrscheinlich. Wir finden wohl den Begriff der nicht sicher verunreinigten

vor 135 ohne sicheren Beweis behauptet werden; so daß die ,טהרות die R. Eliezer für rein erklärt hat und seine Kollegen dann verbrannten, nur die von Ahroniden gewesen sein können.

Priesterhebe bei R. Eliezer und R. Josua in Terum. VIII 8: הבית של תרומה שנולד בה ספק טומאה, רבי אליעזר אומר .... ורבי יהושע אומר ... Aber die Bezeichnung solcher Hebe als תרומה תלויה ist erst bei den Lehrern in Ušâ festzustellen. Peßaḥ. 15ᵃ, Toß. I 6 in der Baraitha: אמר רבי יוסי אין הנדון דומה לראיה, שכשהעידו רבותינו על מה העידו .... אף אנו מודים בתרומה שנטמאת בוולד הטומאה ששורפין אותה עם התרומה שנטמאת באב הטומאה, אבל היאך נשרוף התלויה עם הטמאה שמא יבוא אליהו ויטהרנה. 20ᵇ, Toß. I 6: תניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר טהורה בפני עצמה ותלויה בפני עצמה וטמאה בפני עצמה. אמר רבי שמעון, לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע על הטהורה ועל הטמאה שאין שורפין, על התלויה ועל הטהורה ששורפין. על מה נחלקו, על התלויה .... Wir sehen hier R. Meir, R. Joßê und R. Simon über die Art und Weise, wie die Priester am 14. Nissan ihre Priesterheben verbrennen, verschiedene Meinungen äußern und dabei die drei levitischen Reinheitsmöglichkeiten einzeln nennen. Die Mischna Peßaḥ. I 7 ist nur der Niederschlag dieser Erörterungen: אמר רבי מאיר, מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח. אמר לו רבי יוסי, אינה היא המדה, ומודים רבי אליעזר ורבי יהושע ששורפין זו לעצמה וזו לעצמה. על מה נחלקו, על התלויה ועל הטמאה, שרבי אליעזר אומר תשרף זו לעצמה וזו לעצמה, ורבי יהושע אומר שתיהן כאחת, indem hier, wie in der Baraitha R. Simon, sein Kollege den Satz der beiden älteren Tannaiten in seinem Sinne auslegt. Die Feststellung ist nicht nur wegen des diesen älteren Lehrern in den Mund gelegten Begriffes von תרומה תלויה notwendig, sondern auch wegen der Baraitha in Peßaḥ. 13ᵃ: תניא ארבעה עשר שחל להיות בשבת מבערין את הכל מלפני השבת ושורפין תרומות טמאות תלויות וטהורות ומשיירין בן הטהורות מזון שתי סעודות כדי לאכול עד ארבע שעות, דברי רבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע. אמרו לו, טהורות לא ישרפו שמא ימצאו להן אוכלין, אמר להם כבר בקשו ולא מצאו. אמרו לו, שמא הוין לחומה לנו. אמר להם, לדבריכם אף תלויות לא ישרפו שמא יבוא אליהו ויטהרם ... אמרו, לא זזו משם עד שקבעו הלכה כרבי אלעזר בן יהודה איש ברתותא שאמר משום רבי יהושע. Der erste Satz in seiner ersten Hälfte deckt sich mit dem des R. Meir in der Baraitha und es kommt nur noch die Bestimmung hinzu, daß von der reinen Hebe für zwei Mahlzeiten übrig gelassen werde. Der Urheber des Satzes ist R. Eleazar b. Jehuda aus Barthothâ, der denselben, doch nur im zweiten Teile, im Namen des R. Josua mitteilt. Da R. Eleazar mit R. Akiba über Aussprüche des R. Josua b. Ḥananja streitet (Tebûl jôm III 4. 5, Toß. Bekhor. VII 6), könnte auch die obige Diskussion in so frühe Zeit nach Jamnia verlegt werden; um so mehr als R. Simon b. Joḥai im Vortrage des R. Akiba eine Ansicht des R. Eleazar b. Jehuda vorbringt (Toß. Zabim I 5, Bacher, Agada des Tannaiten I 440, 7). In Wahrheit jedoch ist dieser ein galiläischer Lehrer, der die obige Kontroverse höchstwahrscheinlich mit den Lehrern in Ušâ hatte, als sie die Sätze des R. Eliezer und R. Josua deuteten; deshalb hat er, wie die Lehrer in Ušâ, die ,תרומה תלויה vgl. auch Toß. Tohar. V 8. 5. Wir finden auch das Verb תולין in der Bedeutung: man läßt es in Schwebe zwischen rein und unrein, erlaubt und verboten, wie in Peßaḥ. I 4: רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש. ורבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש. (5) ועוד אמר רבי יהודה שתי חלות של תודה פסולות מונחות על גג האיצטבא. כל זמן שמונחות כל העם אוכלים, ניטלה אחת תולין לא אוכלין ולא שורפין. ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין. R. Jehuda gebraucht es mit der Erklärung von תולין und zeigt damit, daß der Ausdruck nicht allge-

6. Toß. Tohar. IX 6 besagt:[1] „Wenn ein Amhaareṣ, der die Pflichten eines Ḥaber auf sich nimmt und im Hause טהרות hat, erklärt, dessen sicher zu sein, daß sie nicht verunreinigt worden sind, so sind sie, wenn durch jemand anderen bereitet, sowohl für ihn, als auch für andere verboten; wenn aber von ihm selbst bereitet, dann sind sie ihm selbst erlaubt, anderen verboten. R. Akiba sagt: Sind sie anderen erlaubt, so sind sie es auch ihm; wenn für ihn verboten, dann auch für andere." Zunächst ist die Frage, wie denn in das Haus eines Amhaareṣ, der auf levitische Reinheit überhaupt nicht achtet, levitisch reine Speisen oder Getränke gelangt sind und zu welchem Zwecke er für sich solche von anderen hätte bereiten lassen sollen, da sie ihm gleichgiltig sind? Sind aber טהרות Priesterhebe und ihr Besitzer ein Ahronide, so wird alles klar. In Toß. Dammai II 15 (oben S. 52): „Wenn der Sohn eines Ḥaber, der beim Vater seiner Mutter, einem Amhaareṣ Besuche macht, bei diesem ißt, braucht sein Vater nicht zu befürchten, daß der Großvater dem Enkel טהרות vorsetzt; ist es aber sicher, daß er ihm טהרות zu essen gibt, so darf dieser nicht mehr hingehen und seine Kleider sind unrein, wie die einer Menstruierenden," ist der Fall der gleiche; denn auch hier hat der Amhaareṣ טהרות im Hause, ohne daß es erfindlich wäre, woher und wozu er sie hat. Handelt es sich aber um Ahroniden in beiden Familien, so sind die טהרות die dem Manne zuteil gewordene Priesterhebe, deren levitische Reinheit er nicht

---

mein verständlich war. In der zugehörigen Baraitha in Peßaḥ. 13[b] unten: תנא. משום רבי אלעזר אמרו כשירות היו, כל זמן שמונחות כל העם אוכלין, ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שתיהן התחילו כולן שורפין. תניא אבא שאול אומר, שתי פרות היו חורשות בהר המשחה, כל זמן ששתיהן חורשות כל העם אוכלין, ניטלה אחת מהן תולין לא אוכלין ולא שורפין, ניטלו שתיהן התחילו כל העם שורפין. R. Eleazar und Abba Saul gehörten beide dem Lehrhause in Ušâ an. In Tohar. IV 5. 6 ist תולין ausdrücklich von Priesterhebe gebraucht, in 5 von einem ungenannten Kollegen des R. Joßê; in Toß. Tohar. V 5 von R. Jehuda und zwar, da es zu Mischna IV 6 gehört, von Priesterhebe. Da nun auch die ganze Verordnung über die Fälle zweifelhafter Verunreinigung in Ušâ erlassen wurde, wie es R. Johanan berichtet, so können die einzelnen Bestimmungen nicht von denselben Lehrern gleich auch auf Gewöhnliches übertragen worden sein. Aber sicherer, als alle diese Stellen, zeigt Tohar. IV 12: ספק חולין זו טהרת פרישות, „Die Beachtung zweifelhafter Verunreinigung levitisch rein gehaltener gewöhnlicher Lebensmittel ist nur bei denen anzutreffen, die besonders strenge Reinheit beobachten," daß die zweifelhafte Verunreinigung nur für Priesterhebe galt. Sonach können hier טהרות nur Priesterhebe bezeichnen.

[8] jer. Ḥagigâ III 79[c] 41, 'Erub. IX 25[d] 18: עם הארץ שקיבל עליו והיו לו טהרות ואמר ברי לי שלא נטמאו, (אלא) בזמן שהן עשויות על גבי אחרים אסורות לו ואסורות לכל אדם. על גבי עצמו מותרות לו ואסורות לכל אדם. רבי עקיבא אומר, מותר לו ומותר לכל אדם, אסור לו ואסור לכל אדם.

beachtet. Und daß diese Erklärung richtig ist, beweist die Parallelbaraitha in Jebham. 114[a], die den Ḥaber und Amhaareṣ ausdrücklich als Ahroniden bezeichnet und für die unbestimmten טהרות einfach unreine Priesterhebe setzt. Sehr bezeichnend ist auch Toß. Dammai VI 8:[1] „Wenn ein Ḥaber und ein Amhaareṣ ihren Vater, einen Amhaareṣ beerben, darf der Ḥaber dem Amhaareṣ nicht sagen: Nimm du dir den Weizen dort, ich nehme den hier, du den Wein dort, ich diesen hier, sondern sie müssen alles gleich teilen . . . . .; der Ḥaber ißt alles Trockene und verbrennt alles Feuchte und Flüssige, weil es Vorschrift ist, daß alle טהרות des Amhaareṣ verbrannt werden sollen. Beerben sie aber einen Ḥaber, so darf der Ḥaber dem Amhaareṣ sagen: Nimm den Weizen dort, ich nehme den hier, nimm dir den Wein dort, ich nehme den Wein hier, obwohl die Vorschrift lautet: Wenn ein Ḥaber Ḥaber- und Amhaareṣ-Söhne hat, soll er seine טהרות nicht den Amhaareṣ-Söhnen, sondern nur den Ḥaber-Söhnen zuwenden.“ Schon die Bestimmung, daß der Erbe das Flüssige verbrennen muß, führt darauf, daß es sich nicht um Gewöhnliches in levitischer Reinheit handelt, sondern um Priesterhebe; und dann ist auch hier rätselhaft, woher der Amhaareṣ טהרות hat? Auch hier erledigen sich alle Schwierigkeiten, wenn es sich um einen Priester handelt, dessen Besitz Priesterhebe bildet, die verbrannt werden muß, weil er sie als Amhaareṣ verunreinigt hat.[2] Und so werden wohl auch die טהרות in Toß. Dammai II 20—22[3]

---

[1] חבר ועם הארץ שירשו את אביהם עם הארץ, אינו רשאי לומר לו טול אתה חטין שבמקום פלוני ואני חטין שבמקום פלוני, אתה יין שבמקום פלוני ואני יין שבמקום פלוני, אלא חולקין בשוה, אפילו חבר חולק בפניו, חבר אוכל את היבש ושורף את הלח, מפני שאמרו, כל טהרותיו של עם הארץ נשרפות. ירשו את אביהן חבר, רשאי שיאמר טול אתה חטין שבמקום פלוני ואני חטין שבמקום פלוני, אתה יין שבמקום פלוני ואני יין שבמקום פלוני, אף על פי שאמרו, חבר שמת והניח בנים חברים ועמי הארץ לא יוריש טהרותיו לעם הארץ אלא לחברים בלבד.

[2] Hierfür ist auf die zweite Rezension des אבל-Traktates I 1 (bei Isaak ibn Gi'at שערי שמחה II 27, Naḥmani תורת האדם 5[a], vgl. Brüll, Jahrbücher I 10) hinzuweisen: R. Ḥijjâ sagt: Wenn jemand erkrankt, besucht man ihn, spricht mit ihm, ..., fragt ihn, ob er jemand Geld geliehen oder sich von jemand ausgeliehen hat, ob er jemand etwas in Verwahrung gegeben oder jemand ihm, [ob er unverzehntete Früchte hat, welche Früchte erster, welche zweiter Zehnt sind; und wenn er ein Ahronide ist, fragt man ihn, welche Priesterhebe rein und welche unrein ist]. Den eingeklammerten Satz hat nur תניא Nr. 63.

[3] לא יאמר חבר לעם הארץ, הילך ככר זה והולך לפלוני חבר, שאין משלחין טהרות ביד עם הארץ. חבר שאמר לו עם הארץ הילך ככר זה והולך לפלוני עם הארץ לא יתן, שאין מוסרין טהרות לעם הארץ. עם הארץ שאמר לחבר, תן לי ככר זה ואוכלנו, יין זה ואשתנו, לא יתן לו, שאין מאכילין טהרות לעם הארץ.

als Priesterhebe oder möglicherweise als levitisch reine gewöhnliche Lebensmittel bei dem Ahroniden zu verstehen sein.[1]

---

[1] So erklären sich auch andere Stellen ohne Zwang. Toß. Tohar. IV 1: היה נעטף בטליתו וטמאות וטהרות בצדו וטמאות וטהרות למעלה, ספק נגע ספק לא נגע ספקו טהור. ואם אי אפשר לו לכוון ספקו טמא. רבי דוסא אומר, אומר לו שישנה. אמרו לו אין שונין בטהרות. רבן שמעון בן גמליאל אומר, עתים שהוא שונה, כיצד, היה השרץ תלוי בין הקורות אם אפשר לעבור שלא יגע, ספק נגע ספק לא נגע ספקו טהור, ואם אי אפשר לכוון ספקו טמא. רבי דוסא אומר, אומר לו שישנה. אמרו לו, אין שונין בטהרות. (3) היה השרץ תלוי בין הקורות שף בו ונפל על בגדיו או על ככר תרומה, טהורה. ואם מצאו מת לפניו טמא, ואם ראוהו חי בין הקורות אף על פי שמצאו מת בפניו טהור, נח על כתפו הרי זה טמא. (Zum Wortlaute des ersten Satzes vgl. RŠ zu Tohar. IV 3 und die Baraitha in b. Niddâ 5ᵇ). Die reinen und unreinen Lebensmittel sind reine und unreine Priesterhebe; mit solcher darf man keine Versuche machen, ob man sie beim Vorübergehen wirklich berührt haben muß, da hierbei möglicherweise die Verunreinigung reiner Priesterhebe erfolgt. Ebenso Toß. Tohar. V 15: המרביץ את ביתו במים טמאים והיו שם טהרות, ספק נתזו ספק לא נתזו ספקן טהור, אי אפשר לו שלא לכוון ספיקן טמא. ודבי דוסא אומר, אומרין לו שישנה. אמרו לו, אין שונין בטהרות. רבן שמעון בן גמליאל אומר, עתים שהוא שונה. (16) המכבס את כסותו והסוחט את שערו והרוחה פשתנו והיו שם טהרות, ספק נתזו ספק לא נתזו ספיקו טהור. אי אפשר לו שלא לכוון ספיקן טמא, ורבי דוסא אומר, אומרים לו שישנה. אמרו לו אין שונין בטהרות. רבן שמעון בן גמליאל אומר עתים שהוא שונה. Die Lehrer, die hier genannt sind, gehören nach Ušâ; R. Doßâ, dem wir zum ersten Male begegnen, wohnte in Sefâr-ʿAm bei Ušâ, denn R. Jehuda berichtet in Toß. Mikw. VI 2: מעשה במקוה שבין אושא לשפר עם ושל שפר עם היתה והיה רבי דוסא מושיב עליה שני תלמידי הכמים כדי שיקוו בו המים ארבעים סאה, R. Doßâ setzte zwei Gelehrte an das zwischen Ušâ und Šefâr-ʿAm gelegene, zu Šefâr-ʿAm gehörende Tauchbad, damit sie die Ansammlung des erforderlichen Maßes von 40 Se'â Wasser überwachen. Er scheint sich für das levitische Reinheitsgesetz interessiert zu haben, denn in Toß. Kelim 3 IV 14, b. Sukkâ 20ᵇ, Toß. Sukkâ I 10, ʿEduj. III 4 behandelt er die Frage, ob eine Art von Matten für die verschiedenen Arten levitischer Unreinheit empfänglich ist. Hierzu mag ihn auch die in der Nachbarschaft betriebene Erzeugung von Matten veranlaßt haben; denn R. Ḥijjâ und seine Söhne erzählen in Sukkâ 20ᵃᵇ: לא נחלקו רבי דוסא וחכמים על מחצלות של אושא שהן טמאות, ושל טבריא שהן טהורות, על מה נחלקו על שאר מקומות, R. Doßâ und die Weisen sind einig betreffs der Matten von Ušâ, daß diese für Verunreinigung empfänglich, und betreffs der von Tiberias, daß sie nicht empfänglich sind; der Streit besteht nur über die Matten aus anderen Orten. R. Doßâ war jedenfalls älter als die Lehrer in Ušâ und dürfte ein geborener Galiläer gewesen sein, der bereits als Lehrer wirkte, als das Lehrhaus aus Jamnia nach Ušâ verlegt wurde (siehe Kap. XI 10). Auch die טהרות in Sifrâ zu Lev. 15, 28, p. 79ᵇ, 2 sind Priesterhebe: רבי שמעון אומר ואחר תטהר, כיון שטבלה טהורה להתעסק בטהרות, אבל אמרו חכמים לא תעשה כן שלא תבוא לידי ספק. Ebenso z. B. in Niddâ I 2: היתה יושבת במטה ועסוקה בטהרות ופרשה וראתה, היא טמאה וכולן טהורות, Makhšir. III 4: מעשה באנשי המחוז שהיו מטינין בחול, אמרו להם חכמים, אם כך הייתם עושים לא עשיתם טהרות מימיכם, Die Leute von Maḥôz haben ihren Weizen im Sande feucht gemacht; als die Sache vor die Weisen kam, sagten diese ihnen: Wenn ihr immer so vergangen seid, habet ihr nie levitisch Reines bereitet. Man wird es freilich kaum wahrscheinlich finden, daß Leute eines ganzen Ortes oder Bezirkes ohne jeden Beweis sollten als Ahroniden ange-

Wir gewinnen hieraus die Erkenntnis, daß טהרות die im Hause des Priesters befindliche, ihm bereits abgelieferte Priesterhebe und andere Abgaben bezeichnen, aber auch die noch im Hause des Bauers befindliche, dem Ahroniden noch nicht eingehändigte Hebe. Aus Rücksicht auf diese verlangten schon die Schammaiten, daß der Bauer die Trauben und Oliven und daß jede Frau, die Teig bereitet, diesen in levitischer Reinheit behandle. Da aber die Bevölkerung im allgemeinen auf das levitische Reinheitsgesetz nicht achtete, schrieben ihr die Lehrer vor, wie sie beim Weinlesen und Ölpressen vorzugehen habe, um nicht die ganze Flüssigkeit zu verunreinigen. Es gab Berufspresser, die die levitischen Reinheitsgesetze kannten, und zwar gesetzestreue Ahroniden, die es übernahmen, die Trauben und die Oliven von der Lese bis zur Ausscheidung der levitischen Abgaben in levitischer Reinheit zu überwachen und auch selbst zu behandeln. Ebenso gab es Kneter, die den Frauen den Brotteig kneteten, damit sie die Teighebe in levitischer Reinheit ausscheiden können. Damit nun die Priesterhebe bei diesen Arbeiten keinerlei Verunreinigung treffe, mußten die Ahroniden fortwährend auf ihrer Hut sein, in ihrem eigenen Hause alles levitisch rein halten, ihre Kleidung auf der Straße vor der Verunreinigung seitens eines Amhaareṣ schützen, auf die Wege achten, über die sie gingen, weil es an denselben und auf den Feldern Grabstätten gab, und ihre Geräte, die sie beim Kneten verwendeten, nach dem strengen levitischen Reinheitsgesetze behandeln. Es wird nun begreiflich, daß sich die Bestimmungen über die levitische Reinheit der Priesterhebe schon aus Rücksicht auf diese allein mit allen Seiten des Reinheitsgesetzes bis ins einzelste befassen mußten und alle bloß möglichen Fälle auch

---

nommen werden. Aber wie der Ofen des ʿAkhnai, in Verbindung mit welchem R. Eliezer alle טהרות für rein erklärt hat, eine größere Anzahl von Ahroniden im Orte voraussetzt, ebenso die anderen Berichte über das Tauchbad des Diskos in Jamnia und die den Lehrern in Jamnia vorgelegten Fragen über levitische Reinheit (Seite 79. 1), so auch hier. Übrigens sind אנשי המחוז gewiß nicht alle Bewohner von Maḥôz, ebensowenig wie die אנשי ירושלים in Makhšir. I 6, die ihre gepreßten Feigen vor den Sikariern im Wasser verborgen haben und wegen der Empfänglichkeit der Feigen für levitische Verunreinigung fragten (Seite 140, 3), alle Bewohner Jerusalems, sondern die in den Lehrhäusern gemeinten Ahroniden. In der Baraitha in ʿAbodâ zarâ 69ᵃ, Toß. Tohar. VI 16: תניא הרי שהיו הכריו ופועליו טעונין טהרות אפילו הפליג מהן יותר ממיל, טהרותיו טהורות. ואם אמר להן, לכו ואני בא אחריכם, כיון שנתעלמה עינו מהם טהרותיו טמאות, sind die טהרות wahrscheinlich gleichfalls Priesterhebe. Vgl. auch den Ausspruch des R. Joḥanan b. Zakkai in Toß. Kelim 2 VII 9 (Mischna XVII 16): אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר. אם אומר עכשיו מלמד אני את הרמאין רמות, אם לא אומר עכשיו אני מונע את התלמיד ואטמא את הטהרות.

nur zweifelhafter Verunreinigung den Gegenstand dieser Erörterungen bildeten.[1] Daß aber Nichtpriester levitisch reine Speisen gegessen und in ihrem Hause die levitische Reinheit beobachtet haben, dafür hat auch die hier untersuchte Reihe levitischer Vorschriften keinen Anhaltspunkt geboten![2]

VI. Der galiläische Amhaareṣ des R. Meir.

1. In der Baraitha in b. Berakh. 47ᵇ, Toß. Abodâ zarâ III 10 lesen wir: „Wer ist ein Amhaareṣ? R. Meir sagt: Wer seine gewöhnlichen Lebensmittel (חולין) nicht in levitischer Reinheit ißt; die Weisen sagen: Wer seine Bodenerträgnisse nicht verzehntet." Der neben R. Meir als die Weisen angeführte Lehrer ist R. Jehuda, der das Nichtverzehnten der Früchte als dasjenige bezeichnet, was einen Mann zum Amhaareṣ stempelt und was wir im ersten Abschnitt als den bezeichnendsten, in der tannaitischen Halacha ausführlich behandelten Zug des Amhaareṣ kennen gelernt haben. R. Meir dagegen hebt ein hiervon völlig verschiedenes Merkmal des Amhaareṣ hervor, das in der Nichtwahrung der levitischen Reinheit bei allen Lebensmitteln besteht. Was damit gemeint ist, haben wir bei

---

[1] Fragen über die levitische Reinheit der Priesterhebe müssen den Lehrern oft vorgelegt worden sein. Denn die Weisen in Jamnia haben zur Kennzeichnung der Unwissenheit in religionsgesetzlichen Fragen in einer kommenden Zeit folgendes vorgebracht (b. Sabb. 138ᵇ, Toß. ʿEduj. I 1): תנו רבנן כשנכנסו רבותינו לכרם ביבנה אמרו, עתידה תורה שתשתכח מישראל שנאמר הנה ימים באים נאום יי אלהים .... וכתיב ונעו מים עד ים ומצפון ועד מזרח ישוטטו לבקש את דבר יי ולא ימצאו .... ומאי ישוטטו לבקש את דבר יי, אמרו, עתידה אשה שתטול ככר של תרומה ותחזר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לידע אם טמאה היא אם טהורה היא ואין מבין, Eine Frau wird mit einem Brotlaib aus Priesterhebe von Synagoge zu Synagoge, von Lehrhaus zu Lehrhaus wandern, um zu erfragen, ob das Brot rein oder unrein ist, aber niemand versteht sie. In der Parallelstelle Sifrê Deut. 48 p. 84ᵇ genauer: על שרץ שנגע בככר, לידע אם תחלה היא אם שניה הוא.

[2] In jer. Taʿanith IV 69ᵃ 42 lesen wir: Zwei Zedern standen auf dem Ölberge; unter einer derselben verkaufte man in vier Läden טהרות, von der anderen gewann man monatlich 40 Se'â junge Tauben, von denen man die Taubenopfer aller Juden bestritt. Die טהרות hier können natürlich nicht Priesterhebe gewesen sein, da solche nicht verkauft werden durfte; sondern es sind levitisch reine Lebensmittel für die Wallfahrer in Jerusalem, die aus Rücksicht auf ihren Aufenthalt in Jerusalem und ihren Verkehr im Heiligtum nur levitisch Reines genießen durften. Es ist uns bereits bekannt, daß während der Wallfahrt alle Juden das levitische Reinheitsgesetz beobachteten. In jer. Taʿanith IV 69ᵃ 60 erzählt R. Ḥijjâ b. 'Abbâ: 80 Läden von Verkäufern von טהרות gab es in Kefâr-'Imrâ. Der Ort dürfte an der Straße der Wallfahrer gelegen haben oder ein Ahronidenort gewesen sein, vgl. I Chron. 24, 14ᵇ.

den Ahroniden und einigen Nichtahroniden gesehen, die ihre gewöhnlichen Speisen vor jeder levitischen Verunreinigung bewahrten, indem sie ihren Körper, ihre Hände und ihre Kleider in levitischer Reinheit erhielten; und so müßte jeder, der nach R. Meir nicht für einen Amhaareṣ gelten soll, diese Art von Reinheit beobachtet haben. Er wird hierdurch ein Ḥaber, wie es die Mischna Dammai II 3 bestimmt:[1] „Wer die Pflichten eines Ḥaber auf sich nimmt, darf dem Amhaareṣ weder Flüssiges, noch Trockenes verkaufen, darf von diesem nichts Flüssiges kaufen, darf beim Amhaareṣ nicht zu Gaste sein und darf den Amhaareṣ in dessen Kleidern nicht zu Gaste laden. R. Jehuda sagt: Er darf auch nicht Kleinvieh züchten, in Gelübden und im Scherzen nicht maßlos sein, sich an Leichnamen nicht verunreinigen und er soll im Lehrhause verkehren. Die Weisen entgegneten hierauf dem R. Jehuda: Diese Forderungen gehören nicht in diesen Kreis." Da der Urheber des zweiten Pflichtenverzeichnisses R. Jehuda ist, gehört das erste einem seiner Kollegen in Ušâ, am wahrscheinlichsten R. Meir. Dessen Forderungen stimmt R. Jehuda ohne weiteres zu; nur fügt er noch eine Anzahl neuer, untereinander sachlich nicht zusammenhängender Punkte hinzu, die unten als kulturgeschichtlich wertvolle Einzelheiten besonders besprochen werden sollen. Die Forderung des R. Meir, die gewöhnlichen Speisen in levitischer Reinheit zu genießen, findet sich in einer anderen Pflichtenliste des Ḥaber in Toß. Dammai II 2:[2] „Wer sich zu vier Dingen verpflichtet, den nimmt man als Ḥaber auf: daß er die Priesterheben und Zehnten keinem Amhaareṣ geben, seine טהרות nicht bei einem Amhaareṣ bereiten und seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit essen wird."[3] Der Amhaareṣ, der hier nicht näher bezeichnet wird,

---

[1] המקבל עליו להיות חבר אינו מוכר לעם הארץ לח ויבש ואינו לוקח ממנו לח ואינו מתארח אצל עם הארץ ולא מארחו אצלו בכסותו. רבי יהודה אומר אף לא יגדל בהמה דקה ולא יהא פרוץ בנדרים ובשחוק ולא יהא מטמא למתים ומשמש בבית המדרש. אמרו לו לא באו אלו לכלל.

[2] המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר, שלא יתן תרומה ומעשרות לעם הארץ ושלא יעשה טהרותיו אצל עם הארץ ושיהא אוכל הוליו בטהרה.

[3] Es ist auffallend, daß statt der durch die Zahl angekündigten vier Punkte nur drei angeführt werden, und man wäre daher geneigt, Priesterheben und Zehnten für zwei zu rechnen. Aber Raši zu Bekhor. 30ᵇ oben s. v. דברי חבירות führt diese Toßifthastelle an und teilt als vierten Punkt im Wortlaute mit: ושיעשר את שהוא מוכר ואת שהוא לוקח, daß er verzehnten werde, was er verkauft und was er kauft (vgl. Schwarz Toßiftha I 51ᵃ, Note 32). Merkwürdig ist nur, daß in 'Abôth di R. Nathan XLI 66ᵇ: כל המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר, אינו הולך לבית הקברות ואינו מגדל בהמה דקה ואינו נותן תרומה ומעשרות לכהן עם הארץ ואינו עושה טהרות אצל עם הארץ ואוכל הולין בטהרה, wo die fünf Punkte eine verworrene Zusammenstellung der Forderungen des R. Meir und R. Jehuda bilden und wo Toß. Dammai II 2 im ganzen ausgenommen ist, der

ist ein Ahronide, wie in mehreren, oben besprochenen Stellen, ein „כהן עם הארץ, der die ihm eingehändigte Priesterhebe nicht mit Beachtung der levitischen Reinheit behandelt und dem deshalb der Ḥaber levitische Abgaben nicht zukommen lassen soll. Der ackerbautreibende Ḥaber muß sich hiernach vom Gesichtspunkte der levitischen Reinheitsbeobachtung den Ahroniden aussuchen, dem er aus seinen Bodenerträgnissen die Priesterheben und Zehnten zuerteilt. So sagt auch die Baraitha in Synh. 90ᵇ:[1] Wer einem Amhaareṣ-Ahroniden Abgaben zuwendet, ladet ihm eine schwere Verantwortung auf. Und Sifrê Num. 121 p. 41ᵃ schreibt auf Grund von Num. 18, 28ᵇ vor:[2] So wie Ahron ein Ḥaber ist, müssen auch alle Priester Ḥabere sein; hierauf gründeten die Lehrer den Satz: Man wende Priesterabgaben nur Ḥaberen zu. Es folgt hieraus ganz klar, daß die Ahroniden in Galiläa sich im allgemeinen um die levitischen Reinheitsgesetze nicht kümmerten; weshalb die Lehrer in Ušâ, um sie zur Beobachtung der Reinheit bei der Priesterhebe zu zwingen, ihnen die Einkünfte entzogen, indem sie den Bauern, die sich ihren Anordnungen fügten, auftrugen, nur gesetzestreuen Ahroniden die Priesterheben zuzuwenden.[3] Es ist dieses die weitere, aber natürliche Folge des in den

---

von Raši angeführte Punkt aber gleichfalls fehlt. Da, wie wir gesehen (S. 9), die Verzehntung der zu verkaufenden und gekauften Lebensmittel auch schon vom נאמן gefordert wurde, ist es möglich, daß man diesen Punkt als nicht hierher gehörig schon frühzeitig wegließ; um so leichter, als die anderen drei Punkte ausschließlich auf das levitische Reinheitsgesetz, sich beziehen. Denn der Ḥaber ist der נאמן, der Alles Verzehntende, der außerdem auch die levitische Reinheit beobachtet. Daher finden wir auch den Ḥaber in den Vorschriften über die Verzehntung oft, wo eigentlich der נאמן hätte stehen sollen, vgl. Lipmann Heller zu Dammai VI 12, oben S. 14.

[1] הנותן מתנה לכהן עם הארץ ... דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא, אף משיאו עון אשמה שנאמר והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם; zum Namen des Urhebers siehe Rabbinowicz.

[2] ונתתם ממנו תרומת יי לאהרן הכהן, מה אהרן חבר אף כהנים חברים. מכאן אמרו אין נותנים מתנות אלא לחבר, vgl. Toß. Pe'â IV 7.

[3] Weitere Bestimmungen über die mögliche Vermeidung, einem Amhaareṣpriester Hebe einzuhändigen, gibt Toß. Dammai III 1, Terum. VII 4, oben S. 154, 3. In einer Beziehung genoß der Amhaareṣpriester weniger Vertrauen, als der Laienamhaareṣ, Toß. Dammai IV 28: מפקידין תרומה אצל ישראל עם הארץ ואין מפקידין תרומה אצל כהן עם הארץ מפני שלבו גס בה, Man darf Priesterhebe hinterlegen bei einem Laienamhaareṣ, aber nicht bei einem Priesteramhaareṣ, weil dieser keinerlei Scheu der Priesterhebe gegenüber hat. Beachtung verdient auch eine andere die Priesterhebe betreffende strenge Maßregel in jer. Dammai VI 25ᵇᶜ, Toß. V 17, b. Bekhor. 26ᵇ: תני הכהנים והלוים המסייעים בבית הגרנות אין להם לא תרומה ולא מעשר ואם נתן הרי זה חלול .., Die Ahroniden und die Leviten, die auf den Tennen helfen, bekommen weder Hebe noch Zehnten, und wenn man sie ihnen gegeben hat, so ist es eine Entweihung. Siehe oben S. 38, 1.

früheren Abschnitten festgestellten Strebens der Lehrer in Uŝâ, die Priesterhebe von ihrer Ausscheidung aus den Bodenerträgnissen beim Ackerbauer bis zum Augenblicke, da der Ahronide sie verzehrt, vor jeder noch so geringen Verunreinigung zu bewahren.

Die zweite Forderung an den Ḥaber dient demselben Zwecke: der Bauer soll seine טהרות nicht bei einem Amhaareṣ bereiten. Wir haben bereits aus anderen Nachrichten erfahren, daß der Bauer, wenn er aus seinen Bodenfrüchten die Priesterhebe in levitischer Reinheit ausgeschieden haben wollte, seinen Wein, sein Öl und sein Brot von Leuten bereiten ließ, die die levitische Reinheit beobachteten,[1] zumeist Ahroniden, die dem Volke im allgemeinen als erfahren in diesen Fragen galten. Aber die Lehrer verlangten, daß diese nicht Ammêhaareṣ sein sollten, da sonst keine Gewähr für die levitische Reinheit vorhanden ist. Bis zu diesen Verfügungen galt den Juden in Galiläa jeder Ahronide gleich; jetzt wurde seitens der Gesetzeslehrer eine Scheidung durchgeführt, die genau der zwischen dem Ḥaber und dem Amhaareṣ entspricht. Als drittes fordert die Baraitha vom Ḥaber, daß er seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit genieße. Wie schon erwähnt, bedeutet dieses nicht, wie man meinte, das Waschen der Hände zum Essen, sondern die Wahrung der levitischen Reinheit, z. B. beim Öl vom Pressen bis zum Kochen, wie im Hause eines gesetzestreuen Ahroniden.[2] Bedenkt man nun, daß, soweit wir unterrichtet sind, bis 135 die allerwenigsten

[1] So wird Abba Saul in b. Peßaḥ. 34ᵃ als der Kneter im Hause Rabbis bezeichnet und man dürfte ihn hiernach als Ahroniden ansehen, was sich auch aus einer anderen Einzelheit mit Wahrscheinlichkeit erschließen ließ (S. 81, 1). Vgl. auch jer. Dammai III 23ᵇ 53: כהנים המגבלין בטהרה לא יהו מדקדקין בחצירות של אוכלי שביעית, Ahroniden, die in levitischer Reinheit kneten, sollen in den Höfen derer, die im Brachjahre verbotene Bodenerträgnisse essen, sich nicht nach Früchten aus dem Brachjahre erkundigen. Doch hat Toß. Dammai III 17: הכהנים גובין בטהרה צריכין לדקדק באוכלי שביעית, wo es wegen der levitischen Reinheit vielleicht auch heißen muß גובלין. jer. III 23ᵇ 49 hat in der entsprechenden Baraitha: גבאי קופה בשביעית לא יהו מדקדקין בחצירות של אוכלי שביעית, nichts von Ahroniden, sondern von den Kassierern der Wohltätigkeit. Die knetenden Priester nennt auch Toß. Kelim 3 II 4: כף שהכהנים גובלין בה; die Kneter überhaupt, die die Abgaben ausscheiden, in Kethub. 72ᵃ: פלוני גבל תיקן לי את העיסה; in Gittin 62ᵃ in der Bemerkung des R. Joḥanan: כדי חייו דגבל לגבל ולהפלה ולנטילת ידים ארבעה מילין. Peßaḥ. 46ᵃ: ומשום כדי חייו דבדה, Vielleicht ist auch der eigentümliche Name des Amoräers מגבילה, des Bruders des R. 'Abbâ b. Kohen in jer. Berakh. III 6ᵃ 55 (in Nazir VII 56ᵃ 32 גבילה) als Kneter zu erklären.

[2] Man könnte ja בטהרה als mit טהרת ידים gleichbedeutend erklären; aber es ist mir nicht verständlich, welchen Sinn es hätte, levitisch unreine Speisen mit levitisch reinen Händen zu essen.

Lehrer diese strenge levitische Reinheit beobachteten, so muß die Forderung des R. Meir an den Bauer als geradezu unverständlich bezeichnet werden. Allerdings spricht die Wahrnehmung, daß die Lehrer auch nach dieser Verordnung kaum in größerer Zahl als vorher die levitische Reinheit ihrer Lebensmittel beobachteten, dafür, daß die Vorschrift entweder nur für einen eng begrenzten Teil des Volkes berechnet war, oder überhaupt auch im Lehrhause keinen Anklang gefunden hat. Bemerkenswert scheint mir auch der Ausdruck ושיהא אוכל חוליו בטהרה, daß er seine gewöhnlichen Lebensmittel in Reinheit esse. Es ist nämlich nicht recht verständlich, wie man jemand, der nur חולין im Hause hat, vorschreiben kann, daß er seine חולין in Reinheit genieße. Es hat nur bei jemand Sinn, der seine geweihten Lebensmittel in levitischer Reinheit ißt und dem nun noch zur Pflicht gemacht wird, daß er diese Beobachtung auch auf das Gewöhnliche ausdehne, d. h. bei einem Priesterhebe genießenden Ahroniden.[1] In der Tat bestätigt dieses die Meldung in Toß. Ḥagigâ III 2: רבן גמליאל היה אוכל על טהרת חולין כל ימיו, R. Gamaliel aß seine Lebensmittel nach dem Reinheitsgrade der gewöhnlichen Speisen, wo man, wie der Ausdruck lehrt, hinzufügen muß: des Ahroniden; wie auch überall חולין nur neben Priesterheben und Zehnten steht (S. 116, 1, Tohar. II 2. 7, Toß. VIII 12, IX 15, b. Ḥagigâ 22^{b}). Man müßte annehmen, die ganze Phrase sei aus dem Kreise der Ahroniden einfach auf den der die levitische Reinheit beobachtenden Laien übertragen ohne Rücksicht auf das Unpassende des Satzes. Die ganze Ḥaber-Regel der Baraitha auf Ahroniden zu beziehen, verwehrt freilich der Wortlaut mit seinen Bestimmungen.

2. Und wie ließe sich damit die verwandte Vorschrift der Mischna Dammai II 2 vereinbaren, in der den Ḥaber gleichfalls das levitische Reinheitsgesetz kennzeichnet? Er darf dem Amhaareṣ Früchte nicht verkaufen, weil dieser sie verunreinigen wird. Bei Oliven verbieten dieses aus gleichen Befürchtungen schon die Schammaiten in Dammai VI 6; es hat sich allerdings schon oben (S. 145 ff.) die Annahme aufgedrängt, daß dieses die Auslegung eines Lehrers in Ušâ darstellt, und wir könnten jetzt hinzufügen, daß sie R. Meir gehören dürfte. Hier wird aber auch verboten, dem Amhaareṣ Trockenes zu verkaufen, wie dieses in einer Baraitha in Toß. Maaßr. III 13, jer. Dammai VI 25^{c} 70 (oben S. 145 ff.) teilweise R. Simon b. Gamaliel schon den Schammaiten und Hilleliten zuschreibt. Die weitgehende Befürchtung ist die, der Amhaareṣ werde in seiner Nicht-

[1] In jer. Šekal. III Ende steht in einem anderen Satze des R. Meir in Wirklichkeit ואוכל פירותיו בטהרה.

beachtung des Reinheitsgesetzes die Frucht durch Befeuchtung für levitische Verunreinigung empfänglich machen und dann verunreinigen. Um so weniger darf der Ḥaber vom Amhaareṣ Flüssiges kaufen, da solches von vorneherein als verunreinigt gelten darf; eine Bestimmung des R. Meir, für die die ältere Halacha keinen Beleg darbietet. Der Ḥaber soll beim Amhaareṣ nicht zu Gaste sein. Als Grund drängt sich in erster Reihe die Vernachlässigung des Zehntengesetzes seitens des Amhaareṣ auf, wie es in der Baraitha Nedar. 20ª ausdrücklich heißt: Gehe nicht oft zum Amhaareṣ, denn er wird dir schließlich Unverzehntetes zu essen geben. Und auch R. Meir selbst in Toß. Dammai II 2 sagt: Wer sich den Pflichten des נאמן unterzieht, muß verzehnten, was er ißt, was er verkauft und kauft, und er geht nicht bei einem Amhaareṣ als Gast zu Tische; während R. Jehuda sagt, daß er in Verzehntung auch dann als verläßlich gilt, wenn er bei einem Amhaareṣ zu Gaste ist.[1] Aber die ganze Zusammenstellung in der Mischna, besonders die unmittelbar auf

[1] Vom Verkehre der Lehrer beim Amhaareṣ spricht die Baraitha in Berakh. 43ᵇ: תנו רבנן ששה דברים גנאי לו לתלמיד חכם . . . ואל יסב בחבורה של עמי הארץ, Sechs Dinge sind für den Gelehrten unschön: . . . . er nehme nicht an Mählern in der Gesellschaft der Ammêhaareṣ teil. Die Parallelstelle in Derekh'ereṣ zuttâ VI hat dafür: ולא ירבה בישיבת של עמי הארץ. Vgl. auch die Baraitha in Peßaḥ. 49ᵃ, Toß. II 12: תניא רבי שמעון [בן אלעזר] אומר, כל סעודה שאינה של מצוה אין תלמיד חכם רשאי ליהנות ממנה, ... תנו רבנן כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום סוף מהריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גוזליו . . ., R. Simon b. Eleazar sagt: Der Gelehrte darf an Mählern, die nicht mit heiligen Zwecken verbunden sind, nicht teilnehmen: . . . . Jeder Gelehrte, der überall an Mählern teilnimmt, wird schließlich sein Haus zerstören, seine Frau zur Witwe und seine Kinder zu Waisen machen. Die Ammêhaareṣ werden hier als wohlhabend vorausgesetzt, da sie als Veranstalter von Gastmählern vorgeführt werden, an denen die Gelehrten gerne teilnahmen. Die חבורה der Ammêhaareṣ läßt vermuten, daß es sich um öfter wiederkehrende, von denselben Männern veranstaltete Gastmähler handelt. Bei den Gastmählern leisteten Gelehrte auch Dienste als Aufwärter, jer. Dammai II 22ᵈ 61, Toß. III 6. 7: תני לא ישמש חבר במשתה עם הארץ ולא בסעודת עם הארץ אלא אם כן היה הכל מתוקן ומעושר מתחת ידו ואפילו מניקת של יין. ואם שימש חבר במשתה עם הארץ ובסעודת עם הארץ הרי זו הזקה למעשרות. ראו אותו מיסב אינה חזקה, אני אומר על התנאין שבלבו הוא מיסב. בנו מיסב אצלו צריך לעשר על ידיו, חבירו אין צריך לעשר על ידיו, Der Ḥaber soll nicht beim Trinkgelage des Amhaareṣ aufwarten und auch nicht beim Gastmahle desselben, wenn nicht alles durch ihn selbst in Ordnung gebracht und verzehntet worden ist, darunter auch der Weinheber. Wartet der Ḥaber beim Trinkgelage oder Gastmahle des Amhaareṣ auf, so ist darin ein Beweis für die erfolgte Verzehntung zu sehen. Sieht man den Ḥaber als Gast an dem Mahle teilnehmen, so beweist dieses nichts für die Verzehntung, denn es ist möglich, daß er mit gewissen Voraussetzungen im Sinne an dem Mahle teilnimmt. Sitzt sein Sohn als Gast neben ihm, muß er für ihn verzehnten; für einen Freund braucht er nicht zu verzehnten. (Siehe auch S. 137 ff.)

die fragliche Vorschrift folgende, als deren Gegenstück gesetzte Bestimmung: „Der Ḥaber darf den Amhaareṣ in dessen Kleidern nicht zu Gaste laden," macht es unzweifelhaft, daß es sich auch im vorhergehenden Satze nur um die levitische Verunreinigung seitens des Amhaareṣ handelt. Kann nun hier von dem Ḥaber- oder Amhaareṣ-Ahroniden die Rede sein? Keineswegs spricht etwas dagegen; der Umstand, daß die Verunreinigung durch das Gewand des Amhaareṣ oben (S. 53 ff.) nur in Beziehung zur Priesterhebe angetroffen wurde, spricht dafür, daß der Ḥaber ein Ahronide ist. Und auch die Wahrnehmung, daß, wo im Verkehre zwischen Amhaareṣ und Ḥaber levitische Reinheitsgründe geltend gemacht werden, der eine oder der andere oder auch beide Ahroniden sind, spricht zunächst nur dafür, daß der Ḥaber Ahronide ist, unterstützt aber gleichzeitig die Annahme, daß auch der Amhaareṣ hier als Ahronide zu denken ist.[1]

---

[1] R. Simon b. Gamaliel sagt in der Baraitha in b. Sabb. 32^{ab}: הלכות הקדש תרומות ומעשרות הן הן גופי תורה ונמסרו לעמי הארץ. Raši erklärt das Wort הקדש als das dem Heiligtum Geweihte, während seine Lehrer, die er anführt, nach Ḥagigâ III 4 Wein zu Trankopfern und Ähnliches darin sahen, also הקודש gelesen haben. Toß. Sabb. II 10 liest in der Tat: הלכות הקודש תרומה ומעשרות ... ונמסרו לעמי הארץ, Die Vorschriften über Heiliges, Hebe und Zehnten gehören zu den wichtigsten Gesetzen und sind trotzdem den Ammêhaareṣ übergeben. Man denkt in erster Reihe an die jüdischen Bauern, deren Gewissen die Beobachtung der levitischen Abgaben und des Heiligen überlassen ist. Aber jer. Sabb. II 5^b 50 hat hierfür: הלכות הקודש והטאות והכשירות הן הן גופי הלכות ושלשתן נמסרו לעמי הארץ, und der Talmud erklärt dieses: הלכות הקודש דתנינן אם אמר הפרשתי בתוכה רביעית קודש נאמן. הטאות דתנינן הכל נאמנין על חטאת. הכשירות דתנינן ועל כולן עם הארץ נאמנין לומר טהורין הן, Die Satzungen über Heiliges, die Reinigungsasche und die Empfänglichkeit von Gegenständen für Verunreinigung gehören zu den wichtigsten Satzungen und sind dem Amhaareṣ übergeben; das Heilige nach Ḥagigâ III 4, die Reinigungsasche nach Parâ V 1, die Empfänglichkeit nach Makhšir. VI 3. Aber der zweite Punkt über die Reinigungsasche bedarf näherer Erklärung; er lautet: „Wer für die Reinigungsasche ein Tongefäß bringt, soll ein Tauchbad nehmen und beim Töpfer übernachten, (um das Gefäß durch Mitnahme in sein Haus nicht zu verunreinigen). R. Jehuda sagt: Er kann es auch aus dem Hause bringen, denn alle sind bei Reinigungsasche beglaubigt; für Priesterhebe jedoch öffnet er den Töpferofen und nimmt ein Gefäß. R. Simon sagt: Aus der zweiten Reihe im Töpferofen; R. Joßê sagt: Aus der dritten." Schon der Umstand, daß für die Person des das Gefäß bringenden Mannes der Fall gesetzt wird, daß er dasselbe zur Aufnahme von Priesterhebe bringt, führt zur Erkenntnis, daß die Mischna von einem Ahroniden spricht; wie ja in der Tat in Verbindung mit der Reinigungsasche fast ausschließlich von Priestern die Rede ist. Nun haben wir die diese Frage eingehend behandelnde zugehörige Toß. Parâ IV 12—14 bereits kennen gelernt (S. 59) und sie hat uns klar gezeigt, daß der Amhaareṣ hier ein

Gegen die Beschränkung des levitisch reinen Ḥaber auf die Ahroniden spricht aber die Definition, die R. Meir und seine Kollegen vom Amhaareṣ geben: Wer ist ein Amhaareṣ? Wer seine gewöhnlichen Speisen nicht in levitischer Reinheit genießt; die Weisen sagen: Wer seine Bodenerträgnisse nicht verzehntet. Da es wohl nicht zweifelhaft sein kann, daß beide Lehrer von derselben Person sprechen, und es nicht nur wahrscheinlich, sondern auch ausdrücklich angegeben ist (Dammai VI 3. 4), daß Ahroniden von levitischen Abgaben frei sind, wie sollte nun ein Ahronide als Amhaareṣ gelten, wenn er nicht verzehntet? Wir haben wohl Spuren dessen gefunden (S. 36), daß man die Ahroniden als Ackerbesitzer zu Abgaben verpflichten wollte; aber von einer Regel ist nirgends etwas zu entdecken. Außer diesem Bedenken spricht gegen die Beziehung des Satzes über den Amhaareṣ auf die Ahroniden auch eine andere Äußerung des R. Meir in einer Baraitha in jer. Šekal. III Ende, die gleichzeitig zeigt, daß es sich ihm nicht um akademische Erörterungen, sondern um die Erziehung der galiläischen Juden handelte:[1] Im Namen R. Meirs wurde gelehrt: Jeder, der in Palästina ständig wohnt, hebräisch spricht, seine Bodenerträgnisse in levitischer Reinheit genießt und das Š'maʿ morgens und abends liest, der hat sichere Hoffnung auf die künftige Welt. Diese Art der nachdrücklichen

---

Priester ist; die Fortsetzung V 1—3 kann natürlich nur dieselben Personen meinen. (Beachtenswert ist V 1: רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון, בית שמאי אומרים מן הסדר השלישי ובית הלל אומרים מן חסדר השני וזו משנה הראשונה. רבותינו אומרים, פותח ונוטל ואינו נמנע והחבר בא אפילו לאחר שלשה ימים ונוטל, weil nach den Worten des R. Simon schon die Schammaiten und Hilleliten über diese Frage gestritten haben. Freilich ist hieraus nicht ersichtlich, ob die Schammaiten sich bereits der Bezeichnung Ḥaber oder Amhaareṣ bedient haben; vgl. S. 145.) Ist sonach im Satze des R. Simon b. Gamaliel unter חטאות die Reinigungsasche zu verstehen, dann sind auch הכשירות und קודש nicht auf jeden Amhaareṣ, sondern nur auf den Amhaareṣahroniden zu beziehen und auch die Version in b. und Toß., wo nur von Priesterheben, Zehnten und Heiligem die Rede ist, spräche von Ahroniden. Freilich, als R. Simon b. Gamaliel diesen Satz in Ušâ vortrug, lag es bereits auch dem Bauer ob, die levitische Reinheit der Priesterhebe bei sich zu überwachen. Es wäre auch möglich, daß R. Simon b. Gamaliel hiermit das Volk zur Beobachtung des Zehntengesetzes aneifern wollte, wie R. Joßê in b. Ḥagigâ 22ᵃ zur Begründung dessen, daß man früher dem Amhaareṣ betreffs der Reinheit des Weines und des Öles für Opfer das ganze Jahr hindurch glauben schenkte, — was jetzt nicht mehr möglich ist, — sagt: Damit nicht jeder sich einen Altar baue und sich eine rote Kuh verbrenne.

[1] תנא בשם רבי מאיר, כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקודש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא קריאת שמע בבקר ובערב, יהא מבושר שבן העולם הבא הוא. In Sifrê Deut. 333 fehlt der Satz ,ואוכל פירותיו בטהרה vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 24, 2.

Betonung einer Satzung diente, wie wir bereits (S. 27 ff.) gesehen haben und noch anderweitig sehen werden, als moralisches Mittel, das in mancher Hinsicht rückständige Volk Galiläas zur Befolgung der angeführten Vorschriften zu bestimmen. Unter diesen steht auch die Forderung, die Bodenerträgnisse in levitischer Reinheit zu essen; und dem gleichen Zwecke dient der Satz des R. Meir (Babhâ meṣi'â 87[a], Genes. rab. 48, 14), daß der Stammvater Abraham seine gewöhnlichen Lebensmittel in levitischer Reinheit aß, weshalb er in Genes. 18, 6 das Brot, das durch die plötzlich eingetretene Menstruation Sarahs verunreinigt worden war, den Engeln nicht vorsetzte. Auch die obige Zusammenstellung macht den Eindruck, daß sie sich an alle Juden Galiläas wendet, R. Meir sonach von jedem die levitische Reinheit der Speisen verlangte. Aber wie diese wäre auch die andere Forderung eine unmögliche, daß nämlich das Volk in Galiläa hebräisch spreche, wie es auch in Judäa vor 135 keinem Lehrer eingefallen ist, dieses von den dortigen Juden zu verlangen. Dagegen konnte es von den Gebildeten, die Thora regelmäßig Lesenden wohl eher erwartet werden; am ehesten von den Ahroniden, die, ohne zu den Gelehrten zu gehören, die Thora und deren Sprache kennen sollten und von denen R. Simon b. Joḥai, der Kollege des R. Meir sagt (Mekhilthâ zu Exod. 16 p. 47[b]),[1] daß sie, wie die Manna essenden Israeliten in der Wüste, die keine Nahrungssorgen hatten, in der Lage seien, sich mit der Thora zu befassen. Und auch der dritte Punkt im Ausspruche des R. Meir über das Wohnen in Palästina, das gegen die Auswanderung infolge der hadrianischen Religionsverfolgung Stellung nimmt, ist, wie wir sehen werden (Kap. IX, 1), nicht gegen das Volk gerichtet, sondern gegen die Lehrer und die Ahroniden. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß die Forderung des R. Meir, die Lebensmittel levitisch rein zu genießen, deren Erfüllung für den Bauer mit kaum zu bewältigenden Schwierigkeiten verbunden wäre, in erster Reihe an die Ahroniden und die Lehrer und möglicherweise an die wohlhabenden Grundbesitzer sich gewendet hat. Der allgemeine Satz des in levitischen Reinheitsfragen ungewöhnlich weitgehenden R. Simon b. Gamaliel (Toß. Ma'aßr. III 13): „Man gebe seiner Nachbarin keine Lebensmittel, daß sie sie zubereite, und keinen Teig, daß sie ihn backe, man weiß denn, daß sie die Teig-

---

[1] מכאן היה רבי שמעון בן יוחאי אומר, לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן. הא כיצד, היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן אוכל . . . הא לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, ושניים להם אוכלי תרומה. Toßafôth zu Ḥull. 2[b] s. v. במא führen an: והתקדשתם והייתם קדושים, אזהרה לבני ישראל שיאכלו חוליהן בטהרה, einen Satz, den ich nicht verifizieren kann.

hebe ausscheidet und in levitischer Reinheit arbeitet,"[1] der keinerlei Hinweis auf Ahroniden enthält, fordert die levitische Reinheit von jedem Juden, auch von den Frauen. Doch mag als Subjekt auch hier der Ahroniden-Ḥaber oder ein Lehrer gedacht sein.

3. Damit soll keineswegs in Abrede gestellt werden, daß es auch in Galiläa Nichtahroniden gab, die die levitische Reinheit beobachteten. Denn die Mischna Ḥagigâ II 7 schreibt vor:[2] „Die Kleider des Amhaareṣ sind hochgradige Unreinheit für die פרושים, die Kleider der פרושים sind hochgradige Unreinheit für die Priesterhebe Essenden usw." Sie nennt zwischen dem Amhaareṣ, der sich um levitische Reinheit nicht kümmert, und dem Ahroniden, der wegen seiner Priesterhebe strenge levitische Reinheit zu beobachten hat, einen als פרוש bezeichneten Nichtahroniden, dessen Kleider den Ahroniden mit einem hohen Grade der levitischen Unreinheit behaften und der mit dem Ḥaber, der Priesterhebe ohne jede Beschränkung behandelt, nicht identisch zu sein scheint. Man hat dieser Mischna wegen des פרוש, in dem man den alten Pharisäer wiederfand, besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Denselben nennt auch Toß. Sabb. I 14:[3] „R. Simon b. Eleazar sagt: Wie hat sich doch die levitische Reinheit in Israel verbreitet! Die alten Lehrer schrieben nicht vor, daß ein Reiner nicht mit der Menstruierenden esse, denn die Früheren aßen nicht mit Menstruierenden; sondern sie schrieben vor: Der Samenflüssige esse nicht mit der Blutflüssigen, daß sie sich nicht an Sünde gewöhnen. Die Schammaiten sagen: Der die levitische Reinheit beobachtende Samenflüssige esse nicht mit einem die levitische Reinheit nicht beobachtenden Samenflüssigen; aber die Hilleliten

---

[1] In b. Ḥullin 6a, Toß. Dammai IV 31: תניא הנותן לשכינתו עיסה לאפות וקדירה לבשל אינו חושש לשאור ותבלין שבה לא משום שביעית ולא משום מעשר, Wer seiner Nachbarin Teig zum Backen oder eine Speise zum Kochen gibt, braucht nicht zu befürchten, daß der Sauerteig oder die Gewürze von verbotenen Brachjahrfrüchten stammen oder betreffs der Zehnten nicht in Ordnung sind. Dammai III 5: הנותן לפונדקית מעשר את שהוא נותן לה ואת שהוא נוטל ממנה מפני שחשודה להלוף. אמר רבי יוסי, אין אנו אחראין לרמאין. אינו מעשר אלא מה שהוא נוטל ממנה בלבד, Wer einer Gastwirtin etwas behufs Zubereitung übergibt, muß verzehnten, was er ihr übergibt und was er von ihr bekommt, weil der Verdacht vorliegt, daß sie die Lebensmittel vertauscht. Wir sehen hieraus, daß man in Galiläa von der Nachbarin oder von seiner Wirtin sich Speisen zubereiten ließ. Es setzt dieses Junggesellen, am wahrscheinlichsten Studierende in der fremden Stadt des Lehrhauses voraus; und von diesen spricht auch R. Simon b. Gamaliel.

[2] בגדי עם הארץ מדרס לפרושין, בגדי פרושין מדרס לאוכלי תרומה . . .

[3] אמר רבי שמעון בן אלעזר, עד היכן פרצה טהרה בישראל. לא הורו הראשונים לומר, לא יאכל טהור עם הנדה שהראשונים לא היו אוכלים עם הנדות. אלא אמרו לא יאכל הזב עם הזבה מפני הרגל עבירה. (15) בית שמאי אומרים לא יאכל זב פרוש עם זב עם הארץ, ובית הלל מתירין.

gestatten es.[7] Hier ist in einem Satze der Schammaiten der פ״ש dem Amhaareṣ gegenübergestellt, somit wäre der Begriff und seine Bezeichnung nicht erst später entstanden.[1] In Wahrheit aber ist der letzte Teil des Berichtes über den Streit der beiden Schulen wohl als eigene Baraitha auch in jer. Sabb. I 3c 3, in Sabb. 13a wohl, wie in der Toßiftha, zusammen mit dem Ausspruche des R. Simon b. Eleazar mitgeteilt; aber der Name der Schammaiten fehlt, die Ansicht der Hilleliten ist überhaupt nicht angegeben. Es ist mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß uns der Satz der Schammaiten nicht in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt, da sie vom Amhaareṣ, so weit ich sehe, nirgends als einem das levitische Reinheitsgesetz nicht beobachtenden Manne sprechen (siehe oben S. 145). Es liegt hier offenbar die Auslegung des R. Simon b. Eleazar[2] von einem

---

[1] Der פרוש in Sotâ III 4: רבי יהושע אומר. רוצה אשה בקב ותפלות מתשעה קבין ופרישות. הוא היה אומר חסיד שוטה ורשע ערום ואשה פרושה ומכות פרושין הרי אלו מבלי עולם, hat dieselbe Bedeutung, wie an anderen zahlreichen Stellen, wo von Pharisäern keine Spur zu entdecken ist, nämlich = der sich Enthaltende. פרישות ist als Gegensatz von תפלות Enthaltsamkeit von ehelichem Umgang, vgl. Kethub. 62b oben, und אשה פרושה ist eine dem ehelichen Umgange entsagende Frau. wie in der Peßaḥ-Haggadâ וירא את ענינו, ואמרינן זו פרישות דרך ארץ, vgl. Jomâ 74b: פרישות דרך ארץ. Das rätselhafte מכות פרושין ist trotz der Baraithas in b. Sotâ 22b und jer. III 20c 42 nicht klar, aber von Pharisäern dürfte kaum die Rede sein. Toß. Sotâ XV 11, Babhâ bathrâ 60b: משחרב בית המקדש רבו פרושים בישראל ולא היו אוכלין בשר ולא היו שותין יין, נטפל להם רבי יהושע, erzählt von Leuten, die unter dem Eindrucke der Tempelzerstörung kein Fleisch aßen und keinen Wein tranken und die als פרושים, Enthaltsame bezeichnet werden. Sifrâ zu Lev. 11, 49, p. 57b, 3: והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני יי. כשם שאני קדוש כך אתם קדושים, כשם שאני פרוש כך אתם היו פרושים, ebenso zu 11, 45 p. 57b 4; zu 19, 1 p. 86c: קדושים תהיו, פרושים היו. קדושים תהיו כי קדוש אני יי אלהיכם. לומר אם מקדישים אתם עצמיכם. מעלה אני עליכם כאילו קידשתם אותי, Mekhilthâ zu Exod. 19, 6 p. 63a: קדוש. קדושים ומקודשים, פרושים מאומות העולם ומשקוציהם, wo angegeben ist, wovon sich die Israeliten absondern sollen: von den Heiden und deren Greueln. Und gerade Sotâ IX 15: משמת רבן גמליאל הזקן בטל כבוד התורה ומתה טהרה ופרישות, Mit dem Tode R. Gamaliels, des Alten, ist die Ehre der Thora geschwunden und die Reinheit und Enthaltung gestorben, beweist nicht, daß פרישות Enthaltung von levitischer Verunreinigung bedeutet. In Tohar. IV 12: ספק החולין זו טהרת פרישות, ist aber in dem aus Ušâ stammenden Satze ohne Zweifel strengste Fernhaltung von levitischer Verunreinigung gemeint. R. Pinḥas b. Jair in Sotâ IX 15 sagt: זריזות מביאה לידי נקיות ונקיות מביאה לידי טהרה וטהרה מביאה לידי פרישות ופרישות מביאה לידי קדושה וקדושה מביאה לידי ענוה . . ., Levitische Reinheitsbeobachtung führt zu פרישות; der Urheber war ein Zeitgenosse des Patriarchen R. Jehuda und wirkte von 160—200.

[2] R. Simon b. Eleazar ist für die strengste levitische Reinheit, der er ganz besondere Bedeutung zuerkennt in Sotâ IX 13, Toß. Ma'aßer šeni V 30, Sotâ XV 2: הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח. המעשרות נטלו את שומן הדגן, Das Aufhören der levitischen Reinheit hat das Schwinden des Geschmackes und des Ge-

kurzen Satze der Schammaiten vor, der gelautet hat: „Der Samenflüssige esse nicht mit der Blutflüssigen", und den R. Simon unmittelbar vorher anführt und noch verschärft. Wie das Wort פרוש selbst lehrt, ist der Begriff bloß negativer Natur, so daß ihn wahrscheinlich das Positive vom Ḥaber unterscheidet, während er in der Enthaltung von aller Art Verunreinigung vielleicht höher als dieser steht. Und R. Simon b. Eleazar selbst zeigt es uns, daß man in seinen Tagen levitische Reinheit und die Verzehntung aller Bodenerträgnisse von jedem Gesetzestreuen forderte. Denn in 'Abôth di R. Nathan I 3^b (2. Rezens. I 3^b 4^a) führt er zur Beleuchtung der Sünde des ersten Menschen folgendes an: „Jemand heiratet eine Proselytin und unterweist sie in ihren Pflichten mit den Worten: Meine Tochter, iß kein Brot, wenn deine Hände unrein sind, iß Lebensmittel nicht unverzehntet, entweihe den Sabbath nicht, sei nicht unmäßig im Geloben und gehe nicht mit einem fremden Manne; tust du eines von diesen, so stirbst du. Nun tut aber der Mann selbst all dieses in ihrer Gegenwart" (vgl. S. 204 ff.). Man beachte aber, daß die levitische Reinheit, die hier eingeschärft wird, sich bloß auf das Waschen der Hände bezieht, offenbar weil man vom Nichtahroniden nicht mehr verlangte.[1] Falls אוכל חולין בטהרה auch nur das Händewaschen bedeutet, bestünde darin keinerlei Schwierigkeit, daß R. Meir jeden, der dasselbe zum Essen nicht vornahm, als Amhaareṣ bezeichnete.

4. Wenn aber jemand von der Nichtbeachtung der levitischen Reinheitsgesetze ablassen und sich diesen fügen will, so hat er, wie hinsichtlich der Vertrauenswürdigkeit in der Verzehntung der Bodenerträgnisse, mehrere Stufen zurückzulegen. Die Baraitha in Bekhor. 30^b (Toß. Dammai II 11, jer. II 23^a 9) schreibt nämlich vor:[2] Man nimmt den zur Aufnahme sich Meldenden erst für כנפים auf und später für טהרות. Sagt er: Ich nehme bloß die Verpflichtungen für כנפים auf mich, so nimmt man ihn auf; nimmt er jedoch nur die

---

ruches bei den Bodenerträgnissen zur Folge gehabt; die Nichtbeobachtung der levitischen Abgaben hat dem Getreide das Fett genommen. Es sind die beiden Punkte, die den Ḥaber kennzeichnen: Zehnten und levitische Reinheit.

[1] Das Ideal, das die Lehrer in diesem Punkte anstrebten, drückt sich im Satze eines späteren Amoräers um 300, des R. Jiṣḥak Nappaḥâ in b. Synh. 94^b aus, in der Schilderung der allgemeinen Thorakenntnis unter dem frommen Könige Ḥizkija: Man forschte von Dân bis Be'êr-Šeba' und fand keinen Amhaareṣ, von Gebâth bis Antipatris und fand keinen Knaben und kein Mädchen, keinen Mann und keine Frau, die in den Satzungen über levitische Unreinheit und Reinheit nicht bewandert gewesen wären.

[2] מקבלין לכנפים ואחר כך מקבלין לטהרות, ואם אמר איני מקבל אלא לכנפים מקבלין אותו קיבל לטהרות ולא קיבל לכנפים אף לטהרות לא קיבל.

Pflichten für טהרות auf sich und nicht auch für כנפים, so gilt auch die Verpflichtung für טהרות nicht." Die als כנפים bezeichnete erste Stufe findet sich sonst nirgends; denn 'Eliša' בעל כנפים (jer. Berakh. II 4^c 72, b. Sabb. 49^a) gibt, selbst wenn es sich um dasselbe handeln sollte, was mindestens fraglich ist, keinen sachlichen Aufschluß.[1] Ebensowenig besagt der auf die obige Baraitha bezügliche Satz des Amoräers R. Jiṣḥak b. Eleazar (jer. Dammai II 23^a 19),[2] der bloß die Reihenfolge der levitischen Reinheits- und Unreinheitsformen, deren Kenntnis der Aufzunehmende erwerben soll, gibt, aber die erste nicht erklärt. Raši, Maimuni und andere Kommentatoren, ebenso Levy (Neuhebr. WB II 357^a) erklären כנפים nach jer. Nazir IV 55^c 63,[3] dessen כנפים in b. Nazir 46^b als כפים erscheinen, als Hände, so daß es sich um das Händewaschen handeln würde. Gegen diese Erklärung spricht entschieden der Umstand, daß hiernach die schwerste Unreinheit des Amhaareṣ, die seines Gewandes, von der verschiedene Bestimmungen der Tannaiten handeln, in der Vorschrift über die Aufnahme unter die das levitische Reinheitsgesetz Beobachtenden mit keinem Worte erwähnt wäre, während sie als die störendste an erster Stelle stehen müßte. Außerdem ist aus Toß. Tohar. III 9. 10 (S. 107 ff.) ersichtlich, daß die Reihenfolge der Reinheitsgrade, die der in das levitische Reinheitsgesetz Eingeführte hintereinander erwirbt, ist: Kleider, Körper und Hände. Daher scheint mir die Meinung Luzzatos die wahrschein-

---

[1] Brüll in Bêth-Talmud II 368 ff. meint nach der Talmudstelle, כנפים bezeichneten die Tefillin und die Vorschrift besage: Man nimmt den Amhaareṣ auf, wenn er sich verpflichtet, wie der Ḥaber, die Tefillin zu tragen. Vgl. auch die gekünstelte Erklärung von Herzfeld, Geschichte des Volkes Jisrael II 391.

[2] כנפים מדפות הכיסות טהרות מעשרות. Die an letzter Stelle genannten Zehnten sind auffallend, denn es ist nicht einzusehen, was der Nichtpriester mit der levitischen Reinheit der Zehnten zu tun hat, selbst wenn מעשרות als zusammenfassende Bezeichnung aller levitischen Abgaben und auch der Priesterhebe erklärt wird, die aber immer gesondert neben den Zehnten steht. Daß aber auch irgendwelche Zehnten levitisch rein gehalten werden sollten, ehe sie dem Ahroniden oder Leviten abgeliefert wurden, ist nicht vorgeschrieben, wenn sie auch unter den Abgaben genannt wurden, die man ausscheiden soll, ehe der Bauer die levitisch reine Flüssigkeit verunreinigt (Toß. Terum. III 12, S. 141). Ist aber von Ahroniden die Rede, so haben wir in מעשרות die denselben bereits eingehändigten Abgaben zu sehen, deren levitische Reinheit der Ahronide überwachen muß; daneben die טהרות, die nach den obigen Untersuchungen (S. 145–157) gleichfalls auf Ahroniden hinweisen. Nach der Reihenfolge wären טהרות die gewöhnlichen Lebensmittel des Ahroniden in levitischer Reinheit, מעשרות die in der Reinheit der Priesterhebe zu behandelnden levitischen Abgaben.

[3] תני תורת הנזיר, בין שיש לו כנפים בין שאין לו כנפים.

lichste, daß כנפים = כנף בגד das Gewand bezeichnet,[1] das der Mann von nun ab vor der hochgradigen Verunreinigung seitens seiner Frau bewahren muß; erst nachher kommen die feineren Unterscheidungen der Arten levitischer Unreinheit, wie היסט, das nach R. Joßê in Tohar. X 1 dem Amhaareṣ nicht bekannt ist, und dann die Beobachtung der levitischen Reinheit bei den Lebensmitteln des Priesters.[2]

5. Durch die Befolgung dieser Reinheitsvorschriften wird man vertrauenswürdig für טהרות, wie es in der Baraitha in jer. Dammai II 22ᵈ 50 heißt:[3] Wer für טהרות als verläßlich gilt, ist es auch für die Zehnten; während er bisher als verdächtig hinsichtlich der טהרות angesehen ward (Toß. Bekhor. III 11, Mischna IV 9. 10).[4] So sagt auch die Baraitha (Toß. Tohar. IX 6, jer. Ḥagigâ III 79ᶜ 41, S. 153 ff.): „Wenn ein Amhaareṣ, der die Pflichten eines Ḥaber auf sich ge-

---

[1] Wie im Sifrâ p. 27ᵃ 13 im Satze des R. Eleazar b. ʿAzarja: היתה סלע צרורה לו בכנפיו ונפלה ממנו ומצאה העני ומתפרנס בה, הכתוב קובע לו ברכה כשוכח עומר בתוך שדהו. Schwarz in Toß. I 52ᵃ 79 erklärt כנפים als gleichbedeutend mit dem Genießen der täglichen Nahrung in levitischer Reinheit.

[2] Dieser Erklärung widerspricht scheinbar die Baraitha in Bekhor. 30ᵇ, Toß. Dammai II 12: תנו רבנן עד כמה מקבלין אותו. בית שמאי אומרים למשקין שלשים יום לכסות י״ב חודש. ובית הלל אומרים אחד זה ואחד זה י״ב חודש, was nach Raši heißt: Man darf jeden gleich aufnehmen, wenn er sich verpflichtet, die levitische Reinheit bei Flüssigkeiten durch 30 Tage, die der Kleider durch 12 Monate zu beobachten. In einer zweiten Erklärung meint Raši, daß sich dieser Satz auf das Vorleben des Aufzunehmenden unmittelbar vor der Aufnahme bezieht. Da nun hier an erster Stelle von Flüssigkeiten, von den Kleidern dagegen erst an zweiter Stelle gesprochen wird, die Flüssigkeiten aber bloß einen Teil der טהרות bilden, so können die als erste Stufe genannten כנפים nicht mit den Kleidern identisch sein. Nun könnten משקין entsprechender als mit מכשירין gleichbedeutend die Flüssigkeiten bezeichnen, durch welche ein trockener Gegenstand für die Verunreinigung empfänglich gemacht wird (Makhšir. VI 4 שבעה משקין הן) und deren Kenntnis wegen ihrer biblischen Grundlage und ihres großen Umfanges dringender ist, als die der Unreinheit der Kleider. Zu bemerken ist noch, daß der Satz der Schammaiten in keinerlei Beziehung zu seiner Umgebung steht, wie dieses schon aus dem völlig beziehungslosen עד כמה ersichtlich ist. Auch das verschiedene Alter der aus Ušâ stammenden Bestimmungen und der der Schammaiten und Hilleliten und die völlig verschiedenen Verhältnisse, aus denen sie hervorgegangen sind, erklären es, daß ein Zusammenhang nicht besteht. Die heutige Stellung der Vorschrift der Schammaiten und Hilleliten inmitten der Sätze aus Ušâ spricht dafür, daß die Kontroverse in Ušâ vorgetragen und ausgelegt wurde und uns hierin wahrscheinlich die von einem der Lehrer vorgebrachte Auslegung erhalten ist; allerdings ohne Hinweis auf den Punkt, der den Gegenstand der Meinungsverschiedenheit gebildet hat.

[3] תני הנאמן על הטהרות נאמן על המעשרות.

[4] חשוד על הטהרות.

nommen und im Hause טהרות hat, erklärt, dessen sicher zu sein, daß sie nicht verunreinigt wurden, so sind sie, wenn durch jemand anderen bereitet, sowohl für ihn, als auch für andere verboten; wenn aber von ihm selbst bereitet, dann sind sie ihm selbst erlaubt, anderen verboten. R. Akiba sagt: Sind sie anderen erlaubt, so sind sie es auch ihm; wenn für ihn verboten, dann auch für andere." Wir haben bereits dort festgestellt, daß es sich hier um einen Ahroniden handeln muß, der über seine Priesterhebe aus der Amhaareṣzeit aussagt. Ist dieses richtig, so ist der Amhaareṣ, der sich den Verpflichtungen der Reinheit unterzieht, ein Ahronide; und wir haben einen weiteren Beweis, daß, wo von der Forderung levitischer Reinheit gesprochen wird, Ahroniden mit ihrer Priesterhebe gemeint sind. Allerdings gehört der Satz, wie der Name des R. Akiba zeigt, nach Judäa und vor 135; aber die Bestimmungen aus Uŝâ haben, wenn auch nicht so bestimmt, zu demselben Ergebnis geführt. Toß. Tohar. IX 5:[1] „Wenn ein Ḥaber stirbt und Früchte hinterläßt, so richtet man sich betreffs des Charakters derselben nach der Mehrheit der vorhandenen Früchte; ist diese gewöhnliche Frucht, so ist alles gewöhnliche; ist die Mehrheit Priesterhebe, so ist alles Priesterhebe. Hat er טהרות hinterlassen, so sind sie rein, Geräte sind unrein. .... Wenn ein Ḥaber stirbt und Früchte hinterläßt, so sind sie, selbst wenn er sie erst am selben Tage eingeheimst hat, als verzehntet anzusehen." Man beachte, daß im ersten Satze von jemand die Rede ist, in dessen Kammer der größere Teil der Vorräte Priesterhebe ist. Solches ist unter gewöhnlichen Umständen nur bei einem Ahroniden wahrscheinlich.[2] Im letzten Satze dagegen kann nur ein Nichtpriester gemeint sein, der zu levitischen Abgaben verpflichtet ist; es wäre denn, was bereits als unwahrscheinlich bezeichnet wurde, daß man auch die Ahroniden als Ackerbesitzer für abgabenpflichtig

---

[1] חבר שמת והניח פירות הולכין אחר רוב המכונס, רוב המכונס הולין הולין, ואם רוב מכונס תרומה תרומה. (6) הניח טהרות הרי אלו טהורות. הניח כלים הרי אלו טמאים . . . . חבר שמת והניח פירות אפילו אותו היום כינכן הרי אלו בחזקת מתוקנין, b. Niddâ 15[b].

[2] Bereits oben (S. 154, 2) wurde auf die Stelle aus der zweiten Rezension des 'Ebel-Traktates hingewiesen (bei Isaak ibn Gi'at II 27, Naḥmani תורת האדם 5[a], תניא Nr. 63, Brüll, Jahrbücher I 10), die vorschreibt, daß man einen Kranken besuche und ihn über seine Schuldforderungen und Schulden, über sein anderen anvertrautes oder ihm behufs Verwahrung übergebenes Gut und darüber befrage, או שמא יש לך פירות שאינן מעושרין. איזהו מעשר ראשון ואיזהו מעשר שני. ואם היה כהן אומרין לו איזוהי תרומה טמאה ואיזוהי תרומה טהורה, ob er unverzehntete Früchte habe, welche erster und welche zweiter Zehnt seien; und wenn er ein Ahronide ist, fragt man, welche Priesterhebe levitisch unrein und welche rein ist.

erklärte. Wir sehen also, daß man dem Ḥaber hinsichtlich der Reinheit der Priesterhebe Vertrauen schenkte im Unterschiede vom Amhaareṣ, daß aber dieser Ḥaber ein Ahronide ist.

6. Die Vertrauenswürdigkeit desselben kann hierin jedoch auch erschüttert werden und es muß solches in Galiläa auch vorgekommen sein, wie hinsichtlich der Verzehntung der Bodenerträgnisse. Denn es finden sich von Lehrern in Ušâ Bestimmungen über rückfällige Ḥabere (Bekhor. 30b, Toß. Dammai II 3): R. Meir sagt: Wenn ein Amhaareṣ die Pflichten des Ḥaber auf sich genommen hat und auch nur in einem Punkte verdächtigt wird, ist er in allem verdächtig; nach R. Jehuda wird er nur in dem Punkte verdächtig, gegen den er gefehlt hat. Die Mischna Bekhor. IV 7—10 gibt mehrere dieser Punkte an, in denen jemand verdächtig werden kann:[1] „Von dem, der verdächtig ist in der Behandlung der erstgeborenen Tiere, darf man weder Fleisch von Hirschen, noch ungegerbte Felle kaufen; R. Eleazar[2] sagt: Man darf von ihm Felle weiblicher Tiere kaufen, aber nicht gebleichte und ungewaschene Wolle; doch darf man von ihm gesponnene Wolle und Kleider kaufen. (9) Von dem, der verdächtig ist, Priesterhebe als gewöhnliche Lebensmittel zu verkaufen,[3] darf man nicht einmal Wasser und Salz kaufen, sagt R. Jehuda. R. Simon sagt: Nur das, woran die Pflicht von Priesterhebe und Zehnten haftet, darf man von ihm nicht kaufen; (Toß. III 11 fügt hinzu: und er ist

(7) החשוד על הבכורות אין לוקחין ממנו בשר צבאים ולא עורות שאינן עבודין. רבי אליעזר אומר לוקחין ממנו עורות של נקבה ואין לוקחים ממנו צמר מלובן וצואי אבל לוקחין ממנו טווי ובגדים. (9) החשוד להיות מוכר תרומה לשם חולין אין לוקחין ממנו אפילו מים או מלה, דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר כל שיש בו זיקת תרומות ומעשרות אין לוקחין ממנו. (10) החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות, החשוד על המעשרות אינו חשוד על השביעית. החשוד על זה ועל זה חשוד על הטהרות. ויש שהוא חשוד על הטהרות ואינו חשוד לא על זה ולא על זה. זה הכלל כל החשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו.

[2] So die Cambridger Mischna und Toß. Bekhor. III 10.

[3] Daß Ahroniden Priesterhebe, natürlich nur an Ahroniden, verkauften, zeigt Jebham. XI 5. Da wird von einem Ahroniden, der als Kind mit dem kleinen Sklaven seines Vaters verwechselt wurde, so daß seine ahronidische Abkunft nicht sicher ist, und nun beide diese anerkannt haben möchten, gesagt: ומוכרין את התרומה והדמים שלהם, Beide dürfen von ihren Bodenerträgnissen die Priesterhebe verkaufen und der Erlös gehört ihnen. Das heißt: sie dürfen sie nicht essen, weil keiner von ihnen sicher Ahronide ist, weshalb sie dieselbe an einen Ahroniden verkaufen, dessen Abkunft unangefochten ist. Soll etwa auch in Bekhor. IV 9 gemeint sein, daß die Ahroniden aus ihren eigenen Bodenerträgnissen die Priesterhebe auszuscheiden verpflichtet sind und daß sie, statt sie nur an Ahroniden zu verkaufen, dieselbe an Laien als Gewöhnliches verkaufen? Der Satz in Jebham. stammt nach Toß. XII 6: רבי יהודה אומר מוכר תרומה ולוקח בדמיה חולין שכל שאינו אוכל בקדשי אחרים אינו אוכל בקדשי עצמו, aus Ušâ.

verdächtig, betreffs der Reinheiten und Unreinheiten in der Thora).[1] (10) Wer in Dingen des Brachjahres verdächtig ist, ist nicht verdächtig in den levitischen Abgaben;[2] wer in Abgaben verdächtig ist, ist es nicht betreffs des Brachjahres; wer in beiden verdächtig ist, ist verdächtig in טהרות;[3] es gibt aber solche, die in טהרות verdächtig sind, aber nicht betreffs der Abgaben und des Brachjahres. Als allgemeine Regel gilt: Wer in einem Punkte verdächtig ist, kann in demselben weder Richter, noch Zeuge sein." Zunächst sei festgestellt, daß nach Bekhor. V 4 der Urheber der eben angeführten Regel R. Meir ist; somit auch die Einzelbestimmungen in der Ausführung derselben, auch wenn deren Urheber nicht bekannt wären, als in Ušâ entstanden angenommen werden dürfen. Der Verdacht in diesen Vorschriften richtet sich hauptsächlich gegen die Ahroniden in Galiläa,[4] besonders

---

[1] Vgl. das Gleichnis des R. Jehuda b. Simon in Genes. rab. 98, 4: לאחד שהשדוהו מוכר תרומה בשל חולין, בקשו אחריו ולא מצאו בדברים ממש ומינו אותו משער בשוק.

[2] Daß מעשרות neben שביעית nicht den Levitenzehnten bedeuten, haben schon Toßafôth zu Bekhor. 30ª s. v. מעשרות festgestellt, die meinen, es sei ein Mann gemeint, der den zweiten Zehnten als gewöhnliche Frucht verwendet, wie in Gittin 61ᵇ, Ḥullin 6ª, vgl. S. 166, 1 und weiter.

[3] In Toß. Dammai V 5 wird gestattet, in einem Orte, wo man niemand kennt, von einem Manne Lebensmittel zu kaufen, den ein in Verzehntung Unverläßlicher als verläßlich bezeichnet. Dann heißt es: במה דברים אמורים בתרומה ומעשר, אבל בשביעית ובטהרות הרי זה אינו נאמן. Diese Erleichterung gilt bloß, wenn Priesterhebe und Abgaben in Frage stehen, aber nicht, wenn es sich darum handelt, ob jemand betreffs des Brachjahres und der levitisch reinen Lebensmittel verläßlich ist.

[4] Wir finden allerdings, daß sich die Lehrer auch mit der Frage befaßten, inwiefern der Bauer Priesterhebe verwenden darf; woraus folgt, daß auch dieser mit Priesterhebe zu tun hatte, also auch Mißbrauch getrieben haben kann. Terum. XI 9: „Ein Nichtahronide, der die Kuh eines Ahroniden gedungen hat, darf sie mit Priesterhebe aus Wicke füttern. (Toß. X 7: Wenn die Kuh eines Nichtahroniden ein männliches Junges als Erstgeburt wirft, darf er diesem Priesterhebe aus Wicke vorsetzen; R. Simon b. Gamaliel sagt: Er darf auch die Kuh damit füttern). Ein Nichtpriester, der die Kuh eines Priesters zum Mästen übernommen hat, um dann mit ihm den Gewinn zu teilen, darf sie nicht mit Priesterhebe aus Wicke füttern." Aber dieses zeigt nur, daß der Bauer die Priesterhebe aus Wicke in der Regel an den Ahroniden abgab, der sie als Viehfutter verwendete, jener aber in solchen Fällen glaubte, die Wicke der Kuh des Ahroniden oder dem ihm gehörenden erstgeborenen Tiere ohne Vermittlung des Ahroniden geben zu dürfen; daß er die Priesterhebe verkaufte, davon ist keine Rede. Weiter heißt es (10): „Man darf Öl aus levitisch verunreinigter Priesterhebe zur Beleuchtung von Synagogen, Lehrhäusern und dunkeln Straßeneingängen und bei Kranken verwenden im Beisein des Ahroniden. Man darf es im Hochzeitshause verwenden, aber nicht im Trauerhause, sagt R. Jehuda; R. Joßê sagt: Im Trauerhause, aber nicht im Hochzeitshause; R. Meir verbietet beides, R. Simon gestattet

in der Behandlung der ihnen zugewendeten Erstgeborenen von Tieren, die sie nach der Halacha seit der Zerstörung des Heiligtums nur dann verzehren durften, wenn die Tiere einen Leibesfehler hatten oder bekamen, und denen solche Fehler mit Absicht beizubringen, die Ahroniden verdächtig waren. So sagt Bekhor. V 4: „Bei allen Leibesfehlern, die durch Menschenhand beigebracht werden können, sind Laienhirten beglaubigt, Ahroniden-Hirten nicht beglaubigt.[1] R. Simon b. Gamaliel sagt: Ein Ahroniden-Hirt verdient Glauben beim Tiere eines anderen, aber nicht bei seinem eigenen Tiere; R. Meir sagt: Wer in einem Punkte verdächtig ist, kann in demselben weder Richter noch Zeuge sein." Die Entstehungszeit dieser Bestimmungen ist durch deren Urheber gesichert und wir sehen, daß die Ahroniden in Galiläa nach 136 diese veranlaßt haben. Daß auch die Verkäufer der Priesterhebe Ahroniden sind, ergibt nicht bloß der Satz selbst, sondern zeigt auch die Bemerkung des R. Šešeth zu ʿAbodâ zarâ II 7,[2] daß es sich da um einen Ahroniden handle, der Priesterhebe als Gewöhnliches verkauft. Und in einer Baraitha in b. Bekhor. 35ᵇ heißt es: R. Josua b. Kapoßai sagt: Für das erstgeborene Tier beim Ahroniden sind zwei Zeugen vom Markte notwendig. R. Simon b. Gamaliel sagt: Auch der Sohn und die Tochter des Ahroniden genügen; R. Joßê sagt: Selbst zehn, die zum Hause des Ahroniden gehören, können nicht als Zeugen aussagen."[3] Alle Lehrer gehören dem Kreise in Ušâ an und unter ihnen verdient der Sepphorenser R. Joßê als Kenner seiner Heimat und der Glaub-

beides." Hier wieder ist von verunreinigter Priesterhebe die Rede, die auch vom Ahroniden nur verbrannt, zur Beleuchtung oder zum Heizen verwendet werden kann. Dasselbe behandelt Terum. X 4: „Wenn ein Nichtpriester seinen Ofen mit Kümmel von Priesterhebe heizt und Brot bäckt, so darf er das Brot essen, denn es ist darin kein Geschmack von Kümmel, sondern nur der Geruch." Wie weit die Lehrer in Ušâ jeden Genuß der noch nicht abgelieferten Priesterhebe verboten, zeigt Terum. X 3: Wenn jemand frisches Brot aus dem Ofen herausnimmt und es auf die Öffnung eines Fasses mit Wein von Priesterhebe legt, so ist das Brot nach R. Meir verboten; R. Jehuda gestattet es. R. Joßê gestattet den Genuß von Weizenbrot, verbietet dagegen Gerstenbrot, weil dieses mehr an sich zieht.

[1] Nach Toß. Bekhor. III 19 ist diese allgemeine, so strenge Regel die ältere Ansicht, die beiden folgenden sind eine erleichternde Abänderung; eine Tatsache, die Beachtung verdient. Denn sie zeigt wieder, daß man in der ersten Zeit gegen die Ahroniden großes Mißtrauen hegte, offenbar R. Meir, später aber manche Bestimmungen zu ihren Gunsten milderte.

[2] החגבים הבאים מן הסלולה אסורין, מן ההפתק מותרין, וכן לתרומה. Dazu sagt R. Šešeth in b. ʿAbodâ zarâ 40ᵇ: וכן לכהן החשוד למכור תרומה לשם חולין לפניו הוא דאסור אבל הבא מן האוצר ומן ההפתק ומן הסלולה מותר.

[3] Toß. Bekhor. III 19 hat noch den Zusatz: שהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו.

würdigkeit der galiläischen Ahroniden in solchen Dingen besondere Beachtung; er aber erklärt das ganze Haus des Ahroniden als von Interesse geleitet, wenn es sich um ein erstgeborenes Tier handelt. Und in Bekhor. V 5 lesen wir: „Ein erstgeborenes Tier, dessen Auge geblendet oder dessen Fuß gebrochen wurde, darf nach Feststellung der Tatsache durch drei בני הכנסת (siehe weiter) geschlachtet werden; R. Joßê sagt: Selbst wenn 23 anwesend sind, darf das Tier nur nach der Feststellung seitens eines bewährten Mannes geschlachtet werden." Die erste Meinung gehört nach Toß. Bekhor. III 25 R. Meir, der hierin weniger streng als der Galiläer R. Joßê ist. Es ergibt sich aber aus allen Sätzen, daß die Ahroniden in Galiläa bei den Lehrern in Ušâ wenig Vertrauen fanden sowohl hinsichtlich der erstgeborenen Tiere, als auch in der Behandlung der Priesterhebe und der levitischen Reinheit.[1]

Toß. Bekhor III 9—12 fügt zur Mischna noch zwei Verdächtige hinzu: „Wer verdächtig ist, Bezahlung zu nehmen für die Reinigung mittels Reinigungsasche, dessen Reinigungswasser und Asche sind wertlos (vgl. Mischna IV 6); wer verdächtig ist, sich an Leichnamen zu verunreinigen, ist trotzdem glaubwürdig in der Bezeichnung von Grabstätten." Im ersten Falle ist ohne Zweifel der Ahronide gemeint, der allein mit der Reinigungsasche zu tun hat, so daß auch der zweite Verdacht einen Ahroniden betrifft, wogegen übrigens sachlich nichts spricht (S. 81, 1). Es bliebe nun in der ganzen Aufzählung nur noch der Verdacht in betreff des Brachjahres übrig, der, falls unsere bisherige Beziehung der ganzen Reihe von Punkten auf die Ahroniden richtig ist, gleichfalls in erster Reihe auf diese hätte fallen müssen. Aber es ist nicht einzusehen, warum die Übertretung des Brachjahrgesetzes eher Ahroniden als Laien sollte zur Last gelegt werden können, besonders da dieselbe, wie wir sehen werden (Kap. VIII), eines der Kennzeichen des ʿAmhaareṣ ist. Das mag richtig sein; aber ich kann demgegenüber nur auf den einzigen Fall einer genaueren Schilderung von der tatsächlichen Übertretung des Brachjahres in b. Synh. 26ª hinweisen. Da sieht der Amoräer R. Simon b. Lakiš einen Ahroniden im Brachjahr das Feld pflügen und einen anderen

[1] Der Satz des R. Meir in der Baraitha in ʿAbodâ zarâ 3ª, daß ein Heide, der sich mit der Thora beschäftigt, dem Hohenpriester gleich ist, und der in der Mischna Horaj. III 8, daß ein gelehrter ממזר höher steht, als der unwissende Hohepriester, drücken nicht nur die besondere Wertschätzung des Thorastudiums, sondern auch Mißachtung der Priester aus. Die galiläischen Ahroniden gaben durch ihre Nichtbeobachtung des Gesetzes und ihre Mißachtung des Thorastudiums zu diesem Urteile des R. Meir die Veranlassung.

Ahroniden Weinstöcke beschneiden; und dort sagt 'Ullâ, der Schüler des R. Joḥanan: Die Ahroniden sind betreffs des Brachjahres verdächtig.[1] Da diese Bemerkung jeden Zufall ausschließt, sind somit hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich Ahroniden als verdächtig der Übertretung verschiedener Gesetze in der Mischna und Baraitha zusammengestellt und R. Meir und R. Joßê erklären dieselben, weil sie in einem Punkte verdächtig sind, für nicht vertrauenswürdig.

Es sind nun in der Aufzählung der Mischna mehrere Punkte vorhanden, die den Ḥaber vom Amhaareṣ unterscheiden, wie der über die Priesterhebe, die Zehnten und das Brachjahr. Zu denselben gehört aber auch die Behandlung des erstgeborenen Tieres seitens des Ahroniden, wie eine der wenigen Stellen beweist, die eine tatsächliche Frage aus dem Leben den Ḥaber und Amhaareṣ betreffend, wenn auch vor 135 berichtet (Bekhor. 36ᵃ, S. 22): „Bei R. Ṣadok hatte ein erstgeborenes Tier sich beim Fressen von Gerste die Lippe zerschnitten. Da ging er zu R. Josua fragen, ob er verdächtig sei, dem Tier diesen Leibesfehler absichtlich beigebracht zu haben, um es als Ahronide schlachten zu können, und sagte: Haben wir nicht in der Frage der Vertrauenswürdigkeit zwischen Ḥaber und Amhaareṣ unterschieden?" Dieses bestätigt die Annahme, daß alle in Bekhor. IV 8—10 aufgezählten Personen, die ohne Bedenken als Ammêhaareṣ bezeichnet werden können, Ahroniden sind.[2] Diese waren es, die in

---

[1] Nach R. Joḥanan in Bekhor. 30ᵃ: זו דברי רבי עקיבא סתימתאה, אבל חכמים אומרים החשוד על השביעית חשוד על המעשר, hat schon R. Akiba mit einem seiner Kollegen darüber gestritten, ob jemand, der sich über das Brachjahrgesetz hinweggesetzt, auch betreffs der Abgaben verdächtig ist. Aber damals mag die Frage allgemein behandelt worden sein, während in Ušâ unter den völlig veränderten Verhältnissen hauptsächlich Ahroniden in Frage kamen. In Wahrheit jedoch zeigen die weiteren Mitteilungen an derselben Stelle, die auf die Frage, wer der Gegner des R. Akiba sei, R. Jehuda oder R. Meir nennen, daß unter רבי עקיבא סתימתאה nicht R. Akiba selbst, sondern ein Lehrer in Ušâ gemeint ist, der im Sinne des R. Akiba die Frage entschied.

[2] Die verdächtigen Laien sind in Toß. Terum. IV 13 in folgender Weise gekennzeichnet: ישראל החשוד להכניס פירותיו לתוך ביתו, פירותיו מתוקנין, Die Bodenerträgnisse eines Laien, der verdächtig ist, dieselben ins Haus zu schaffen, sind als verzehntet anzusehen. Toß. Terum. IV 14: ישראל החשוד להוציא מעשר שני מתוך ביתו ואומר פדוי הוא לכם, לא אמר כלום. פראוהו לי ופדאוהו לכב דבריו קיימין, Ein Laie, der verdächtig ist hinsichtlich der Verzehntung und der den zweiten Zehnten aus dem Hause schafft und sagt, derselbe sei bereits losgekauft, hat damit nichts gesagt. Der Laie wird in beiden Fällen als ישראל bezeichnet, was darauf schließen läßt, daß man auch verdächtige Ahroniden behandelte. In Toß. 'Abodâ zarâ VII 15: ישראל החשוד שותין ממרתפו ואין שותין מלגינו, אם היה חשוד על השתימה אף מרתפו אסור, ist gleichfalls ein Laie behandelt, der verdächtig ist hinsichtlich der Bewahrung seines Weines vor heidnischer Libation; auch hier steht ausdrücklich ישראל.

erster Reihe das Lehrhaus in Ušâ beschäftigten und zu den Vorschriften über die Glaubwürdigkeit des Amhaareṣ in levitischen Reinheitsfragen, der Behandlung der Priesterhebe, der erstgeborenen Tiere und der Früchte des Brachjahres den Anlaß gaben. In der Frage der Verzehntung dagegen bildete der Amhaareṣ-Bauer den Gegenstand der zahlreichen Bestimmungen. Beide sind in Sätzen gemeint, wie der in b. Bekhor. 31^a in der Baraitha:[1] Alle, die rückfällig wurden, nimmt man nicht wieder in die Genossenschaft auf, sagt R. Meir. R. Jehuda meint: Wenn sie im Geheimen rückfällig wurden, nimmt man sie nicht wieder auf, wenn aber öffentlich, nimmt man sie wieder auf; R. Simon und R. Josua b. Karḥâ gestatten die Wiederaufnahme in jedem Falle. Ferner bestimmt eine Baraitha:[2] Nimmt ein Ḥaber die Stelle eines (römischen) Steuereinnehmers an, stößt man ihn aus der Ḥaberschaft; gibt er das Amt auf, nimmt man ihn nicht wieder auf. Die Lehrer beschlossen jedoch später, daß, wenn er sein Amt aufgibt, er jedem anderen gleichgestellt ist.[3] Es zeigt dieses, daß man, wie bereits anderweitig ersichtlich war (174, 1), in der ersten Zeit den strengsten Standpunkt gegenüber dem Amhaareṣ einnahm, aber bald nachgiebiger wurde, wie bei dem Mißtrauen gegen die Ahroniden.

7. Und noch eine weitere Reihe von Verdachtsfällen wird in Toß. Terum. II 1. 2 behandelt:[4] „Wenn jemand, der Früchte verkauft hat, dem Käufer nachträglich sagt: Die Früchte, die ich dir verkauft habe, waren völlig unverzehntet, das Fleisch war von einem

---

[1] תנו רבנן, וכלן שחזרו בהן אין מקבלין אותן עולמית, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, חזרו במטמוניות אין מקבלין אותן, בפרהסיא מקבלין אותן. רבי שמעון ורבי יהושע בן קרחא אומרים, בין כך ובין כך מקבלין אותן, שנאמר שובו בנים שובבים.

[2] Bekhor. 31^a, Toß. Dammai III 4, jer. II 23^a 11: תנו רבנן, בראשונה היו אומרים חבר ונעשה גבאי דוחין אותו מחבירותו, פירש אין מקבלין אותו. חזרו לומר פירש הרי הוא ככל אדם; Toß. hat im zweiten Teile: חזרו לומר כל זמן שהוא גבאי אינו נאמן, פירש מגבייתו הרי זה נאמן, wo die Kennzeichnung als נאמן und אינו נאמן zu beachten ist.

[3] Die in römischen Diensten stehenden Zöllner kennzeichnet R. Meir auch in der bereits S. 8, Note 2 angeführten Baraitha in Toß. Dammai II 14, Bekhor. 30^b. Vgl. auch Sifrâ zu Lev. 20, 5, p. 91^c 13, b. Šebu'ôth 39^a: ובמשפחתו: מה תלמוד לומר, אמר רבי שמעון וכי מה חטאת המשפחה. אלא ללמדך שאין לך משפחה שיש בה מוכס שאין כולה מוכסים, שיש בה ליסטים שאין כולה ליסטים מפני שמחפים עליו, R. Simon b. Joḥai sagt: Es gibt keine Familie, die nicht im ganzen aus Zöllnern besteht, wenn ein Zöllner in ihr ist, und keine Familie mit einem Räuber, in der nicht alle Räuber sind, denn alle trachten ihn zu decken.

[4] המוכר פירות לחבירו ואמר לו פירות שמכרתי לך טבלים הם, בשר בשר בכור הוא, יין יין נסך הוא שורת הדין אינו נאמן. רבי יהודה אומר, לא נחשדו ישראל על כך אלא הכל לפי מה שהוא איש. (2) היה מקריב עמו זבחים ואמר לו נתפגלו, היה עושה עמו טהרות ואמר לו נטמאו, לא נחשדו ישראל על כך. אבל אמר לו זבחים שהקרבתי עמך באותו היום נטמאו שורת הדין אינו נאמן. רבי יהודה אומר לא נחשדו ישראל על כך, אלא הכל לפי מה שהוא איש.

männlichen erstgeborenen Tiere, der Wein Libationswein, so ist er von rechtswegen nicht glaubwürdig; R. Jehuda sagt: Ein Jude ist solcher Lügen nicht verdächtig und alles hängt von der Art des betreffenden Mannes ab. Wenn jemand, der mit einem anderen Mahlopfer dargebracht hat, diesem nachträglich sagt, die Opfer wären unbrauchbar geworden, oder der mit einem anderen טהרות bereitet hat, nachher sagt, diese wären verunreinigt worden, so verdächtige ich einen Juden solcher Lügen nicht. Wenn er aber sagt: Die Mahlopfer, die ich mit dir an jenem Tage dargebracht habe, sind unbrauchbar geworden, ist er von rechtswegen nicht glaubwürdig; R. Jehuda sagt: Man verdächtigt einen Juden solcher Lügen nicht, sondern alles hängt von der Art des betreffenden Mannes ab." Der noch folgende dritte Satz über das Peßaḥopfer ist, wie der zweite über das Mahlopfer ohne Zweifel akademischer Natur; aber alle drei gehören schon wegen ihres Urhebers zusammen, da in ihnen R. Jehuda mit einem seiner Kollegen in Ušâ die Frage behandelte, ob die nachträglich vorgebrachte Behauptung des beteiligten Mannes und der gegen diesen sprechende Verdacht begründet ist. Der mittlere, auch in Galiläa praktisch mögliche Fall behandelt die erfolgte Verunreinigung der levitisch rein zu bereitenden Lebensmittel, die ebenso unabsichtlich, wie absichtlich gewesen sein kann.[1] Die Mischna Gittin V 4 schreibt nun vor:[2] „Wer Reines verunreinigt, Gewöhnliches durch Beimengung von Priesterhebe dem Laien ungenießbar und Wein durch Libation unbrauchbar macht, ist, wenn er es ohne Absicht getan hat, nicht ersatzpflichtig, wenn absichtlich, ist er ersatzpflichtig. Die Priester, die im Heiligtum Opfer unbrauchbar machten, sind, wenn sie es mit Absicht getan, ersatzpflichtig." Man wäre geneigt, in allen Teilen dieser Stelle bloß akademische Bestimmungen zu sehen, da ja wieder von Opfern im Tempel die Rede ist. Aber b. Gittin 53^a, Toß. IV 5 meldet:[3] „Früher schrieben die Lehrer vor: Wer verunreinigt oder vermengt, dann fügten sie hinzu: auch wer die Libation macht, ist, wenn er es ohne Absicht getan hat, frei, wenn absichtlich, ist er schuldig; er ist im ersten Falle frei aus Rücksicht auf das Zusammenleben der Menschen." Somit

[1] Die Parallelstelle in der Baraitha Gittin 54^b lautet: תנו רבנן, היה עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, היה עושה עמו בזבחים ואמר לו זבחים שעשיתי עמך נתפגלו, נאמן. אבל אמר לו טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני נטמאו . . . . אינו נאמן.

[2] המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור, במזיד חייב. הכהנים שפגלו במקדש מזידין חייבין.

[3] בראשונה היו אומרים המטמא והמדמע, חזרו לומר אף המנסך שוגג פטור מזיד חייב. שוגג פטור מפני תקון העולם; in Babhâ kammâ 117^a steht dafür: תניא, בראשונה היו אומרים המטמא והמנסך, חזרו לומר אף המדמע . . . תני אבוה דרבי אבין, בראשונה היו אומרים המטמא והמדמע, חזרו לומר אף המנסך.

handelt es sich hier um etwas, was im Leben vorkam und wiederholt besprochen und zum Gegenstande der Beschlußfassung im Lehrhause gemacht wurde; sonach ist auch die gleich lautende Vorschrift über die Verunreinigung von levitisch rein bereiteten Lebensmitteln und den Verkauf von Fleisch von erstgeborenen Tieren aus dem Leben genommen und für das Leben ausgebildet worden.

8. Aus Bekhor. IV 7 ist uns der Mann, der betreffs der Erstgeborenen in Verdacht steht, bereits bekannt; doch ist auch in IV 10 der in טהרות Verdächtige genannt und wir haben in beiden die Ahroniden erkannt. Daß es sich in Toß. Terum. II 1. 2 um dieselbe Zeit wie dort handelt, zeigt nebst dem Namen R. Jehuda auch die Baraitha in Gittin 53ᵇ, jer. V 47ᵃ 39,[1] die als Urheber der beiden Ansichten über die Ersatzpflichtigkeit dessen, der verunreinigt, beimengt und die Libation vornimmt, R. Meir und R. Jehuda nennt. Was nun die Personen betrifft, die ihren Nebenmenschen solchen Schaden zufügen, so kann die Beimengung von Geweihtem zu Gewöhnlichem nur von einem Ahroniden ausgehen, wie das Unbrauchbarmachen eines Opfers und die Verunreinigung von levitisch reinen Lebensmitteln. Nach der Erkenntnis, daß die Bauern die Ahroniden zur Bereitung levitisch reinen Öles, Weines und Teiges heranzogen, um die Priesterhebe in Reinheit auszuscheiden, ist es verständlich, daß in erster Reihe Ahroniden die Möglichkeit hatten, das levitisch Reine absichtlich zu verunreinigen, Priesterhebe unter die Bodenerträgnisse des Bauers zu mengen und den Wein durch Libation zu verderben. Aber was bezweckten sie damit? Durch die Beimischung von Priesterhebe machten sie dem Bauer seine ganze Frucht unverwendbar und zwangen ihn hierdurch, diese dem Ahroniden zu niedrigem Preise zu verkaufen oder ganz zu schenken. Aber durch Verunreinigung und Libation erzielten sie für sich nichts; es wäre denn, daß sie auch in solchen Fällen den Wein an sich brachten und ihn mit Nichtbeachtung des Gesetzes über Reinheit und heidnischen Wein genossen oder verkauften. Auch diese Verfügungen lassen erkennen, daß die Ahroniden Galiläas in der Beobachtung der Priesterhebe und der levitischen Reinheit von Lebensmitteln und in allem, was ihnen Beschränkungen irgendwelcher Art auferlegte und wobei ihre Glaubwürdigkeit oder ihr Gewissen in Frage kam, den Lehrern in Uša als verdächtig galten. Und dafür scheint mir auch die Baraitha

[1] בתנאי, המטמא והמדמע והמנסך אחד שוגג ואחד מזיד חייב, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר בשוגג פטור במזיד חייב Die Strenge des R. Meir, den Mann auch dann zu Schadenersatz zu verpflichten, wenn er nicht absichtlich geschädigt hat, weist darauf hin, daß der Verdacht vorlag, es sei in jedem Falle Absicht gewesen.

in Jebham. 99b, Toß. Terum. X 18 zu sprechen:[1] „Zehn (Ahroniden) gibt man auf der Tenne keine Priesterhebe: dem taubstummen, irren, unmündigen, dem geschlechtlich nicht unterscheidbaren, dem Zwitter, dem Sklaven, der Frau, dem unbeschnittenen, dem unreinen und dem, der eine seiner unwürdige Frau geheiratet hat; doch schickt man allen diesen die Priesterhebe ins Haus, ausgenommen dem unreinen und dem, der eine unwürdige Frau geheiratet hat." Hier wird vorausgesetzt, daß levitisch unreine Ahroniden auf die Tenne kommen, um Priesterhebe in Empfang zu nehmen, ohne zu berücksichtigen, daß ihre Berührung dieselbe verunreinigt; sie kümmern sich hiernach um die levitische Reinheit der Priesterhebe überhaupt nicht. Daß es sich hier um Verfügungen aus dem Lehrhause in Uša handelt, erhellt aus dem Streite des R. Jehuda und R. Joßê in der Baraitha in Jebham. 99b, Toß. XII 6 über die Frage, ob man dem Sklaven eines Priesters auf der Tenne Priesterhebe geben darf. Dieser Mißachtung der Reinheit und Heiligkeit der Priesterhebe suchten die Lehrer durch die Scheidung der Ahroniden in Ḥaber und Amhaareṣ, in verdächtige und glaubwürdige nach Möglichkeit kräftig zu steuern; ob es ihnen auch nur einigermaßen gelang, ist aus den Quellen nicht ersichtlich.

9. Neben den levitisch unreinen Ahroniden werden auch solche bei der Zuwendung von Priesterhebe bestraft, die unwürdige Frauen heiraten. Welcher Natur diese Unwürdigkeit war, ist nicht angegeben. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß diese in den Eigenschaften bestand, die die Lehrer an den Amhaareṣfrauen beständig tadelten: Nichtbeachtung der levitischen Unreinheit höchsten Grades, der Teighebe und anderer Abgaben, welche die Frauen als Töchter von Ammêhaareṣ aus dem Hause ihrer Eltern mitbrachten. Gegen die Ehe mit solchen eifert in heftigster, in der tannaitischen Literatur beispielloser Weise die so oft angeführte Baraitha in b. Peßaḥ. 49b:[2] „Man verkaufe Alles, was man hat, und heirate die Tochter eines Gelehrten und heirate nicht die Tochter eines Amhaareṣ; denn die Ammêhaareṣ sind verworfen, ihre Frauen Greuel und auf ihre Töchter ist zu beziehen: Verflucht, wer bei einem Tiere schläft."[3]

---

[1] תנו רבנן, עשרה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות, ואלו הן, הרש שוטה וקטן טומטום ואנדרוגינוס והעבד והאשה והערל והטמא ונושא אשה שאינה הוגנת לו. וכולן משגרין להם לבתיהם חוץ מטמא ונושא אשה שאינה הוגנת לו.

[2] תנו רבנן לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם . . . . ולא ישא בת עם הארץ מפני שהן שקץ ונשותיהן שרץ ועל בנותיהם הוא אומר, ארור שוכב עם כל בהמה.

[3] Vgl. in 'Erub. 55b unten den Ausspruch Rabhs und die Baraitha: יושבי צריפין והולכי מדבריות הייהן אינן חיין ונשיהן ובניהם אינן שלהן. תניא נמי הכי, אליעזר איש בירייא אומר יושבי צריפין כיושבי קברים, ועל בנותיהם היא אומר, ארור שוכב עם כל בהמה, Die in Binsen-

Sie stammt wahrscheinlich von R. Meir; denn er schildert in gleicher Weise die Roheit des Amhaareṣ in der Ehe (Peßaḥ. 49[b]): „Wer seine Tochter einem Amhaareṣ zur Frau gibt, handelt, als ob er sie gebunden einem Löwen vorwürfe; so wie dieser seine Beute würgt und sie frißt, ohne Scham zu haben, so schlägt der Amhaareṣ seine Frau, wohnt ihr bei und kennt keine Scham." [1] R. Meir verbietet die Eheverbindung zwischen einem Amhaareṣ und der Tochter eines Ḥaber fast gänzlich (Toß. ʿAbodâ zarâ III 9)[2] und zwar mit der Begründung, weil der Amhaareṣ die Gesetze über טהרות nicht beachtet. Sein Kollege gestattet es dem Ḥaber, daß er auch seine erwachsene Tochter dem Amhaareṣ zur Frau gebe, nur müsse er mit dem Schwiegersohn vereinbaren, daß die Frau für diesen טהרות nicht bereiten werde. Auch diese Bestimmungen zeigen wieder, daß der Amhaareṣ des R. Meir ein Ahronide ist; wie dieses auch der bei der Erörterung der Frage in Ušâ angeführte und von R. Simon b. Gamaliel erklärte Fall des Amhaareṣ-Ahroniden Simon b. Nethan'êl bestätigt. Der Amhaareṣ gehörte der besitzenden Klasse an, weshalb mehr Leute sich mit ihm zu verschwägern suchten, als mit dem nicht begüterten Gelehrten. Da solche Ehen den Erfolg des Kampfes der Lehrer für die levitische Reinheit der Priesterhebe und der Ahroniden und für andere Gesetze in Frage stellten, wies der Vertreter der strengsten Richtung, R. Meir, auf den tiefen Stand der Sittlichkeit und die Roheit der ganzen Familie des Amhaareṣ hin. Diese und ähnliche Äußerungen der Lehrer über die Amhaareṣfrauen, welche natürlich offen und rückhaltlos im Lehrhause getan und verbreitet wurden, zeitigten mit den Haß, von dem die Baraitha in Peßaḥ. 49[b] berichtet: „Der Haß des Amhaareṣ gegen den Gelehrten ist größer, als der des Nichtjuden gegen die Juden,[3] und

---

zelten Wohnenden (die Hirten, die monatelang außerhalb des Hauses wohnen,) haben kein Leben und ihre Frauen und ihre Kinder gehören nicht ihnen. Das gleiche lehrt die Baraitha: Eliezer aus Birijjâ sagt: Die in Binsenzelten wohnen, sind wie Bewohner von Gräbern und auf ihre Töchter ist der Satz zu beziehen: Verflucht sei, wer einem Tiere beiwohnt. Der Satz besagt: sie sind nicht bloß in Unzucht geboren, sondern wachsen auch in Unzucht auf.

[1] Es macht dieses allerdings den Eindruck, daß die Ammêhaareṣ in diesem Satze andere sind, als die, von denen R. Meir in Verbindung mit der levitischen Reinheit spricht.

[2] לוקחין מעם הארץ עבדים ושפחות בין גדולים ובין קטנים, ומוכרין לעם הארץ עבדים ושפחות בין גדולים ובין קטנים. ולוקחין מהם בנות קטנות אבל לא גדולות, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים גדולה ומקבלת עליה. ואין נותנים להם בנות לא גדולות ולא קטנות, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים נותן לו גדולה ופוסק עמו על מנת שלא תעשה טהרות על גביו.

[3] In Sifrâ zu Lev. 26, 11 p. 111[a], II 3 werden aus dem Bibelverse die Grade der das Gesetz Nichtbeobachtenden abgeleitet und der folgende Grad als

der Haß der Amhaareṣfrau gegen die Gelehrten ist noch größer."[1] Ein ebenso hartes Urteil, wie die früher angeführte Baraitha, fällt

---

Folge des vorhergehenden erwiesen: 1. כל שאינו למד אינו עושה, 2. מואס באחרים, 3. שונא את חכמים, 4. אינו מניח לאחרים לעשות, 5. כופר במצות שנאמרו מסיני, 6. כופר בעיקר, mit dem Nichtlernen beginnt es, dann folgt die Nichtausübung des Gesetzes, Verachtung anderer, Haß gegen die Lehrer, Verhinderung anderer an der Übung des Gesetzes, Leugnen der Gebote vom Sinai, schließlich das Leugnen aller Grundlagen (der Religion). Es scheinen mir hier die verschiedenen Grade der Ammêhaareṣ behandelt zu sein. Vom Hasse gegen die Gelehrten und deren Jünger spricht auch R. Joßê in Derekh'ereṣ XI: הנותן את הקץ והשונא חכמים ותלמידיהם ונביא השקר ומספר לשון הרע אין לו חלק לעולם הבא, Wer die Erlösungszeit berechnet, die Gelehrten und ihre Jünger haßt, falsch prophezeit und andere verleumdet, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt. 'Abôth di R. Nathan XVI 32[b]: ושנאת הבריות כיצד, מלמד שלא יכוין אדם לומר אהוב את החכמים ושנא את התלמידים, אהוב את התלמידים ושנא את עמי הארץ, אלא אהוב את כולם ושנא את המינין ואת המשומדים ואת המסורות, וכן דוד אמר, משנאיך יי אשנא ובתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאיבים היו לי, „Niemand lehre: Liebe die Weisen und hasse die Jünger, liebe die Jünger und hasse die Ammêhaareṣ, sondern liebe alle und hasse die Minim, die Abtrünnigen und die Verräter nach Psalm 139, 21. 22." Hier sind die Ammêhaareṣ als die Unwissenden, Nichtlernenden gekennzeichnet, wie von R. Eliezer in Sotâ 49[a] und anderen Lehrern (oben S. 19—22) und wie in Semaḥ. XI: חכם ותלמיד מוציאין את החכם, תלמיד ועם הארץ מוציאין את התלמיד Sind zwei Tote in der Stadt und der eine ist ein Jünger, der andere ein Gelehrter, so bestattet man erst den Gelehrten; ist der eine ein Jünger, der andere ein Amhaareṣ, bestattet man erst den Jünger. In der Mischna Kinnim III 6: רבי שמעון בן עקשיא אומר, זקני עם הארץ כל זמן שמזקינין דעתם מטורפת עליהן, שנאמר מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח, אבל זקני תורה אינן כן אלא כל זמן שמזקינין דעתן מתישבת עליהן, R. Simon b. ʿAkašjâ sagt: Je älter die Ammêhaareṣ werden, um so mehr verwirren sich ihre Sinne, während die Sinne der Thorastudierenden, je älter diese werden, sich immer mehr abklären. (Friedländer, Religiöse Bewegungen 80 liest aus Toß. Dammai II 8 חבר שלמד אצל עם הארץ, עבד חבר שלמד אצל עם הארץ הרי הן בחזקתן עד שיחשדו, heraus, daß es auch gelehrte Ammêhaareṣ gab, bei denen der Sohn eines Ḥaber sich Wissen erwerben konnte. Aber er hat sich nicht gefragt, ob der Herr auch seinen Sklaven zum Amhaareṣ geschickt hat, daß er sich dort Wissenschaft aneigne und nicht vielmehr ein Handwerk und Gewerbe, z. B. bei einem Amhaareṣbäcker, wie ihn die Mischna ʿAbodâ zarâ IV 9 nennt). Vgl. noch ʿArakh. 15[a]: R. Ḥamâ b. Ḥanina sagt: Welches Mittel gibt es gegen Verleumdung für deren Urheber? Ist er ein Gelehrter, soll er sich mit Thora befassen; ist er ein Amhaareṣ, soll er sich demütigen.

[1] Natürlich darf man aus diesen Verhältnissen keinerlei Schlüsse auf die zur Zeit Jesu ziehen; ebensowenig aus dem Satze des R. Ḥijjâ und dem des Patriarchen R. Jehuda I (beide wirkten in den Jahren 170—220), wie dieses Friedländer tut. Unter diesen Lehrern war der Gegensatz zwischen Gelehrten und Ammêhaareṣ am schärfsten ausgeprägt, wie dieses aus dem Vorgehen des Patriarchen R. Jehuda I in Babhâ bathrâ 8[a] erhellt und es auch andere Äußerungen von Lehrern beweisen, wie in jer. Horaj. III 48[a] 72: R. Josua b. Levi im Namen des Antigonos sagt: Das Gewand einer Ḥaberfrau hat aus Rücksicht auf den Ḥaber vor dem Leben eines Amhaareṣ den

von einem anderen Gesichtspunkte ein weitere Baraitha in Peßaḥ. 49[b]:[1] „R. Eliezer b. Jakob[2] sagt: Wären wir auf sie im Handel und Verkehr angewiesen, sie würden uns töten.“ Es zeugt dieses von Haß bloß auf der einen Seite,[3] beim Amhaareṣ gegen die Lehrer, der

---

Vortritt. In Sabb. 32[a] sagt R: Simon b. Eleazar: בעון שני דברים עמי הארצות מתים על שקורין לארון הקודש ארנא ועל שקורין לבית הכנסת בית עם, Wegen zweier Sünden sterben die Ammêhaareṣ: weil sie die heilige Lade in der Synagoge Lade nennen und die Synagoge selbst als Volkshaus bezeichnen. Sie meinen damit offenbar, daß die Lehrer und ihr Anhang dem niederen Volke angehören, während die Ammêhaareṣ den besseren Stand bilden (siehe S. 186, 1 Ende). Vgl. das besonnene Urteil C. G. Montefiores in seinen Hibbert Lectures 498 ff. betreffend die scharfen Äußerungen der Lehrer über die Ammêhaareṣ, das bei den protestantischen Forschern keine Beachtung gefunden hat.

[1] תניא, רבי אליעזר אומר אלמלא אנו צריכין להן למשא ולמתן היו הורגים אותנו.

[2] Rosenthal, Vier apokryphische Schriften 25 ff. hat diesen Satz nach den landläufigen Drucken als R. Eliezer b. Hyrkanos gehörig behandelt und aus demselben Schlüsse auf die Verhältnisse nach der Zerstörung des Heiligtums gezogen. Und nach ihm haben es auch andere Forscher getan, die wieder mit kühnerem Sprung Schlüsse auf die Kluft zwischen Gelehrten und Ammêhaareṣ zur Zeit Jesu zogen; so in jüngster Zeit Friedländer, Relig. Bewegungen 83 ff. Aber Rabbinowicz, דקדוקי סופרים zur Stelle gibt seit dem Jahre 1874 als Urheber des Satzes aus Handschriften und älteren Anführungen R. Eliezer b. Jakob an, der bekanntlich ein Kollege des R. Meir in Galiläa war und natürlich nur für seine Zeit als Zeuge angeführt werden darf. Nicht unerwähnt darf bleiben, was Bousset, Religion des Judentums 167 in völliger Unkenntnis der elementarsten Unterscheidungsmerkmale zwischen tannaitischen und amoräischen Sätzen vermutet; daß nämlich R. Eleazar in Peßaḥ. 49[b]: אמר רבי אלעזר, עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. אמרו לו תלמידיו, רבי, אמור לשוחטו. אמר להן זה טעון ברכה וזה אינו טעון ברכה. אמר רבי אלעזר, עם הארץ אסור להתלוות עמו בדרך, שנאמר כי היא חייך ואורך ימיך, על חייו לא חס, על חיי חבירו לא כל שכן, der Schüler des R. Joḥanan b. Zakkai wäre, also „die stärksten Zeugnisse für die erste Zeit der Rabbinerherrschaft in Jabne (um 100) bietet“. In Wahrheit ist allenfalls, wenn man mit Rabbinowicz zur Stelle hierin die Fortsetzung der früher angeführten Baraitha sieht, da R. Eleazar — und nicht R. Eliezer — genannt ist, der Tannaite R. Eleazar b. Šammuʿa, der Kollege des R. Meir in Galiläa gemeint. Falls aber der Satz nicht die Fortsetzung des vorhergehenden Stückes bildet, ist R. Eleazar b. Pedâth, der Amoräer der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts gemeint. Bemerken möchte ich zur Verteidigung des groben Verstoßes bei Bousset, daß Rabbinowicz in beiden Sätzen aus der Münchener Talmudhandschrift die Leseart R. Eliezer verzeichnet, sie aber als sonst nicht belegt erweist. Bousset sagt weiter: „Er (R. Eliezer) urteilte, daß der Haß des Amhaarez größer sei, als der Haß der Völker der Welt gegen Israel“. Woher hat Bousset den Urheber des Satzes, nachdem im Talmud keiner angegeben ist und nach der Leseart וגדולה für גדולה R. Ḥijjâ der Autor desselben ist?

[3] Ich möchte hierfür nicht unerwähnt lassen jer. Bikkur. III 65[c] 62: רבי מאיר הוי אפילו כד עם הארץ ומקים ליה מן קומוי ואמר לא מגן מאריך יומיה, Wenn R. Meir

nach Annahme dieser auch vor dem Ärgsten nicht zurückschreckte; ob der Haß tatsächlich so arg war, läßt sich aus anderen Nachrichten nicht belegen. Aber die Äußerung des R. Eleazar, daß man einen Amhaareṣ am strengsten Ruhetage abschlachten dürfe, spricht dafür, daß die Lehrer im Amhaareṣ einen Todfeind sahen, den man zu jeder Zeit beseitigen dürfe. Was diesen Haß hervorgebracht, ob der bar-Kochbakrieg oder die auf ihn folgende Religionsverfolgung oder die Verpflanzung der Lehrhäuser aus Judäa und die schroff vertretenen Forderungen levitischer und religionsgesetzlicher Natur seitens der Lehrer, ist kaum zu ermitteln. Vor 136 in der Umgebung der judäischen Lehrhäuser ist von diesem Hasse keine Spur zu entdecken. Denn der von diesem zeugende Satz R. Akibas in Peßaḥ. 49[b]: „Als ich Amhaareṣ war, sagte ich: Wenn ich einen Gelehrten in meine Hände bekomme, beiße ich ihn, wie ein Esel," wie auch die Bemerkung der Jünger dazu: „Meister, warum sagst du nicht: Wie ein Hund? Er antwortete: Ein solcher beißt und bricht den Knochen, ein Hund beißt, ohne den Knochen zu brechen," stimmen sachlich und in ihren Einzelheiten mit dem Satze des R. Eleazar überein. Er setzt auch einen Gegensatz zwischen Gelehrten und Ammêhaareṣ voraus, der aus vorhadrianischen Berichten nicht bekannt ist, und kann nicht R. Akiba gehören. עקיבא ist offenbar aus einem anderen Namen, etwa עקביא oder יעקב, wie auch sonst, verschrieben.[1]

---

einen Greis sah, selbst einen Amhaareṣ, stand er vor demselben auf und sagte: Der wird nicht ohne Grund so lange am Leben gelassen.

[1] Aus dem Lehrhause in Ušâ, von R. Jehuda sind noch folgende, nicht der Halacha angehörende Sätze über den Amhaareṣ erhalten (Babhâ meṣi'â 33[b]): דריש רבי יהודה ברבי אילעאי, מאי דכתיב, הגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם. הגד לעמי פשעם, אלו תלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות. ולבית יעקב חטאתם, אלו עמי הארץ שזדונות נעשות להם כשגגות, R. Jehuda b. Ilai predigte und legte Jes. 58, 1[b] aus: „Teile meinem Volke sein Vergehen mit", bezieht sich auf die Gelehrten, denen unabsichtliche Vergehungen als absichtliche angerechnet werden; „und dem Hause Jakobs seine Sünden", bezieht sich auf die Ammêhaareṣ, denen absichtliche Sünden als unabsichtliche angerechnet werden. Dann folgt: דריש רבי יהודה ברבי אילעאי, מאי דכתיב, שמעו דבר יי החרדים אל דברו, אלו תלמידי חכמים; אמרו אחיכם, אלו בעלי מקרא. שונאיכם, אלו בעלי משנה. מנדיכם, אלו עמי הארץ, שמא תאמר פסק סברם ובטל סכוים, תלמוד לומר ונראה בשמחתכם. שמא תאמר ישראל יבושו, תלמוד לומר והם יבושו, הנכרים יבושו וישראל ישמחו, R. Jehuda legte in einem Vortrage Jes. 66, 5 aus: „Höret das Wort des Ewigen, die ihr auf sein Wort eifrig seid", bezieht sich auf die Gelehrten; „es sagten euere Brüder", bezieht sich auf die die Bibel Studierenden; „euere Hasser", bezieht sich auf die die Mischna Studierenden; „die euch verstoßen", meint die Ammêhaareṣ. Du meintest etwa, daß deren Hoffnung abgeschnitten und ihre Sehnsucht nichtig sei; aber die Schrift sagt: „wir werden euere Freude mitansehen"; du könntest meinen, Israel werde zu Schanden werden,

10. Ebenso haben die Lehrer erst nach 136 in Galiläa den Amhaareṣ geächtet und ihn aus der Stellung des unbescholtenen Mannes, insoweit die Synagoge diese zu beurteilen hatte, hinausgewiesen. So schreibt die Baraitha in Peßaḥ. 49ᵇ vor:[1] „Sechs Dinge sind betreffs des Amhaareṣ gesagt worden: Man ruft sie nicht zu Zeugen einer Sache; man nimmt von ihnen keine Zeugenaussage an; man vertraut ihnen kein Geheimnis an; man bestellt sie nicht zu Vormündern von Waisen; man bestellt sie nicht zu Verwaltern der Armenkasse und man geht nicht in ihrer Gesellschaft einen Weg. Einige fügen hinzu: Man verlautbart ihren Verlust nicht." Und eine Baraitha in Berakh. 47ᵇ bestimmt: Man zieht den Amhaareṣ nicht zum gemeinsamen Tischgebete heran. Besonders hart ist die Verfügung, daß der Amhaareṣ nicht zeugnisfähig ist, weil sie ins tägliche Verkehrsleben eingreift. In Synh. III 3 werden die Personen aufgezählt, die vom Gerichte als Zeugen nicht angenommen werden:[2] die Würfelspieler, Wucherer, die Tauben wettfliegen lassen und die mit den Erträgnissen des Brachjahres Handel treiben. Mit allen diesen befaßt sich der nächste Abschnitt des näheren, weshalb ihre Beziehungen zum Amhaareṣ, der auffallenderweise hier nicht mitgenannt ist, hier nicht erörtert werden sollen. In b. Synh. 25ᵇ sind in der Baraitha noch andere Personen als nicht zeugnisfähig angeführt: die Hirten, die Steuereinnehmer und

---

aber die Schrift sagt: „jene werden zu Schanden", nämlich die Heiden, aber Israel wird Freude erleben. מנדיכם wird auf die Ammêhaareṣ bezogen, denn diese mögen die Lehrer nicht; aber sie haben nach R. Jehuda, der sie bloß als Unwissende und daher für ihre Verstöße gegen das Religionsgesetz als nicht strafbar erklärt, dieselbe Hoffnung auf die schöne Zukunft, wie jeder Jude. Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 202 ff. Anzuführen ist noch aus 'Abôth di R. Nathan, 2. Rezension XXXI 34ᵇ der anonyme Satz: חבר בפני עם הארץ ככלי זהב, השיח עמו ככלי זכוכית, אכל ושתה עמו ככלי חרס. כל הכלים עוברים בשוק ואין בני אדם יודעים מה בתוכם, עבר כלי זכוכית בני אדם יודעים מה בתוכם, כך כל בני אדם עוברים בשוק ואין בני אדם משיחין בהם, עבר תלמיד חכם משיחין בו. Der Ḥaber ist dem Amhaareṣ wie ein Gerät aus Gold; spricht er mit ihm, ist er ihm ein Gefäß aus Glas; ißt er und trinkt er mit ihm, ist er ein Tongefäß. Wird irgend ein Gefäß über die Straße getragen, wissen die Leute nicht, was es enthält; wird aber ein Glasgefäß über die Straße getragen, so weiß man, was es enthält: so mag irgend jemand über die Straße gehen, ohne daß die Leute über ihn reden; geht aber ein Gelehrter über die Straße, so reden die Leute über ihn.

[1] תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרין להם עדות ואין מקבלין מהם עדות ואין מגלין להם סוד ואין ממנין אותן אפוטרופוס על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה ואין מתלוין עמהם בדרך. ויש אומרים אף אין מכריזין על אבידתן.

[2] המשחק בקוביא והמלוה ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית. אמר רבי שמעון בתחלה היו קורין אותן אוספי שביעית משרבו האנסים חזרו לקרותן סוחרי שביעית.

die Zöllner.[1] Die Steuereinnehmer haben wir in der Tat unter den Ammêhaareṣ dem Ḥaber gegenübergestellt gefunden hinsichtlich der

---

[1] Diese Behandlung stellt den Amhaareṣ dem Nichtjuden gleich. Denn nach Berakh. VII 1: והנכרי אין מזמנין עליו, zieht man den Nichtjuden nicht zum gemeinsamen Tischgebete heran. Und von demselben sagt R. Meir in ʿAbodâ zarâ 26ᵃ, daß er des Blutvergießens verdächtig ist; und in 25ᵇ, Toß. III 4 wird in einer Baraitha von einem Kollegen des R. Meir, R. Ismael, dem Sohne des R. Joḥanan b. Berokâ, und einem ungenannten Kollegen desselben ausgeführt, daß man mit dem Nichtjuden nicht ohne Vorsichtsmaßregeln zusammengehen dürfe. Wir sehen die Nichtjuden und den Kleinviehhirten nebeneinander in der mir rätselhaften Baraitha in ʿAbodâ zarâ 26ᵃᵇ, Toß. Babhâ meṣiʿâ II 33: תניא, הנכרים ורועי בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין . . . תני רבי אבהו קמיה דרבי יוחנן, הנכרי והרועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין אבל המינין והמסורות והמומרים מורידין ולא מעלין. אמר ליה, אני שונה לכל אבדת אחיך, לרבות את המומר, (R. Salomo b. ʾAdereth in seinem Responsum über die Behandlung von Verrätern in Jewish Quart. Review VIII 232 führt diese Stelle mit einem Zusatze an: המינין והמסורות והמשומדין והאפיקורסין מורידין ולא מעלין). Schon die babylonischen Amoräer des 4. Jahrhunderts in ʿAbodâ zarâ 26ᵇ erklärten diese Bestimmung dahin, man dürfe einem Nichtjuden und einem jüdischen Kleinviehhirten, der in die Grube gefallen ist, die Leiter wegziehen, damit er dort umkomme. Es ist mir unerfindlich, worin die Amoräer die Grundlage dieser Deutung der Baraitha fanden, da überall, wo מעלין ומורידין vorkommt, die daneben stehenden Nomina nicht Objekte der Verba, sondern deren Subjekte sind, der Satz sonach zu übersetzen ist: Die Nichtjuden und die Kleinviehhirten können (in der nicht bezeichneten Sache) weder pro, noch contra etwas bewirken; dagegen können die Minim, die Verräter und die Abtrünnigen nur schaden, aber nicht nützen. Da R. Joḥanan dem ihm diese Baraitha vortragenden R. ʾAbhahû sagt, daß er aus Deut. 25, 5ᵇ schließe, man müsse auch mit dem Funde des Abtrünnigen genau so verfahren, wie mit dem des Juden, so muß die rätselhafte Baraitha vom Funde gehandelt haben. Und in der Tat hat Toß. Babhâ meṣiʿâ II 33 diese Baraitha als letzten Punkt in der Reihe der Vorschriften über die Reihenfolge, in der im Falle von Konkurrenz verschiedenen Personen das Verlorene geholt werden muß; so wie es in Peßaḥ. 49ᵇ vom Amhaareṣ heißt, daß man ihm nicht durch Verlautbarung zu seinem Verluste verhilft. Vgl. Mekhilthâ zu Exod. 23, 4 p. 99ᵃ: שור אויבך, זהו גוי עובד אלילים, דברי רבי יאשיה. רבי אליעזר אומר בגר שחזר לסורו הכתוב מדבר. רבי יצחק אומר בישראל משומד הכתוב מדבר, Der Feind, dem man ein verirrtes Tier zurückführen muß, ist nach R. Jošijâ ein Götzendiener, nach R. Eliezer ein Götzendiener, der, nachdem er Proselyt geworden war, wieder abgefallen ist, nach R. Jiṣḥak sogar ein abtrünniger Jude. Vor 136 hat man es in Judäa noch als Pflicht angesehen, auch dem Abtrünnigen zu seinem Verluste zu verhelfen; die Verschärfung der Bestimmung erfolgte erst in Galiläa. In Babhâ kammâ 113ᵇ sagt R. Pinḥas b. Jaïr: במקום שיש חלול השם אפילו אבידת הגוי אסור, Wenn die Entweihung des Gottesnamens eintreten dürfte, ist auch der einem Nichtjuden verloren gegangene Gegenstand dem Juden verboten; in der Regel somit nicht. Die gleiche Zusammenstellung von Personen wie in der Baraitha enthält Derekh'ereṣ II: ואלו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין לבניהם אין מורישין לבני בניהם, המשחק בקוביא (ומלוה ברבית) והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על הלקם, והצדוקים והמסורות והחנפות

Glaubwürdigkeit bei levitischer Reinheit (Bekhor. 31a, Toß. Dammai III 4).[1] Und aus demselben Berichte wissen wir, daß es R. Meir, R. Jehuda, R. Simon b. Johai und R. Josua b. Karḥâ waren, die sich mit dem jüdischen Steuerbeamten vom Standpunkte der Ḥaberschaft befaßten, und ebenso besprach R. Meir (Bekhor. 30b, Toß. Dammai II 17) die Verläßlichkeit des Zöllners im Gegensatze zum Ḥaber. Hieraus wird zunächst klar, daß die Ächtung der in römischen Diensten stehenden Juden erst in Usâ erfolgt ist; wozu auch die Wahrnehmung beweisend hinzutritt, daß aus Judäa von 70—135 überhaupt keine Nachrichten über jüdische Steuereinnehmer und Zöllner erhalten sind. Es handelt sich hier nicht um die Nichtbeobachter der levitischen Reinheitsgesetze, wiewohl auch sie zu denen gehörten; auch nicht um die Leute, die ihre Bodenerträgnisse nicht verzehnten, zu denen man jene sicher zählen darf, sondern um die wohlhabenden Bürger Galiläas, die ihre Stellung innerhalb der römischen Verwaltung dieses Landes zum Schaden ihrer Brüder bekleiden und ihr Amt mißbrauchen. Sie begingen Erpressungen und nahmen es mit dem Groschen des Nebenmenschen nicht sehr genau. Deshalb stellte man sie in dieselbe Reihe mit Räubern und rechnete sie zu den Toß. Synh. V 5 Aufgezählten: Räuber, Hirten, Erpresser und alle, die betreffs Geldes verdächtig sind, sind als Zeugen nicht zuzulassen."[2] Für die Lehrer als die geistigen Führer des Volkes

---

ומדלי שם שמים, עליהם הכתוב אומר, ישובו רשעים לשאולה כל גוים שכחי אלהים, ואומר מעוות לא יוכל לתקן, wo neben den in der Mischna Synh. III 3 aufgezählten die Minim, Verräter und Heuchler angeführt sind. Eine wohl der Mitte des 3. Jahrhunderts angehörende, aber für die galiläischen Verhältnisse auch des 2. Jahrhunderts beweiskräftige Stelle ist jer. Synh. X 27d 65, wo es sich um die Frage handelt, wer als אפיקורוס zu gelten hat: רבי יוחנן ורבי אלעזר חד אמר כהן ואמר אהן ספרא. וחרנה אמר כהן דאמר אילין רבנין, b. Synh. 99b: אפיקורוס, רב ורבי חנינא אמרי תרוייהו: זה המבזה תלמיד חכם. רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי זה המבזה את חבירו בפני תלמיד חכם, R. Joḥanan sagt: Ein Ahronide, der (höhnisch) sagt: Dieser Lehrer da; R. Eleazar meint: Ein Ahronide, der sagt: Diese Gelehrten da. Im babylonischen Talmud sagen Rabh und R. Ḥanina: Darunter ist ein Mann zu verstehen, der die Gelehrten geringschätzt. Alle beziehen sich auf den die Lehrer geringschätzenden, öffentlich höhnenden Ahroniden; und wir werden hiernach den Satz des R. Simon b. Eleazar in b. Sabb. 32a: בעון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון הקודש ארנא ועל שקורין לבית הכנסת בית עם (oben S. 182, 1 ff.), wo die Ammêhaareṣ die Synagoge und die Thoralade geringschätzig benennen, gleichfalls auf die Ahroniden beziehen.

[1] תנו רבנן, בראשונה היו אומרים חבר ונעשה גבאי דוחין אותו מחבירותו. פירש אין מקבלין אותו. חזרו לומר [כל זמן שהוא גבאי אינו נאמן פירש מגבייתו הרי זה נאמן]. Vgl. Ḥagigâ III 6, Toß. Tohar. VIII 5: הגבאים שנכנסו לתוך הבית וכן הגנבים שהחזירו את הכלים נאמנין לומר לא נגענו.

[2] הוסיפו עליהם הגזלנין והרועים והחמסנין וכל החשודים על הממון עדותן פסולה. b. Synh. 25b: תנא הוסיפו עליהם הגזלנים והחמסנים. Wir finden die hier zusammengestellten

wäre es von großer moralischer Bedeutung gewesen, diese mit den römischen Behörden verkehrenden wohlhabenden Juden für das religiöse Leben und für die Synagoge zu gewinnen. Aber die Lehrer verlangten von ihnen als Allererstes das Aufgeben ihrer einträglichen Stellungen und da war auf dauernden Erfolg nicht zu rechnen. Die Zwangsmittel, die ihnen zu Gebote standen, diese infolge ihrer ablehnenden Haltung dem noch schwachen religiösen Leben gefährlichen Elemente zu maßregeln, waren sehr gering. Denn der Bann, auf den die protestantischen Forscher bei verschiedenen Gelegenheiten hinweisen, war tatsächlich außerhalb des engsten Kreises des Lehrhauses und der Lehrer überhaupt nicht bekannt. Man schloß den Amhaareṣ aus den Ehrenämtern der von den Lehrern geleiteten Gemeinde aus, ächtete sie für die Gerichtsbarkeit der Synagoge und des Lehrhauses und riet von jedem näheren Verkehre mit dem Amhaareṣ ab.

11. Eine auffallende Bestimmung über den Amhaareṣ weist noch auf ein anderes von diesem ausgehendes Übel in Galiläa hin. In der Mekhilthâ des R. Simon zu Exod. 21, 1 p. 117 ist zu lesen:[1] Es ist nicht gestattet, dem Amhaareṣ zivilrechtliche Satzungen vorzutragen; ferner soll man es weder Nichtjuden, noch Ungebildeten tun. In b. Gittin 88ᵇ findet sich bloß der zweite Satz und zwar mit dem klaren Inhalte, daß man Streitfälle weder Heiden, noch gewöhnlichen Leuten vorlegen dürfe; und das gleiche dürfte auch hier gemeint sein. Die erste Vorschrift dagegen kann nur den Grund haben, daß der Amhaareṣ die ihm beigebrachten Rechtskenntnisse zu Entscheidungen verwendet, ohne genügend rechtskundig zu sein. War er etwa auch jüdischer Richter und zwar, da ihn die Gesetzeslehrer zur Rechtssprechung in den Lehrhäusern unmöglich zugelassen haben können, in Diensten der Römer? Hierfür bietet ein Satz des R. Simon b. Eleazar über Jes. 14, 5ᵃ in b. Sabb. 139ᵃ eine merkwürdige

teilweise nebeneinander in der Mekhilthâ des R. Simon, ed. Hoffmann 152, Vers 26: היה רבי שמעון אומר, אוהבי ממון אוהבין זה את זה והגזלנין אוהבין זה את זה וההמסנין אוהבין זה את זה . . ., למי נאה ליפרע מכל אלו, אני הוא שאין בו אחת מכל המדות הללו. Es ist R. Simon b. Joḥai, ein Lehrer in Ušâ, der die verschiedenen Arten von Räubern zusammenstellt. Weiß in דור דור ודורשיו I 201 zählt zu den Halachas, die sicher schon vor der Tempelzerstörung feststanden, auch die Nichtzulassung des Amhaareṣ und der in Synh. III 3 aufgezählten Personen. Aber er gibt hierfür keinerlei Begründung an; ja er schreibt auch die nach der Baraitha erst später hinzugefügten Personen ohne jeden Beweis der alten Zeit zu.

[1] אשר תשים לפניהם, לפני בני ישראל לא נאמר כן אלא לפניהם, לפנים שבהם מלמד שאין שונין בדיני ממונות לעם הארץ. אשר תשים לפניהם, לפניהם, ולא לפני גוים לפניהם, ולא לפני הדיוטות.

Parallele:[1] „Der Ewige bricht den Stock der Frevler", bezieht sich auf die Richter, die ihren Gerichtsvollstreckern als Zuchtstab dienen; „das Szepter der Herrscher" meint die Gelehrten in den Familien dieser Richter. Das kann nur heißen, daß sich die Lehrer dazu hergeben, den aus ihrer Familie stammenden unwürdigen Richtern als Gesetzesquelle zu dienen und dadurch den Bestand dieser Richter, die wegen ihres ungenügenden Wissens unmöglich wären, zu sichern. Die Richter selbst aber sind auch nur dazu da, um das, was die ihrem Gerichte zugeteilten Gerichtsvollstrecker anstreben, zu unterstützen. In b. Sabb. 139ᵃ sagt in einer weiteren Baraitha R. Joßê b. 'Eliša':[2] Wenn du ein Geschlecht siehst, das von vielen Nöten heimgesucht wird, prüfe die Richter Israels; denn alle Heimsuchungen, die über Israel kommen, werden nur wegen seiner Richter verhängt nach Micha 3, 9. Da die Richter des Volkes, soweit wir aus talmudischen Meldungen darüber unterrichtet sind, im allgemeinen die Gesetzeslehrer waren und R. Joßê b. 'Eliša' nicht so allgemein gegen die Lehrer in so hart tadelnden Worten gesprochen haben kann, zu welchen er selbst gehörte und welche er auch nicht als die Richter Israels bezeichnet hätte, müssen Berufsrichter gemeint sein. Nun berichtet eine Baraitha in jer. Synh. I 18ᵃ 43:[3] „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels ist den Juden die Gerichtsbarkeit über Tod und Leben genommen worden; in den Tagen des Simon b. Šetaḥ wurde ihnen die Gerichtsbarkeit über Mein und Dein entzogen. R. Simon b. Joḥai sagte [damals]: Gelobt sei Gott, daß ich nicht zu richten verstehe." Es ist nicht zweifelhaft, wie bereits Grätz (IV² 207) bemerkt, daß für בן שטח gelesen werden muß בן יוחאי, wie die Freude ausdrückende Bemerkung des R. Simon b. Joḥai und auch die chronologische Folge der beiden hier berichteten Tatsachen lehren. Daß R. Simon sich freut, als Richter nicht wirken zu können, scheint mir zu besagen, daß er zur Übernahme eines Richteramtes, offenbar eines römischen hätte gezwungen werden können. Die Lehrer entzogen sich sicherlich nach Möglichkeit dem Amte römischer Richter und demzufolge kamen Juden, die wegen

[1] אמר רב מלאי משום רבי אלעזר בר רבי שמעון מאי דכתיב, שבר יי מטה רשעים שבט מושלים. שבר יי מטה רשעים. אלו הדיינין שנעשו מקל לחזניהן. שבט מושלים אלו תלמידי חכמים שבמשפחות הדיינין.

[2] תניא רבי יוסי בן אלישע אומר, אם ראית דור שצרות רבות באות עליו, צא ובדוק בדייני ישראל, שכל פורענות שבאה לעולם לא באה אלא בשביל דייני ישראל, שנאמר שמעו נא זאת ראשי בית יעקב וקציני בית ישראל המתעבים משפט ואת כל הישרה יעקשו.... ואין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו על ישראל עד שיכלו שופטים ושוטרים רעים מישראל...

[3] תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות, ובימי שמעון בן שטח ניטלו דיני ממונות. אמר רבי שמעון בן יוחי בריך רחמנא דלינא חכים מידון.

ihrer Römerfreundlichkeit und ihrer Wohlhabenheit ausgewählt wurden, im jüdischen Rechte aber, nach welchem geurteilt werden sollte, nicht genügend bewandert waren, ins Richteramt und nahmen das Wissen der ihnen nahestehenden Lehrer in Anspruch. Diese mögen aus Rücksicht auf ihre Familienbeziehungen und noch mehr deshalb, um Ungerechtigkeiten zu verhindern, dem richtenden Amhaareṣ beigestanden haben; diese Belehrung verbietet der ungenannte Lehrer der Mekhilthâ.

Wir haben somit in den halachischen Sätzen des R. Meir zwei verschiedene Arten des Amhaareṣ zu unterscheiden. Die eine besteht hauptsächlich aus Ahroniden, die das Gesetz der levitischen Reinheit bei ihrer Priesterhebe und das der gewissenhaften Behandlung ihrer Abgaben vernachlässigen und sich im Genusse der ihnen von den Bauern zugewendeten Heben durch nichts beschränken lassen. Die zweite Gruppe bilden Leute, bei denen hiervon keine Rede ist, sondern von Erpressung und Raub, von Haß gegen die Gelehrten und von tierischer Roheit im Familienleben; es sind im römischen Dienste stehende, wohlhabende Juden. Ob diese mit den Ackerbauern identisch sind oder auch nur zu denen gehören, die von ihren Bodenerträgnissen die vorgeschriebenen Abgaben an die Ahroniden nicht gewissenhaft abliefern und die in ihrer Wohlhabenheit Gastmähler veranstalten, ist nicht ersichtlich; wahrscheinlich haben die Römer aus den Ackerbesitzern ihre Steuereinnehmer und Zöllner genommen. Dem Amhaareṣ beider Arten haftet wegen seiner Frau, die die hochgradige levitische Reinheit der Menstruierenden nicht nach Vorschrift beobachtet, ein Grad von levitischer Unreinheit an, vor dem die Ahroniden sich und ihre Priesterhebe bewahren müssen.[1]

---

[1] Im Satze des R. Pinḥas b. Jaïr in Sotâ IX 15: משהרב בית המקדש בושו חבירים ובני הורין חפו ראשם ונדלדלו אנשי מעשה וגברו בעלי זרוע ובעלי לשון, ist das neben חברים stehende בני הורין schwer zu verstehen. Bacher, Agada der Tannaiten II 498, 2 meint, beide bildeten den Gegensatz zu עם הארץ und עבדים, Idioten und Unfreien, den unteren Schichten des Volkes, welche nach der Zerstörung des Tempels die Oberhand gewannen. Aber diese stehen im Satze des R. Pinḥas überhaupt nicht. In Babhâ kammâ VIII 6 sagt R. Akiba: אפילו עניים שבישראל רואין אותם כאילו הן בני הורין שירדו מנכסיהם שהם בני אברהם יצחק ויעקב, Selbst die Ärmsten in Israel sind anzusehen, als ob sie Freie wären, die herabgekommen sind. Aber sind sie denn nicht Freie, auch wenn sie verarmen, daß כאילו steht? בני חורין muß einen anderen Sinn haben, etwa Aristokraten, Reiche, verwandt mit den biblischen חורים, eine Bedeutung, die auch in den ersten Satz paßt.

VII. Der galiläische Amhaareṣ des R. Jehuda.

1. Zu den Forderungen des R. Meir an den Ḥaber in Dammai II 2 fügt sein Kollege R. Jehuda folgende hinzu: Der Ḥaber darf kein Kleinvieh züchten, darf nicht unmäßig im Geloben und in Scherz sein, sich an Toten nicht verunreinigen und soll auch im Lehrhause verkehren. Hat auch R. Meir diese Forderungen als nicht den Ḥaber betreffend bezeichnet, so tragen sie ohne Zweifel zur Kennzeichnung des galiläischen Amhaareṣ bei, der all dieses nicht befolgt hat. Das Verbot des Kleinviehzüchtens ist ein ziemlich schwer verständliches. Die talmudischen Berichte geben als Grund an, daß der Züchter von Kleinvieh auf fremden Feldern weidet und damit täglich Raub begeht; deshalb werden auch die Weidenden als Räuber bezeichnet und, wie wir bereits gesehen, als Zeugen nicht zugelassen. In einer Baraitha in Babhâ kammâ 80ᵃ, Toß. VIII 13, jer. Sotâ IX 24ᵃ 32 wird von einem Frommen[1] erzählt, daß seine einzige Sünde darin bestand, daß er wegen seines Herzleidens auf Anraten des Arztes sich bei seinem Bette eine Ziege hielt, um zu jeder Zeit warme Milch zu haben; die Lehrer, die ihn in seiner Krankheit besuchten, kehrten beim Anblicke der Ziege auf der Schwelle mit dem Bemerken um: Wie können wir hinein, da er einen Räuber bei sich hat! Und er selbst bekannte auf dem Totenbette, daß er hierin gegen die Ansicht seiner Kollegen gehandelt hatte. Auch in dieser tannaitischen Meldung wird das bloße Halten einer Ziege als Raub und die Ziege selbst als Räuber bezeichnet. Zunächst steht es fest, daß das Verbot älter als R. Gamaliel II und R. Eliezer b. Hyrkanos (um 100) ist, somit schon in Judäa und nicht erst in Galiläa erlassen wurde. An R. Gamaliel II richteten nämlich seine Jünger die Frage, ob das Züchten von Kleinvieh gestattet sei, was er bejaht (Babhâ kammâ 80ᵃ oben).[2] Da die Gründe des R. Gamaliel nicht angegeben waren

---

[1] Toß. und jer. nennen R. Jehuda b. Babhâ, einen der Märtyrer der hadrianischen Religionsverfolgung. Der Name ist kaum richtig, denn nach dem genauen Berichte Rabhs in Synh. 14ᵃ wurde R. Jehuda b. Babhâ zwischen Ušâ und Šefâr-ʻAm von römischen Häschern durch 300(?) Lanzenstiche getötet. Nach Toß. Sotâ XIII 4, jer. IX 24ᵇ 39, Cant. rab. VIII 9, 3 wollten ihm die Lehrer einen schönen Nachruf halten, aber die plötzlich eingetretenen Wirren verhinderten sie daran. Der Name in der Toß. mag durch die allgemeine Regel veranlaßt worden sein, daß, wo in Erzählungen im Talmud מַעֲשֶׂה בְּחָסִיד אחד steht, entweder R. Jehuda b. Babhâ oder R. Jehuda b. Ilai gemeint sei (Themurâ 15ᵇ).

[2] Die Einschränkung der Frage und der Antwort auf das Bewahren von Kleinvieh zum Schlachten in der Baraitha, im Talmud und in der Toßiftha

und man sich in zweifelhaften Fällen zur Sicherheit auch an andere Lehrer wendete (vgl. Berakh. 27b), richteten offenbar dieselben Jünger die gleiche Frage an R. Eliezer, dessen Antwort nicht so bestimmt lautete, wie die des R. Gamaliel. Nach der Baraitha in Toß. Jebham. III 4 fragte man ihn erst, ob es gestattet sei, Hunde zu halten, und er antwortete mit der Frage, ob Schweine gezüchtet werden dürfen (Toß. Babhâ kammâ VIII 17). Da dieses kein Lehrer gestattet, meint sonach R. Eliezer, daß auch das erstere verboten ist.[1] Dann fragte

---

Babhâ kammâ VIII 12 entspricht nicht dem einfachen Wortlaute des Berichtes und rührt aus einer späteren Zeit der Tannaiten her, als diese es nicht mehr verstehen konnten, daß R. Gamaliel etwas ohne weiteres für erlaubt hielt, was ihnen als vollständig verboten galt.

[1] Die Unterredung scheint nur lückenhaft erhalten zu sein; denn nach ihrer ganzen Anlage müßte die als Antwort gestellte Frage des R. Eliezer von den Jüngern aufgenommen sein. Andererseits kann es nicht zweifelhaft sein, daß Schweinezucht verboten war, wie wiederum das Züchten von Hühnern in Babhâ kammâ VII 7 ohne jede Meinungsverschiedenheit als gestattet mitgeteilt wird, da es nur in Jerusalem wegen der Wahrung der levitischen Reinheit geweihter Lebensmittel untersagt wurde. Es müssen sonach zwei Fragen und zwei Antworten vorliegen: die eine, in der R. Eliezer mit dem Hinweise auf die Schweinezucht etwas für verboten, die andere, in der er anderes, wie Hühnerzucht, für erlaubt ansah. Es scheint mir, daß er das Züchten von Kleinvieh nach der Tempelzerstörung ebenso für erlaubt hielt, wie R. Gamaliel; er wollte jedoch die Aufhebung eines bestehenden Verbotes nicht aussprechen, weil er sie von seinen Lehrern nicht gehört hatte. (In Toß. Babhâ bathrâ I 9: רבי אלעזר אומר מגדל דבורים כמגדל כלבים, setzt R. Eleazar — nach den Ausgaben R. Nathan — das Züchten von Hunden als verboten voraus.) Das gleiche Vorgehen scheint mir R. Eliezer auch in der Frage über die Behandlung des Sündenbockes am Versöhnungstage beobachtet zu haben in Jomâ 66b, Toß. IV 14: שאלו את רבי אליעזר, הלה מהו שירכיבהו על כתיפו. אמר להם, יכול הוא להרכיב אני ואתם. חלה משלחו מהו שישלחנו ביד אחר. אמר להם, אהא בשלום אני ואתם. דחפו ולא מת, מהו שירד אחריו וימיתנו. אמר להם כן יאבדו כל איביך יי. וחכמים אומרים, חלה מרכיבו על כתיפו, חלה משלחו ישלחנו ביד אחר. דחפו ולא מת ירד אחריו וימיתנו. Statt zu antworten, erklärt er die vom Fragesteller angenommene Möglichkeit für ausgeschlossen und gibt überhaupt keine Antwort; aber er hält es sicherlich, genau wie der als die Weisen bezeichnete Lehrer für gestattet, einzugreifen, falls die angeführten Hindernisse eintreten. Nur wollte er es nicht ohne älteren Gewährsmann für erlaubt erklären. Ebenso verhält es sich in Toß. Jebham. III 3 mit der Frage und Antwort: שאלו את רבי אליעזר, ממזר מהו לחלוץ. אמר להם מהו לירש. ומהו לירש, אמר להם מהו להלוץ, (in b. Jomâ 66b nach der handschriftlichen Überlieferung bei Rabbinowicz: אמרו לו, ממזר מהו ליבם, מהו לירש, nach Oxforder Handschriften: שאלו את רבי אליעזר, ממזר מהו לירש. אמר להן מהו ליבם. אמרו לו ומהו ליבם. אמר להן ומהו לירש.) Ebenso betreffs מהו לסוד את ביתו, worauf die Antwort מהו לסוד את קברו, wo er beides für zulässig hält, dieses aber nicht aussprechen will, weil es seine Lehrer nicht ausdrücklich gestattet haben. Das besagt, wie mir scheint, der Satz, der seine auffallenden Antworten begründen will: שלא אמר דבר שלא שמע מרבו, R. Eliezer hat nie einen Satz ausgesprochen, den

man ihn, ob Hühner gezüchtet werden dürfen, und er antwortete mit der Frage, ob Kleinvieh gezüchtet werden dürfe. Und als man ihn nun nach dem letzten Punkte befragte, antwortete er wieder mit der Frage, ob Hühner gezüchtet werden dürfen. Der Zirkel besagt mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß R. Eliezer das Züchten von Kleinvieh für gestattet hielt; das Verbot ist sonach ohne Zweifel älter.

Von wem es herrührt, ist allerdings auch nicht angedeutet. Es dürfte vielleicht in den letzten Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung erlassen worden sein; wahrscheinlich aus Gründen wirtschaftlicher, nicht religiöser Natur, als die Juden in Palästina die anstrengende, in ihrem Endergebnisse wenig ergiebige Landwirtschaft vernachlässigten, manche sie vielleicht ganz aufgaben und die einträglichere, leichtere Kleinviehzucht zu betreiben anfingen. Vielleicht wollten sie den auf die Bodenerträgnisse gelegten Steuern der Römer und der Habgier der vornehmen, gewalttätigen Priester entgehen, oder wurden sie durch die ununterbrochenen Kämpfe unter den letzten Prokuratoren an arbeitskräftigen Männern derart geschwächt, daß für die Bestellung des Bodens die erforderlichen Arme fehlten. Die jüdischen Behörden suchten dieses durch die die Kleinviehzucht beschränkenden Verfügungen zu verhindern; mit welchem Erfolge, ist nicht bekannt. Die Fragen an R. Eliezer und R. Gamaliel setzen das Verbot als allgemein und ohne örtliche oder sachliche Einschränkung voraus. Dagegen gestattet die Baraitha in Babhâ kammâ 79b[1] das Züchten von Kleinvieh im Buschwerk (Wald) in Palästina, in Syrien auch in bebauten Gegenden, ebenso im Auslande. Unmittelbar darauf lehrt wieder eine andere Baraitha:[2] Man darf Kleinvieh züchten in den Triften von Judäa und in der Trift im Gebiete Akkos. Und das gleiche enthält die Mischna Babhâ kammâ VII 7:[3] „Man darf in Palästina kein Kleinvieh züchten, aber man darf es in Syrien und in den Triften Palästinas tun,'' wo möglicherweise die fehlenden Wälder unter den Triften mitverstanden sind. Man

---

er nicht von seinem Lehrer gehört hatte, nämlich etwas bisher nicht Entschiedenes zu gestatten. Über die Frage an R. Eliezer: פלוני מהו לעולם הבא, die er hiernach ebenso bejaht hätte, vgl. das gaonäische Responsum in Jew. Quart. Review XVI 1904, 663.

[1] תנו רבנן, אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בחורשין שבארץ ישראל, בסוריא אפילו בישוב, ואין צריך לומר בחוצה לארץ.

[2] תניא, אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלין במדבר שביהודה ובמדבר שבספר עכו. ואף על פי שאמרו אין מגדלין בהמה דקה, אבל מגדלין בהמה גסה, לפי שאין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה. בהמה דקה אפשר להביא מחוצה לארץ, בהמה גסה אי אפשר להביא מחוצה לארץ. Toß. Babhâ kammâ VIII 11, Šebi'ith III 13.

[3] אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל.

suchte offenbar unter dem Drucke der veränderten Verhältnisse das erlaubte Gebiet immer mehr zu erweitern; schon um die Beobachtung des Verbotes zu fördern, da ארץ ישראל ganz Palästina, Judäa und Galiläa bezeichnet, hat man anfangs wahrscheinlich bloß das Gebiet von Akko, das die Grenze des Landes bildete, gestattet und erst später auch die Triften und Wälder innerhalb des Landes.[1]

2. Es verdient dieses um so mehr Beachtung, als R. Ismael — nach anderen Lesearten Simon[2] — שזורי in der Baraitha erzählt:[3] „Meine Eltern waren Ackerbesitzer in Ober-Galiläa und sind zugrunde gegangen, weil sie in Wäldern weideten und bürgerrechtliche Streitigkeiten als Einzelrichter entschieden; das erstere taten sie, obwohl die Wälder in der unmittelbaren Nähe ihrer Häuser lagen und der Weg zu denselben über ein Feld führte." Simon שזורי kennt, wie es scheint, die Erlaubnis nicht, in Wäldern unbeschränkt zu weiden; diese muß sonach erst später erteilt worden sein, in Usâ oder erst in Sepphoris, wenn es auch nicht möglich ist, ihre Entstehungszeit, die zu kennen wichtig wäre, näher zu bestimmen. Andererseits führt eine Baraitha in Babhâ kammâ 80[b] 81[a][4] die Zulässigkeit des Weidens in Wäldern auf die erste Autorität in Fragen des Feld- und Waldrechtes in Palästina, auf den Eroberer des Landes Josua zurück: „Zehn Dinge hat Josua (bei der Verteilung des Landes mit den Ackerbesitzern) vereinbart: daß man in Wäldern weiden, auf den Feldern Holz lesen, überall Gras sammeln darf — ausgenommen in Fönnkrautfeldern, — daß man überall jungen Pflanzungen die Spitzen abhacken darf, ausgenommen Olivenreisern ..."

[1] Bemerkt sei schon hier, daß für המגדל, den Züchter, einfach הרועה, der Weidende gesetzt wird, wobei nicht an den Hirten gedacht wird, z. B. Babhâ kammâ 80[a], Toß. VIII 15 in der Baraitha: תנו רבנן, רועה שעשה תשובה אין מחייבין אותו למכור מיד אלא מוכר על יד על יד, Einen רועה, der Buße tun will, verpflichtet man nicht, alles auf einmal zu verkaufen, sondern er darf allmählich verkaufen. Und so ist auch der רועה in Synh. 25[b], 'Abodâ zarâ 26[a] in der Reihe der als Zeugen nicht Zuzulassenden zu verstehen.

[2] Das gleiche Schwanken zwischen Simon und Ismael ist in der talmudischen Literatur ungemein häufig; und die Handschriften zeigen es auch im Namen dieses Lehrers in Toß. Babhâ kammâ VIII 14; jer. Sotâ IX 24[a] 40 hat Simon, Midraš haGadôl zu Exod. 22 in der Stelle aus dem babylonischen Talmud Ismael שזורי. Merkwürdigerweise hat Toß. Terumâ V 6 beide Namen nebeneinander mit denselben Schwankungen.

[3] Babhâ kammâ 80[a]: מבעלי בתים שבגליל העליון היו בית אבא ומפני מה חרבו, שהיו מרעין בחורשין ודנין דיני ממונות ביחיד, ואף על פי שהיו להם חורשים סמוך לבתיהם, שדה קטנה היתה ומעבירין דרך עליה.

[4] תנו רבנן, עשרה תנאין התנה יהושע, שיהו מרעין בהורשין ומלקטין עצים בשדותיהם ומלקטים עשבים בכל מקום חוץ מתלתן וקוטמים נטיעות בכל מקום חוץ מגרופיות של זית .., jer. Babhâ bathrâ V 15[a] 10—40, Toß. Babhâ kammâ VIII 17—19.

Hieraus ist mit Sicherheit zu schließen, daß manche, vielleicht alle Bauern dagegen Stellung nahmen und die Lehrer sie durch den Hinweis auf Josua zu entwaffnen suchten.[1] Da hier auch das Fischen im Tiberiassee zu den Verfügungen Josuas gerechnet wird, ist der Ursprung der zehn Vereinbarungen Josuas in den galiläischen Lehrhäusern ziemlich wahrscheinlich. Durch dieselben werden Eingriffe in die Rechte einzelner im Interesse der Gesamtheit gerechtfertigt. Galiläa kannte das Verbot des Kleinviehzüchtens nicht, wie nicht nur der Bericht des R. Simon שזורי, den man als Ausnahme erklären könnte, sondern auch die an R. Jehuda b. Babhâ geknüpfte Erzählung beweist, am sichersten aber die Forderung des R. Jehuda an den Ḥaber, daß er kein Kleinvieh züchte. Deshalb fand das Verbot nach 136, als es die Lehrer aus Judäa mitbrachten, keinen Eingang, wie es auch die Baraitha in Sukkâ 29ª, Toß. II 5 bestätigt:[2] Wegen vier Vergehungen verfinstern sich Sonne und Mond: wegen der Fälschungen Schreibender, wegen falscher Zeugen, wegen der Züchter von Kleinvieh und wegen derer, die gute Bäume fällen." Da Unheil verkündende Erscheinungen damit begründet werden, hat das Verbot keinen Eindruck gemacht und standen die Lehrer den tatsächlichen Verhältnissen machtlos gegenüber, wie den falschen Aussagen und Fälschungen, die nicht vor ihre Gerichte kamen. Da die Kleinviehzüchter als Räuber bezeichnet werden, sind Viehbesitzer gemeint, die ihre Macht mißbrauchend auf den Feldern anderer, schwächerer Bauern rücksichtslos hausten und sich weder um deren Protest, noch um die von den Lehrern nachdrücklichst vorgetragenen Gesetze aus alter Zeit kümmerten;[3] R. Jehuda betrachtet sie als Ammêhaareṣ.

---

[1] Interessant sind hierfür die Sätze der Lehrer, darunter des R. Jehuda b. Babhâ über die Viehweide in Sifrê Deut. 43, 80ᵇ: ונתתי עשב בשדך לבהמתך, שלא תהא מצטער למדברות. אתה אומר כן או אינו אלא ונתתי עשב בשדך לבהמתך כמשמעו, תלמוד לומר ואכלת ושבעת. הא מה אני מקיים ונתתי עשב בשדך לבהמתך, שלא תהא מצטער למדברות. רבי יהודה בן בבא אומר, ונתתי עשב בשדך לבהמתך מן (צ"ל בין) התחומים. רבי שמעון בן יוחי אומר, ונתתי עשב בשדך לבהמתך, שתהא גוזז ומשליך לפני בהמתך כל ימות הגשמים ואתה מונע ידך ממנה קודם לקציר שלשים יום והיא עושה ואינה פוחתת מדגנה, Die Thora sagt in Deut. 11, 15: Ich werde auf deinem Felde Kraut geben für dein Vieh, d. h. du wirst dich nicht plagen müssen auf den Triften. R. Jehuda b. Babhâ sagt: Ich werde dir Viehfutter auf deinem Felde zwischen den (Feld-) Grenzen geben. R. Simon b. Joḥai sagt: Du wirst während der ganzen Regenszeit das Getreide zu Futterzwecken mähen können und wenn du es dann nur 30 Tage vor der Ernte nicht mähst, wird das Getreide nicht im geringsten geschädigt sein.

[2] בשביל ארבעה דברים מאורות לוקין, על כותבי פלסתר ועל מעידי עדות שקר ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל ועל קוצצי אילנות טובות.

[3] Vgl. die Baraitha in Peßaḥ. 50ᵇ, Toß. Bikkur. II 16: תנו רבנן, תגרי סימטא ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות ונותנים עיניהם בחלק יפה אינו רואה סימן ברכה לעולם, und

3. R. Jehuda fordert vom Ḥaber, daß er nicht unmäßig im Geloben sei. Dieses setzt voraus, daß diese Unsitte in Galiläa herrschte, ohne aber daß sich das Wesen und die Natur derselben aus dem kurzen Satze erkennen ließe. R. Jehuda selbst erzählt jedoch von einer das Geloben betreffenden Unsitte in Galiläa, die vielleicht auch hier gemeint ist. Die Mischna Nedar. V 5 schreibt nämlich vor: Wer sich durch Bann jeden Genuß von einem anderen versagt, darf das allen gemeinsame Gut der Stadt genießen, wie den Marktplatz, das Bad, die Synagoge und deren Einrichtung und והכותב חלקו לנשיא auch von dem, der seinen Teil dem Fürsten verschrieben hat; R. Jehuda sagt:[1] Die Galiläer brauchen ihn nicht erst zu verschreiben, da es bereits ihre Väter für sie getan haben. Die Erklärung dieser Meldung enthält die Baraitha in Nedar. 48ª, wo R. Jehuda sagt:[2] Die Galiläer waren zänkisch und verschworen einander den Genuß ihres Besitzes; deshalb verschrieben ihre Väter ihren Besitz dem Fürsten und entzogen den Besitz den Verschwörenden." Falls die beiden Stellen zusammengehören, handelt es sich auch in der ersten nicht um Gelübde, die nicht erfüllt werden, sondern um Formen des Gelobens, durch die der eine im Zorne leichtfertig den Verkehr mit dem Nachbar sich verschwört, indem er diesem jeden Genuß seines Besitzes

---

Derekh'ereṣ XI: ,אחד קוצצי אילנות ומגדלי בהמה [דקה] ותגרי סימטא אינו רואה סימן ברכה לעולם wo zu den Schädlingen fremder Felder noch ein Vertreter des Lebensmittelhandels hinzukommt. Derekh'ereṣ II: ואלו שאין מורישין לבניהם ואם מורישין לבניהם אין מורישין לבני בניהם, המשחק בקוביא (ומלוה ברבית) והמגדל בהמה דקה והנושא ונותן ממעות שביעית והמעות הבאות ממדינת הים וכהן ולוי שלוו על חלקם. Wozu die guten Bäume gefällt wurden, ist nicht ersichtlich; vielleicht rodeten die Eigentümer selbst ganze Baumpflanzungen, hauptsächlich wohl Oliven aus, um Getreide und Wein zu bauen, etwa weil infolge der Einwanderung der Judäer wegen des bar-Kochbakrieges das Ackerfeld höheren Wert erhielt, als Baumpflanzungen, oder um für ihre Herden Weiden zu gewinnen. Man könnte auch an Racheakte denken, wie Sifrê Deut. 17 zeigt: לא תגורו מפני איש, שמא תאמר, מתירא אני מפני איש פלוני שמא יהרוג את בני או שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי, תלמוד לומר לא תגורו, wozu es auch in Babhâ bathrâ Parallelen gibt. Die Schonung des fruchtbaren Baumes wird anknüpfend an Deut. 21, 19 in Sifrê Deut. 203 eingeprägt: כי האדם עץ השדה, מלמד שחייו של אדם אינו אלא מן האילן. רבי ישמעאל אומר, מכאן חס המקום על פירות האילן קל וחומר מאילן. Vgl. die Parallelstelle in der Mekhilthâ des R. Simon (angeführt aus dem handschriftlichen Midraš haGadôl in Hildesheimers Jubelschrift 23 von Hoffmann): לא תשחית את עצה, זה המכסיח. לנדוח עליו גרזן, זה הקוצץ. כי ממנו תאכל ואותו לא תכרת, זה העוקר. מיכן אמרו העוקר את האילן עובר על שלשה לאוין, vgl. Hoffmanns Note zur Stelle und Friedmann zur Sifrêstelle, deren Schluß, wie hier, מכאן bildet. Als ein großes Verbrechen wird das Fällen lustig grünender Bäume auch in Psalm. Salom. 12, 3 bezeichnet.

[1] רבי יהודה אומר, אין אנשי גליל צריכין לכתוב שכבר כתבו אבותיהם על ידיהם.

[2] אנשי גליל קנטרנין היו והיו נודרין הנאה זה מזה.

oder sich den Genuß vom Besitze seines Nachbars verbietet. Wohin der Mißbrauch häufigen Verschwörens in Form des Gelobens führt, betont die Baraitha in Nedar. 20ᵃ:[1] „Gelobe nicht zu oft, denn sonst gelangst du zur Versündigung durch Schwüre; verkehre nicht mit dem Amhaareṣ, denn er setzt dir schließlich völlig Unverzehntetes vor; verkehre nicht mit dem Amhaareṣ-Ahroniden, denn er wird dir am Ende Priesterhebe zu essen geben, und sprich nicht zu viel mit Frauen, denn du gelangst sonst zu Ehebruch." Es sind genau dieselben Punkte, deren Beobachtung R. Jehuda vom Ḥaber fordert;[2] so daß unter Geloben, wie der Hinweis auf die Schwüre zeigt, nicht ein Versprechen an Gott, sondern das Verschwören jedes Genusses vom Nachbar zu verstehen wäre. Doch spricht diese Zusammenstellung eher dafür, daß die nicht minder verbreitete Unsitte gemeint ist, zu schwören in der Form, daß man sich etwas versagt. Und dafür kann ebenfalls auf einen Satz des R. Jehuda hingewiesen werden, der, falls er der Wirklichkeit entlehnt ist, einen Blick in die Verhältnisse Galiläas von dieser Seite gestattet. In Nedar. II 5 werden nämlich

---

[1] תנא, לעולם אל תהי רגיל בנדרים שסופך למעול בשבועות, ואל תהי רגיל אצל עם הארץ שסופך להאכילך טבלים, ואל תהי רגיל אצל כהן עם הארץ שסופך להאכילך תרומה, ואל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף, vgl. oben S. 92, 3.

[2] Die Übereinstimmung der beiden Sätze würde R. Jehuda als den Urheber der anonymen Baraitha vermuten lassen. Aber wir haben bereits oben S. 92, 3 gesehen, daß nach Derekh'ereṣ I Abba Ḥilfai im Namen seines Vaters Ḥagrâ diesen Satz mitgeteilt hat. Es ist ganz aus diesen Verhältnissen Galiläas heraus gesprochen, wenn R. Simon b. Eleazar in 'Abôth di R. Nathan I 3ᵇ, 2. Rezension I 3ᵇ 4ᵃ zur Beleuchtung der Sünde des ersten Menschen folgendes Gleichnis vorbringt: Jemand heiratete eine Proselytin und unterweist sie in ihren Pflichten: Meine Tochter, iß kein Brot, wenn deine Hände unrein sind, iß keine Frucht unverzehntet, entweihe den Sabbath nicht, sei nicht unmäßig im Geloben und gehe nicht mit einem fremden Manne; tust du eines von diesen Dingen, so stirbst du. Nun tut der Gatte selbst all dieses in ihrer Gegenwart (oben S. 168). Es sind die Forderungen, die an den Ḥaber gestellt werden, darunter die Mäßigung im Geloben. Beachtung verdient, daß, als R. Gamaliel II von Ptolemais nach Ekdippa reist, ein Mann ihn aufsucht, der sich ein Gelübde lösen lassen möchte (b. 'Erub. 64ᵇ, Toß. Peßaḥ. II 28, jer. 'Abodâ zarâ I 40ᵃ 62). Ein Beispiel der Unsitte, sich leichtfertig eine Sache zu verschwören und sie dann doch zu genießen, führt aus vorhadrianischer Zeit Derekh'ereṣ VI an: Zu Simon b. Antipatros kamen Gäste, die er zu essen und zu trinken aufforderte; sie schworen jedoch bei der Thora, nichts zu essen und nichts zu trinken, aßen aber dann doch. Als sie Abschied nahmen, züchtigte sie Simon mit Schlägen. Von diesem sonderbaren Vorgehen des gastfreundlichen Mannes erhielten R. Joḥanan b. Zakkai und die Weisen Kenntnis und der erstere verwies Simon diese Behandlung von Lehrern; sein Jünger Josua übernahm es, Simon hiervon Mitteilung zu machen, und erfuhr nun auf seine Frage den Grund, weshalb Simon seine Gäste schlug.

Fälle behandelt, in denen der Gelobende sich durch eine unwahre Deutung seiner Worte in ebenso leichtfertiger Weise der Last seines Gelübdes entschlagen will, wie er dieses ausgesprochen hat:[1] Gelobt er durch Bann, sich eine Sache zu versagen, und erklärt nachher, er habe mit חרם ein Netz, mit קרבן ein Geschenk für Könige, mit עצמי einen Knochen gemeint; versagt er sich jeden Genuß von seiner Frau und erklärt dann, er habe seine erste Frau gemeint, die er entlassen hatte, so läßt man sich in keine weitere Erörterungen mit ihm ein; tut man es doch, so bestrafe man ihn und erschwere ihm die Sache, sagt R. Meir. Die Weisen (R. Jehuda) sagen: Da solche Ausflüchte keinen Grund für die Lösung eines Gelübdes abgeben, so suche man irgend einen anderen und belehre diese Leute, daß sie bei Gelübden nicht so leichtfertig seien. Ebenso in Nedar. II 1: Wenn jemand seiner Frau sagt: Du seist mir verboten wie meine Mutter, so suche man irgend einen Grund zur Lösung des Gelübdes von einer anderen Seite, damit er das Gelübde selbst nicht leichtfertig behandle (vgl. die Baraitha Nedar. 14ª). Besonders häufig dürfte diese Art des Verschwörens beim Manne seiner Frau gegenüber gewesen sein, durch die er sie von jedem Verkehre mit den Nachbarinnen abschloß. Denn in Kethub. VII 1—5, Toß. VII 2—6 suchen R. Meir, R. Jehuda und R. Joßê diese unleidlichen Verhältnisse im Interesse der Frau zu regeln. Seltener war der Fall, daß die Frau selbst sich solchen Verkehr versagte (b. Kethub. 72ª).

Dagegen war Geloben im eigentlichen Sinne des Wortes im allgemeinen eine Untugend der Frauen. Denn R. Meir sagt in der Baraitha in Kethub. 72ª: Wer von seiner Frau weiß, daß sie gelobt und es nicht hält, soll sie absichtlich erzürnen, damit sie das Gelübde in seiner Gegenwart wiederhole und er Gelegenheit gewinne, dasselbe aufzuheben. Die Weisen bemerken dazu: Man wohnt nicht mit einer Schlange im selben Neste.[2] Und die Mischna Kethub. VII 6 zählt das Geloben und Nichthalten zu jenen Vergehungen der Frau,

---

[1] נדר בחרם ואמר לא נדרתי אלא בחרמו של ים, בקרבן ואמר לא נדרתי אלא בקרבנות מלכים, הרי עצמי קרבן ואמר לא נדרתי אלא בעצם שהנחתי לי להיות נודר בו, קונם אשתי נהנית לי ואמר לא נדרתי אלא באשתי הראשונה שגרשתי, על כולן אין נשאלין להן ואם נשאלו עונשין אותן ומחמירין עליהן, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים, פותחין לו פתח ממקום אחר ומלמדין אותן כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים. Vgl. Wellhausen, Einleitung in die Evangelien 54.

[2] R. Meir sagt in Toß. Ḥullin II 17, b. 2ª, Nedar. 9ª, jer. I 36ᵈ 35, Sifrê Deut. 265 (vgl. Bacher. Agada der Tannaiten II 46, 3): Besser als zu geloben, — ob du das Gelübde hältst, oder nicht, — ist, überhaupt nicht zu geloben. In Nega'im II 5 heißt es: Man darf die Gelübde jedermanns lösen, nur die eigenen nicht; R. Jehuda sagt: Auch nicht die Gelübde seiner Frau, die sie in Beziehung zu anderen Leuten hat. Vgl. Toß. Nega'im I 10.

derentwegen sie der Mann ohne Ausbezahlung ihrer Ehepakten entlassen darf. Und in Gittin IV 7 wird die Frage erörtert,[1] ob der Mann seine Frau, die er wegen ihrer Gelübde entlassen hat, wieder heiraten kann. R. Jehuda sagt: Wissen viele von dem Gelübde, darf er die Frau nicht wieder ehelichen; R. Meir sagt: Wenn das Gelübde, um gelöst zu werden, erst einer Untersuchung seitens des angegangenen Lehrers bedarf, kann der Mann die Frau nicht wieder heiraten. R. Joßê. b. R. Jehuda erzählt: In Ṣidon sagte ein Mann seiner Frau: Jeder Genuß sei mir versagt, wenn ich dich nicht entlasse; er entließ die Frau und die Weisen gestatteten ihm, sie wieder zu heiraten aus Rücksicht auf das Leben. In jer. Kethub. VII 31ᵇ 68 sagt R. Jehuda: Wegen der durch Gelübde begangenen Sünden sterben die Kinder.[2] Auch das leichtfertige Schwören der Frauen

---

[1] המוציא את אשתו משום שם רע לא יחזיר, משום נדר לא יחזיר. רבי יהודה אומר, כל נדר שידעו בו רבים לא יחזיר ושלא ידעו בו רבים יחזיר. רבי מאיר אומר, כל נדר שצריך חקירת חכם לא יחזיר. . . אמר רבי אלעזר, לא אסרו זה אלא מפני זה. אמר רבי יוסי ברבי יהודה, מעשה בצידון באחד שאמר לאשתו קונם אם איני מגרשך וגרשה, והתירו לו חכמים שיחזירנה מפני תקון העולם; vgl. die Erörterungen in b. Gittin 46ª, an denen R. Meir und R. Eleazar b. R. Joßê teilnahmen.

[2] תני בשם רבי יודן, בעון נדרים הבנים מתים דכתיב לשוא הכיתי את בניכם. Die Methode des Predigers — und schon des Propheten, – das augenblicklich herrschende Unglück als Strafe für Sünden der Gegenwart zu erklären und dadurch die Beobachtung der vernachlässigten Satzungen zu erwirken, finden wir bei den Lehrern in Ušâ auch in Sabb. II 6: Wegen dreier Vergehungen sterben die Frauen bei Geburten: weil sie nicht auf das Gesetz der Menstruierenden, auf die Teighebe und auf das Anzünden der Lampe genau achten. Der Urheber dieses Satzes ist nach Sabb. 32ª unten, Toß. II 10, jer. II 5ᵇ 48: תנו רבנן, על שלש עבירות נשים מתות יולדות. רבי אלעזר אומר נשים מתות ילדות. תניא, רבי יוסי אומר שלשה בדקי מיתה נבראו באשה, נדה וחלה והדלקת הנר, wahrscheinlich R. Joßê. Beachtung verdient, daß Kethub. VII 6 als Scheidungsgründe neben der Nichterfüllung von Gelübden das Nichtverzehnten, das Verschweigen der Menstruation und das Nichtausscheiden der Teighebe seitens der Frau aufzählt und daß in b. Kethub. 72ª R. Jehuda es ist, der sagt: Wer von seiner Frau weiß, daß sie die Teighebe nicht ausscheidet, soll es selbst tun. Und R. Simon b. Joḥai, der Kollege des R. Jehuda sagt in Šebu'oth 18ᵇ: כל שאינו פורש מאשתו סמוך לוסתה, אפילו הווין לו בנים כבני אהרן מתים, דכתיב והזרתם את בני ישראל וכתיב והדוה בנדתה, וסמוך ליה אחרי מות שני בני אהרן, Wer sich von seiner Frau nicht schon vor ihrer Periode fernhält, dem sterben die Söhne, selbst wenn sie denen Ahrons gleichen, nach der Zusammenstellung von Lev. 15, 31 + 16, 1. Und auch R. Nathan in Ušâ verweist in Sabb. 32ᵇ oben auf den Tod der Frau als Strafe für die Nichterfüllung von Gelübden, wie im folgenden Tannaitengeschlecht R. Eleazar b. R. Simon und Rabbi auf den Tod der Kinder. R. Neḥemia, der Kollege des R. Jehuda, gibt als Grund für den Tod der Kinder Haß ohne Grund, R. Meir die Vernachlässigung der Mezuza und R. Jehuda die der Tefillin an. Aus diesen Stellen geht einerseits die große Sterblichkeit der Kinder um diese Zeit hervor und wir haben auch die Bräune als die gefährliche

in Form des Gelobens,[1] allerdings als Eid vor Gericht, wird getadelt in der Baraitha in jer. Gittin IV 45c 63:[2] Die Witwe erhält ihre Ehepakten aus dem Nachlasse des Mannes nur nach geleistetem Eide, daß sie noch keinen Abschlag erhalten hat, ausbezahlt; da man sie nicht beeiden wollte, führte R. (Simon b.) Gamaliel (Gittin IV 3) ein, daß sie statt des vorgeschriebenen Eides auf Verlangen der Waisen sich durch Gelübde jeden Genuß vom Vermögen derselben versage, worauf sie ihre Ehepakten erhält. In früherer Zeit

---

Krankheit im gleichen Zusammenhange kennen gelernt (S. 27 ff.). Andererseits sehen wir, daß die Frauen in Galiläa die Menstruation nicht streng genug beobachteten, und werden nun verstehen, warum alle Amhaareṣfrauen den Lehrern als hochgradig unrein und die Männer als von ihren Frauen verunreinigt galten.

[1] In Gittin 35a erzählt Rabh, offenbar aus Palästina, d. h. Galiläa folgende Geschichte: „In einem Hungersjahre gab einer einer Witwe einen Golddenar in Verwahrung und sie legte diesen in einen Krug mit Mehl. Sie vergaß bald, daß sie das Geldstück dorthin gelegt hatte, buck das Mehl zu Brot und gab dieses einem Armen. Nach einer Zeit verlangte der Mann seinen Golddenar; da sprach die Frau: יהנה סם המות באחד מבניה של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום, Möge Todesgift eines meiner Kinder vernichten, wenn ich deinen Golddenar genossen habe. Man erzählt, daß bald darauf eines ihrer Kinder starb. Als die Weisen davon hörten, sagten sie: Wenn es jemand, der wahr schwört, so ergeht, wie erst einem, der falsch schwört." Selbst wenn die ganze Geschichte erfunden ist, kennzeichnet sie die in Galiläa herrschende Unsitte, die Rabh aus eigener, langjähriger Beobachtung gekannt hat. Bekannt ist R. Tarfons Beteuerungsformel: אקפח את בני, ich möge meine Kinder verlieren, in Sifrâ zu Lev. 1, 5 p. 6b 5, jer. Jomâ I 38d 42, Sifrê Num. 75, Sabb. 116a, Toß. Ḥagigâ III 36, 'Ohal. XVI 1. Vgl. auch noch den Satz des R. Eleazar b. ʿAzarja in Mekhilthâ 19a: עוד כלל זה דרש, לכן הנה ימים באים נאום יי לא יאמר עוד חי יי וגו', למה הדבר דומה, לאחד שהיה מתאוה לבנים ונולדה לו בת, נודר בחייה, חזר ונולד לו בן, הניח הבת והיה נודר בחיי הבן, wo der Schwur beim Leben des Kindes als נדר bezeichnet wird. In Babhâ kammâ 80a lautet eine Baraitha: וכן מי שנדר ליקח בית וליקח אשה בארץ ישראל אין מחייבין אותו ליקח מיד עד שימצא את ההוגנת לו. ומעשה באשה אחת שהיה בנה מיצר לה וקפצה ונשבעה כל מי שיבוא איני מחזירתו, wo נדר und נשבעה offenbar gleichbedeutend sind. In der Tat hat die Parallelstelle in Toß. Babhâ kammâ VIII 16 für נשבעה einen Ausdruck des Verschwörens als Gelübde: אמרה קונם כל מי שישלה אלי איני מחזירתו Vgl. auch den Satz des R. Jehuda in Toß. Synh. V 1.

[2] אין אלמנה נפרעת מנכסי יתומים אלא בשבועה. נמנעו מלהשביעה, התקין רבן שמעון בן גמליאל שתהא נודרת ליתומין כל מה שירצו וגובה את כתובתה. בראשונה היו נשבעות לשקר וקוברות את בניהם שנאמר לשוא הכיתי את בניכם, ועוד שאימת נדרים עליהן יותר מן השבועות. Das Verschwören des Genusses von einer Sache statt des Eides bei Männern, die beschwören, daß sie ihre Frau nicht übervorteilen, auch in ʿArakh. VI 1: המקדיש נכסיו והיתה עליו כתובת אשה, רבי אליעזר אומר כשיגרשנה ידיר הנאה, רבי יהושע אומר אינו צריך. כיוצא בו אמר רבן שמעון בן גמליאל, אף הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה ידיר הנאה שמא עשה קנוניא על נכסיו של זה ויחזיר את אשתו. Diese Institution bei Geldforderungen ist schon in Jamnia geschaffen worden; in Gittin IV 3 wird sie als Schöpfung des R. Gamaliel, des Alten angeführt.

schworen Frauen falsch und verloren zur Strafe dafür ihre Kinder; auch zeigten sie größere Achtung vor solchen Gelübden, als vor Eiden.

4. Was die anderen Forderungen des R. Jehuda an den Ḥaber betrifft, so ist die letzte, daß dieser nicht unmäßig in Scherz sei, nach der Parallelstelle in ’Abôth di R. Nathan[1] in Scherz mit Frauen, wie ja die andere Parallele in der Baraitha in Nedar. 20ª dafür hat: Sprich nicht mit Frauen, damit du nicht zu Ehebruch gelangst.[2] Von Unzucht in galiläischen Städten vor der Tempelzerstörung berichtet jer. Ta‘anith IV 69ª 48:[3] „Drei Städte gab es, deren קטמוס auf Wagen nach Jerusalem ging: Kabhûl, Siḥin und Migdal-Ṣabb‘ajâ, und alle drei wurden zerstört; Kabhûl wegen Streitigkeiten, Siḥin wegen Zauberei und Migdal-Ṣabb‘ajâ wegen Unzucht.“ Und vorher heißt es: „Tûr-Simon wurde zerstört nach einigen wegen Unzucht, nach anderen, weil die Bewohner Ball spielten.“ Und ein Lehrer der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts macht die früher genannten Laster für das über Palästina hereingebrochene Unglück verantwortlich (Sotâ IX 13):[4] „R. Simon b. Eleazar sagt: Die Nichtbeach-

---

[1] 2. Rezension XXXIII 36ªᵇ: אל תבוא לידי שחוק שלא תבוא לידי עבירה, wo עבירה dem ניאוף entspricht, wie sehr häufig.

[2] ואל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף. Dieselbe Bedeutung hat שחוק in ’Abôth III 13: שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, vgl. die Äußerung des R. Akiba zu Genes. 21, 9 in Genes. rab. 53, 11: אין מצחק אלא גלוי עריות.

[3] שלש עיירות היה קטמוס שלהן עולה לירושלים בעגלה, כבול ושיחין ומגדל צבעיא, ושלשתן חרבו, כבול מפני המחלוקת, שיחין מפני כשפים, ומגדל צבעיא מפני הזנות. Midr. Threni rab. zu 2, 2 für קטמוס: טימס, die Ausgabe Bubers 53ᵇ: שלש עיירות במשמרות היה, was offenbar aus dem Fremdworte verderbt wurde; Krauß, Lehnwörter II 263ᵇ: Steuer.

[4] רבי שמעון בן אלעזר אומר, הטהרה נטלה את הטעם ואת הריח, המעשרות נטלו את שומן הדגן, וחכמים אומרים, הזנות והכשפים כילו את הכל. In Sabb. 130ª sagt R. Simon b. Gamaliel: כל מצוה שקבלו עליהם בשמחה כגון מילה . . . עדיין עושין אותה בשמחה, וכל מצוה שקבלו עליהם בקטטה כגון עריות . . . עדיין עושין אותה בקטטה, Jedes Gebot, das die Israeliten in der Wüste bereitwillig angenommen haben, wie das der Beschneidung, erfüllen sie bis heute freudig; dagegen jene Gebote, die sie nur widerwillig angenommen haben, wie das über verbotenen ehelichen Umgang, erfüllen sie auch jetzt mit Widerwillen. (In Sifrê Deut. 76 ist als Autor Rabbi, in Jalkut zu Deut. 12 § 884 R. Simon genannt; offenbar ist nach Rabbi der Name Simon aufgefallen. Aber da fehlen die Beispiele und Mekhilthâ des R. Simon 162, 17 hat andere, (vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 329, 7), so daß ursprünglich überhaupt keine gestanden haben dürften). Unter עריות ist hier Unzucht im allgemeinen zu verstehen; und daß Galiläa in diesem Punkte zu Klagen Anlaß gab, zeigt auch der Satz des Eliezer haKappâr in Mekhilthâ 5ª, Peßikthâ 83ᵇ, Lev. rab. 32, 5, Cant. rab. zu 4, 12: וכי לא היו בידם של ישראל ארבעה מצות שאין כל העולם כולו כדאי בהם, שלא נחשדו על העריות ולא על לשון הרע ולא שנו את שמם ולא שנו את לשונם, Haben denn die Israeliten nicht vier Verdienste gehabt, die von allergrößter Bedeutung waren? Sie waren nämlich nicht der Unzucht und der Verleumdung verdächtig und haben ihre Namen und ihre Sprache nicht gegen

tung der levitischen Reinheit hat den Früchten Geschmack und Geruch genommen, die der levitischen Abgaben hat dem Getreide das Fett entzogen; die Weisen sagen: Unzucht und Zauberei haben alles vernichtet." Dieses spricht gleichfalls dafür, daß dieser ungenannte Tannaite in Galiläa Unzucht zu tadeln hatte.[1] Aus Sepphoris

---

andere vertauscht. Die auffällige Betonung der Wichtigkeit dieser Tugenden läßt mich keinen Augenblick daran zweifeln, daß zur Zeit des Eliezer haKappâr dieselben Tugenden besonders mißachtet wurden, die Juden also unzüchtig und verleumderisch waren, ihre Namen und ihre Sprache veränderten. Für die Änderung der Namen in griechische und römische, für die in der Mekhilthâ auch einige Beispiele angeführt werden, haben wir eine merkwürdige Belegstelle, die zugleich die Richtigkeit des Schlusses auf die Zeitverhältnisse bestätigt. Kaiser Caracalla gestattete im Jahre 212 allen Freien gesetzlich die Umänderung ihres Namens (Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserreiches I 2, 750, Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums 304. 306). Und da Eliezer haKappâr ohne Zweifel im Jahre 212 in Sepphoris und Cäsarea lehrte, ist es wohl klar, daß er in seinem Satze dagegen eifert, daß die palästinischen Juden von der Erlaubnis des Kaisers ausgiebigen Gebrauch machten. Und auch was seine Worte über die Sprache der Juden betrifft, ist auf die Äußerung des zeitgenössischen Patriarchen R. Jehuda I. in Sepphoris in Sotâ 49ᵇ hinzuweisen: Im Lande Israel ist der Gebrauch der syrischen Sprache unberechtigt; man bediene sich entweder der heiligen Sprache oder der griechischen. Fast scheint es, daß Eliezer haKappâr, wie in mehreren anderen Fragen, auch hierin gegen die Bestrebungen und die Richtung des Patriarchen sich gewendet hat. Denn dieser wollte seine Vorliebe für das Griechische und Römische auch dem Volke mitteilen und bekämpfte die aramäische Volkssprache. Für das Hebräische tritt auch R. Meir ein in jer. Šekal. III Ende: תנא בשם רבי מאיר, כל מי שקבוע בארץ ישראל ומדבר לשון הקודש ואוכל פירותיו בטהרה וקורא קריאת שמע בבקר ובערב יהא מבושר שבן העולם הבא הוא. Ebenso in Sifrê Deut. 46 ein ungenannter Tannaite: ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, בניכם ולא בנותיכם, דברי רבי יוסי בן עקביא. מכאן אמרו, כשהתינוק מתחיל לדבר, אביו מדבר עמו לשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עמו לשון הקודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו, (über die Lesearten siehe Friedmann zur Stelle). Vgl. auch die Baraitha in jer. Sukkâ III Ende 54ᵃ 55: יודע לדבר אביו מלמדו (לשון) תורה. Es liegt nahe, in den Personen, die ihre Namen und ihre Sprache änderten, in erster Reihe die Wohlhabenden zu vermuten, die das römische Bürgerrecht erlangen wollten; ebenso in den Verleumdern und Unzüchtigen.

[1] Zauberei wird besonders den Frauen Galiläas vorgeworfen in jer. Kidduš. IV 66ᶜ 33 in der Baraitha: תני רבי שמעון בן יוחי, הכשר שבגוים הרוג, הטוב שבנחשים רצץ את מוחו, הכשרה שבנשים בעלת כשפים, אשרי מי שעושה רצון המקום, R. Simon b. Joḥai sagte: Den besten Heiden töte, der besten Schlange zerschmettere das Gehirn, die frommste Frau treibt Zauberei, heil dem, der den Willen Gottes erfüllt. R. Simon sagt auch in 'Erub. 64ᵇ zu der Vorschrift, daß man auf der Straße liegendes Brot nicht liegen lassen dürfe, לא שנו אלא בדורות הראשונים שאין בנות ישראל פרוצות בכשפים, אבל בדורות האחרונים שבנות ישראל פרוצות בכשפים מעבירין, es könne dieses nicht für die Gegenwart gelten, weil die jüdischen Frauen ungemein viel Zauberei treiben. (In jer. 'Abodâ zarâ I 40ᵃ 61 von R. 'Abhahû,

werden bemerkenswerte Belege herrschender Unzucht berichtet, die sich wohl zum Teile auf die in einer größeren Stadt vorkommenden Zustände zurückführen lassen, aber auch die damaligen Verhältnisse kennzeichnen. In Synh. 19ª erzählt Rami b. 'Abbâ, daß R. Joßê, (ein Sepphorenser, der Mitglied des Lehrhauses in Ušâ war), wegen eines Vorkommnisses verfügt hat, daß der Sohn nicht hinter seiner Mutter über die Straße gehe. Raši ergänzt den unvollständigen Bericht, offenbar auf Grund alter Überlieferung bei den Gaonen, daß unzüchtige Leute einer Frau das hinter ihr gehende Kind genommen und dadurch sie selbst in ein Haus gelockt und geschändet haben. Ferner hat R. Joßê in Sepphoris verfügt, daß die Frauen in den Abtritten sprechen sollen, damit man sie nicht verdächtige, mit einem Manne beisammen zu sein.[1] Solche Zustände fand R. Joßê nach seiner Rückkehr aus den judäischen Lehrhäusern in Sepphoris vor und es ist begreiflich, daß er sie zu verbessern suchte[2] und

---

vgl. auch Bacher, Agada der Tannaiten II 87, 2.) In Toß. 'Abodâ zarâ VIII 6 sagt er, daß zu den noachidischen Gesetzen auch das Verbot der Zauberei gehöre. In Berakh. 53ª heißt es in der Baraitha: תנו רבנן, היה מהלך חוץ לכרך והריח ריח, אם רוב נכרים אינו מברך, אם רוב ישראל מברך; רבי יוסי אומר אפילו רוב ישראל נמי אינו מברך מפני שבנות ישראל מקטרות לכשפים, Wenn jemand außerhalb der Stadt wandelnd Gewürzgeruch verspürt, soll er keinen Segen über Wohlgerüche sprechen, wenn die Bevölkerung der Stadt zum größeren Teile aus Nichtjuden besteht; ist dieselbe zum größeren Teile jüdisch, soll er den Segen sprechen. R. Joßê sagt: Selbst wenn die Bevölkerung zum großen Teile jüdisch ist, soll er den Segen nicht sprechen, weil die jüdischen Frauen zu Zauberzwecken Räucherwerk verbrennen. (Die Varianten im Wortlaute der Stelle, die für unsere Frage ohne Belang sind, siehe bei Rabbinowicz.) In der Baraitha Sabb. 33ª unten: תנו רבנן, שלשה מיני הדרוקן הן, של עברה עבה ושל רעב תפוח ושל כשפים דק, Drei Arten von Wassersucht gibt es: als Strafe für Unzucht ist der Kranke dick, von Hunger geschwollen, für Zauberei dünn. Beachtenswert ist die Zusammenstellung von Unzucht und Zauberei. In Sifrê Deut. 26 gibt ein Kollege des R. Simon b. Joḥai — nach der Parallelstelle in Lev. rab. 31, 4 R. Jehuda — folgendes Gleichnis: Ein König verfügte, daß jeder, der Feigen des Brachjahres ißt, auf dem Campus herumgeführt wird. Nun übertrat eine Frau aus gutem Hause das Verbot und man führte sie auf dem Campus umher. Da bat sie den König, ihr Vergehen den Leuten bekanntzugeben, damit die Prinzen nicht meinen, sie habe Unzucht oder Zauberei getrieben.

[1] Es ist zu bemerken, daß in jer. Megillâ IV 75ª 28 als eine der zehn Verfügungen Ezras angegeben wird, daß die Frauen im Abtritte miteinander sprechen.

[2] Aus Sepphoris erzählt von ehelichem Umgange zwischen Mutter und Sohn, zwischen Bruder und Schwester — doch offenbar von Nichtjuden — der Sohn des Sepphorensers R. Joßê, R. Ismael in jer. Ma'aßer šeni IV 55ᵇ 58, b. Berakh. 56ᵇ. Derselbe sagt in 'Abôth di R. Nathan XXXVIII 58ª: כל זמן שישראל פרוצים בעריות שכינה מסתלקת מביניהם .. In jer. Berakh. III 6ᶜ 28 werden Fälle

daß R. Jehuda von dem Ḥaber in Galiläa verlangte, daß er nicht zu viel mit Frauen scherze.

5. Zur Forderung des R. Jehuda an den Ḥaber, daß er sich nicht an Toten verunreinige, ist zu bemerken, daß dieses dem Nichtpriester die Pflicht des Ahroniden auferlegt, wofür der Grund nur die Wahrung der levitischen Reinheit sein kann. Diese aber ist, wie wir bereits gesehen, entweder wegen der Priesterhebe und der Ahroniden, oder wegen der levitisch reinen Lebensmittel des Mannes selbst notwendig. Die Forderung ist nun nicht nur wegen der Seltenheit der Beobachtung der levitischen Reinheit bei Nichtpriestern auffallend, sondern auch deshalb, weil R. Jehuda selbst es als eine Pflicht ansah, an Leichenbegängnissen teilzunehmen. In Kethub. 17ᵃ schreibt nämlich eine Baraitha vor: Man unterbreche das Thorastudium wegen des Hinaustragens einer Leiche (zum Grabe) und wegen der Einführung der Braut (in das Haus ihres Gatten); man erzählt von R. Jehuda b. Ilai, daß er in beiden Fällen das Thorastudium unterbrach. Und noch bestimmter in der Baraitha in Semaḥ. XI: Man unterbricht das Thorastudium nicht wegen eines Toten oder einer Braut; Abba Saul sagt: Die fromme Tat hat vor dem Studium den Vorzug. Und so ging auch R. Jehuda vor: wenn er eine Leiche oder eine Braut in dem sie begleitenden Zuge kommen sah, blickte er seine Jünger an und sprach: Die Tat geht dem Studium vor. Und R. Meir (Kethub. 72ᵃ, Toß. VII 6, nach jer. VII 31ᵇ 54, Toß. Megillâ IV 16 im Namen des R. Akiba, Kohel. rab. zu VII 2 anonym) hat anknüpfend an Kohel. 7, 2 gesagt: Wer andere beklagt, den wird man beklagen, wer andere begräbt, den wird man begraben, wer andere beweint, den wird man beweinen, wer andere zu Grabe geleitet, den wird man zu Grabe geleiten, wer anderer Leiche trägt, dessen Leiche wird man tragen.[1] Hinzu kommen noch andere Sätze über den sogenannten מת מצוה, den Toten ohne Angehörige, den zu bestatten jedem zur besonderen Pflicht gemacht wird. Nirgends, soweit ich sehe, findet sich selbst bei den Tannaiten strengster Richtung im levitischen Reinheitsgesetze eine Spur der

---

von Unzucht mit einer Ehefrau und mit einer Sklavin des Patriarchen Rabbi berichtet. R. Ḥanina, der Sepphorenser, sagt in Babhâ meṣîʿâ 58ᵇ unten: Drei verfallen unrettbar der Hölle: der Ehebrecher, wer seinen Nebenmenschen beschämt und wer ihm einen Schimpfnamen beilegt. Die Zusammenstellung und die Übertreibung der Größe der Sünden zeigen, daß es sich um die Bekämpfung herrschender Unsitten handelt.

[1] דברים של מיתה, דספר יספדוניה דקבר יקברוניה דידל ידלוניה דלואי ילווניה דטען יטענוניה vgl. Bacher, Agada der Tannaiten I 324, 1.

Forderung, daß z. B. ein Gesetzeslehrer, wie R. Jehuda, den man sicherlich zu den Ḥaberen rechnen darf, sich an dem Tragen einer Leiche zum Grabe nicht beteiligen solle. All dieses führt, wie andere Erwägungen oben, zu dem Schlusse, daß der Ḥaber des R. Jehuda ein Ahronide ist oder daß ihm hier nur die unmittelbare Beschäftigung mit dem Toten, wie das Waschen, Ankleiden und Tragen desselben verboten wird. Ist denn nicht — so wird man augenblicklich einwenden — diese Forderung im Falle eines Ahroniden selbstverständlich? Allerdings in der Theorie; wie verhielt sich aber der galiläische Ahronide dazu?[1] Zunächst ist eine Kontroverse zwischen Lehrern der vorhadrianischen Zeit über den Sinn von Lev. 21, 2 ff. anzuführen: R. Ismael meint, der Ahronide dürfe sich am Leichname seiner nächsten Blutsverwandten verunreinigen, R. Akiba dagegen sagt, er müsse es tun (Sotâ 3^a).[2] R. Akiba geht in dieser seiner Ansicht über das Zurücktreten der levitischen Reinheit der Ahroniden hinter die Pflicht, einen Toten zu bestatten, noch viel weiter, indem er erklärt,[3] die Vorschrift, die dem Hohepriester und dem ihm gleichstehenden Naziräer verbietet, sich an

---

[1] In Toß. Bekhor. III 12 steht nach drei Bestimmungen, die ausschließlich Ahroniden zum Gegenstande haben (S. 175), noch folgender Punkt: החשוד להיות מטמא למתים נאמן הוא על ציון קברות, Wer verdächtig ist, sich an Toten zu verunreinigen, ist doch vertrauenswürdig hinsichtlich der zuverlässigen Bezeichnung von Grabstätten. Wer anders soll hier gemeint sein, als Ahroniden, denen allein es nach dem Gesetze verboten ist, sich an Toten zu verunreinigen, die nun aber sich verdächtig gemacht haben, daß sie sich über dieses Verbot hinwegsetzen? Vgl. Seite 81, 1.

[2] לה יטמא, רשות, דברי רבי ישמעאל, ורבי עקיבא אומר חובה. In Zebaḥ. 100^a lautet eine Baraitha: תניא, לה יטמא, מצוה. לא רצה, מטמאין אותו בעל כרחו. ומעשה ביוסף הכהן שמתה אשתו בערב הפסח ולא רצה ליטמא ונמנו אחיו הכהנים וטמאוהו בעל כרחו, Der Priester verunreinige sich an seiner Schwester, das ist Pflicht; will er sich nicht verunreinigen, so verunreinigt man ihn gegen seinen Willen. So trug es sich zu, daß sich der Priester Josef an dem Leichname seiner Frau, die am 14. Nissan gestorben war, nicht verunreinigen wollte; da verunreinigten ihn seine Priestergenossen mit Gewalt. Vgl. Semaḥ. IV 8 (Sifrâ zu Lev. 21, p. 94^a), wo die Regel und die Kontroverse angeführt werden: על כל אלה שאמרו כהן מטמא אינו רשות אלא חובה. רבי שמעון (lies רבי ישמעאל) אומר רשות. רבי יהושע אומר חובה. מעשה ביוסף הכהן .... vgl. auch Weiß in דור דור ודורשיו I 46, 2.

[3] Zebaḥ. 100^a: תניא, רבי עקיבא אומר, נפש, אלו הקרובים, מת, אלו הרחוקים, לאביו אינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאמו, היה כהן והוא נזיר, לאמו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. לאחיו, שאם היה כהן גדול והוא נזיר, לאחיו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. ולאחותו, מה תלמוד לומר, הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת, יכול יטמא, אמרת לא יטמא. יכול כשם שלא יטמא לאחותו כך אין מטמא למת מצוה, תלמוד לוכר ולאחותו, לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה. Sifrâ zu Lev. 21, 1 p. 93^c 3, Nazir 48^a, jer. VII Anfang: לנפש לא יטמא בעמיו, בזמן שעמיו שם אינו מיטמא, מיטמא הוא למת מצוה. Vgl. noch b. Moëd kat. 20^b, Semaḥ. IV 31 und Geiger, Jüd. Zeitschrift IV 1866, 106.

den Leichen seiner nächsten Blutsverwandten zu verunreinigen, gelte nicht gegenüber einem Toten, der keinen Angehörigen hat, und selbst wenn der Hohepriester ein Naziräer wäre. Hiernach könnte ein Ahronide Berufstotengräber für Tote gewesen sein, deren sich niemand annahm, wie wir dieses in der Tat bereits (Seite 81, 1) angenommen haben.

Es fehlen zwar ausdrückliche Nachrichten darüber, daß die galiläischen Ahroniden im allgemeinen sich über das Verbot in Lev. 21, 1 ff., als nach der Zerstörung des Tempels nicht mehr in Kraft, hinweggesetzt haben. Aber der unreine Priester in der Baraitha Jebham. 99[b], Toß. Terum. X 18, dem man Priesterhebe auf der Tenne nicht zuwenden darf, wird nach dem Zusammenhange kaum der nur augenblicklich zufällig Verunreinigte sein. Dafür sprechen die genauen Vorschriften über die Fälle, wann sich ein Ahronide verunreinigen darf (Jebham. 99[b]). Hinzu kam, daß die galiläischen Ahroniden auch auf die für sie und ihre Nachkommenschaft wichtige Prüfung des Stammbaumes ihrer Frauen nicht achteten, weil ihnen an der Stellung der Priesterschaft nichts lag. Es ging hierin auch soweit, daß Ahroniden ihre Zugehörigkeit zu diesem Stamme nicht mehr kannten. Erst die Verlegung der Lehrhäuser aus Judäa nach Galiläa brachte Wandel in diese Zustände und die Lehrer suchten das Bewußtsein der priesterlichen Abkunft und Stellung und gleichzeitig auch der ungewohnten Pflichten der Ahroniden zu wecken. In Kethub. II 8 lesen wir nämlich: R. Jehuda sagt: Man erklärt niemand für einen Ahroniden auf Aussage nur eines Zeugen; R. Eleazar bemerkt hierzu: Dieses gilt bloß, wenn gegen die Zugehörigkeit des Mannes zum Stamme der Ahroniden sich Widerspruch erhebt, sonst genügt auch ein Zeuge. R. Simon b. Gamaliel sagt im Namen des Priesterhauptmannssohnes Simon: Man erhebt zur Priesterschaft auf Aussage auch nur eines Zeugen. Und in Kethub. 28[b] erzählt eine Baraitha: Im Orte des R. Jehuda hat man Leute, die nachwiesen, daß sie Priesterhebe bekamen, als Ahroniden anerkannt, dagegen im Orte des R. Joßê nicht (vgl. Toß. Kethub. II 3). Und eine weitere Baraitha meldet: „R. Eleazar b. R. Ṣadok (Joßê, nach jer. II 26[d] 10 R. Ismael b. R. Joßê) erzählte: Ich habe nur einmal über die Zugehörigkeit eines Mannes zu den Ahroniden ausgesagt und da wurde auf mein Zeugnis ein Sklave für einen Ahroniden erklärt.“ Es werden noch eine Reihe von Tatsachen bezeichnet, nach deren Feststellung man Männern, über deren ahronidische Abkunft keine Zeugen vorhanden sind, diese zuerkannte. Und in jer. Šebi'ith VI 36[c] 20 wird erzählt: Rabbi kam nach Akko und sah einen Mann,

dessen Vater er als Ahroniden gekannt hatte, über die Landesgrenze auf levitisch unreines Gebiet hinausgehen; als er ihn darüber zur Rede stellte, erwiderte der Mann: Mein Vater hatte weitschweifende Augen und heiratete eine Frau, die er sich als Ahronide nicht hätte nehmen dürfen, so daß ich, der ich dieser Ehe entstamme, als Ahronide entweiht bin.[1] Nach all diesem wäre es begreiflich, daß R. Jehuda von den Ahroniden, die zu den Ḥaberen gezählt sein wollten, verlangte, daß sie sich an Leichen nicht verunreinigen. Aber unwahrscheinlich macht diese Erklärung die Bemerkung des R. Meir zu den Forderungen des R. Jehuda, daß diese nämlich nicht zu den Dingen gehören, die ein Ḥaber beobachten muß. Denn dieses Urteil trifft bei allen Punkten zu, nur nicht bei den auf die levitische Reinheit bezüglichen, da R. Meir selbst vom Ḥaber strengste Beobachtung levitischer Reinheit verlangt. Außerdem haben wir (Seite 47) aus Toß. Tohar. IX 1, VIII 9 (Seite 51) erfahren, daß die Lehrer von Ušâ annahmen, daß dem Amhaareṣ nicht bloß die Unreinheit der Menstruierenden, sondern auch die von einem Leichnam ausgehende anhaftet. Sie setzten demnach bei ihm die Beschäftigung mit Toten voraus und da wäre es nur natürlich, daß R. Jehuda und zwar in Übereinstimmung mit R. Meir und anderen Kollegen vom Amhaareṣ verlangten, daß dieser sich nicht mit Leichen befasse. Soll R. Jehuda gemeint haben, der Ḥaber dürfe auch an den nächsten Blutsverwandten sich nicht verunreinigen?

6. Was den Ḥaber an den Stellen betrifft, die ihn nicht, wie alle bisher besprochenen, in Beziehung zu den levitischen Abgaben und levitischen Reinheitsgesetzen vorführen und Verhältnisse nach dem Jahre 70, zum großen Teile nach 136 in Galiläa schildern, so hat Geiger (Urschrift 179) für die Ḥabere in Jerusalem vor 70 auf jer. Ma'aßer šeni V Ende 56[d] 45 hingewiesen: R. Josua b. Levi sagt: In früherer Zeit wurde der (nach Jerusalem gebrachte) zweite Zehnt in 3 Teile zerlegt: der eine war für die Bekannten der Priesterschaft und Levitenschaft, ein zweites Drittel für das Magazin (?) und das dritte Drittel für die Armen und die Ḥabere, die in Jerusalem waren.[2] Nur hat Geiger, der die Ḥabere mit ihren frommen Mählern näher erklärt, nicht berücksichtigt, daß die Zusammenstellung mit den Armen eher an die spätere Bedeutung des Wortes חברים, die Lehrer denken läßt; wie ja das Wort an sich in diesem Berichte,

---

[1] In b. Synh. 5[b] ist dasselbe etwas verschieden in Verbindung mit R. Ḥijjâ, dem Kollegen Rabbis, erzählt.

[2] בראשונה היה מעשר נעשה לשלשה חלקים, שליש למכרי כהונה ולויה, ושליש לאוצר ושליש לעניים ולחברים שהיו בירושלים.

der nicht als Baraitha angeführt wird, nach dem Sprachgebrauche des 3. Jahrhunderts, der Zeit des R. Josua b. Levi erklärt werden muß. Wir haben allerdings auch in einer Meldung des Abba Saul von dem Genusse des zweiten Zehnten in Jerusalem (Toß. Synh. III 4, S. 21, 1) den Ḥaber neben dem Amhaareṣ angetroffen. Aber da ist keiner der dem Ḥaber später eigentümlichen Züge der levitischen Reinheit und der strengen Beobachtung der Abgaben wahrzunehmen; und auch die gemeinsamen Mahle sind hier nicht kennzeichnende Merkmale der Ḥabere, da nach dem Berichte des Abba Saul auch die Ammêhaareṣ den zweiten Zehnten und Mahlopfer auf demselben Platze des Ölberges aßen. Dammai VI 6, wo die Schammaiten von dem die levitische Reinheit beobachtenden Ḥaber sprechen, hat sich als die Deutung eines schammatischen Satzes seitens eines Lehrers in Ušâ erwiesen (Seite 145), die für die ältere Zeit kaum herangezogen werden darf. Die von Geiger angeführte Belegstelle über die חבורה dagegen spricht in der Tat von einer Genossenschaft in Jerusalem; aber auch da ist weder von der schon für die damalige Zeit behaupteten Strenge in der Verzehntung der Bodenerträgnisse, noch von der die Vereinigung zusammenhaltenden und sie von ihrer Umgebung unterscheidenden levitischen Reinheit auch nur in einer Andeutung eine Spur zu entdecken. So berichtet in Toß. Megillâ IV 15, Semaḥ. XII R. Eleazar b. R. Ṣadok:[1] „So war es bei den Ḥaberschaften in Jerusalem Brauch: die einen gingen zu Freudenmahlen verschiedener Art, die anderen schlossen sich Ehrungen der Toten an oder suchten Trauernde auf."[2] Und dasselbe gilt von den

---

[1] כך היו חבורות שבירושלים נוהגות, אילו לסעודת אירוסין ואילו לסעודת נישואין ואילו לשבוע הבן אילו לליקוט עצמות ואילו לבית המשתה ואילו לבית האבל.

[2] Geiger, Urschrift 122, Jüd. Zeitschrift 1863 II 25 ff. sieht in den חבורות Genossenschaften, die die Pharisäer in Nachahmung der Hetärien der Patrizier begründeten, wie diese ihre gemeinsamen feierlichen Mahle, Syssitien abhielten und für diese die reinigenden Vorbereitungen, die Waschungen vor dem Mahle, die Vorsicht, daß die Speisen selbst von dem Unreinheitsgrade fernbleiben, der nur für Priesterliches vorgeschrieben war, in Anwendung brachten und dadurch ihr Mahl weihten. So geistvoll und so scharfsinnig die Verknüpfung der einzelnen talmudischen Nachrichten bei Geiger ist, so kann ich mich nach den obigen Feststellungen nicht davon überzeugen, daß die levitische Reinheit schon in Jerusalem von Laiengenossenschaften irgendwelcher Art beobachtet wurde und daß diese außer dem Peßaḥmahle überhaupt welche gemeinsame Mahle hatten. Dagegen kenne ich solche aus dem 2. Jahrhundert in Galiläa aus der Baraitha in Peßaḥ. 101ᵇ 102ᵃ, vgl. Toß. Berakh. IV 19—21: בני חבורה שהיו מסובין לשתות ועקרו רגליהם לצאת לקראת חתן או לקראת כלה, כשהן יוצאין אין טעונין ברכה למפרע, כשהן חוזרין אין טעונין ברכה לכתחלה. במה דברים אמורים שהניחו שם זקן או חולה, אבל לא הניחו שם לא זקן ולא חולה . . . תניא, חברים שהיו

zu gemeinsamen Mahlen sich vereinigenden בני חבורה der nachhadrianischen Zeit in Galiläa, die sich, wie in der Lehrtätigkeit, in

---

מסובין ועקרו רגליהם לילך לבית הכנסת או לבית המדרש, כשהן יוצאין ... אמר רבי יהודה, במה דברים אמורים שהניחו שם מקצת חברים, אבל לא הניחו שם מקצת חברים ... תניא כוותיה דרב חסדא, חברים שהיו מסובין לשתות יין ועקרו רגליהם וחזרו אינן צריכין לברך. תנו רבנן, בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום, מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. In Toß. Berakh. V 3: אורחין שהיו מסובין אצל בעל הבית וקדש עליהן היום, עקרו עם השכה לבית המדרש, חזרו ומזגו להם את הכוס, אומרים עליו קדושת היום. דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. Die Mitglieder der Vereinigung heißen בני חבורה oder חברים, sie sitzen beim gemeinsamen Mahle oder Trinkgelage, — nach Toß. bei einem Manne zu Hause als Gäste, — sie unterbrechen ihr Mahl, um einem Bräutigam oder einer Braut entgegenzuziehen oder in die Synagoge oder in das Lehrhaus zu gehen. Ebenso in der Baraitha in Sabb. 11a: תניא, חבירים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה. אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחאי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה. והתניא, כשם שאין מפסיקין לתפלה כך אין מפסיקין לקריאת שמע ... אמר רבי אלעזר ברבי צדוק, כשהיינו עוסקין בעבור השנה ביבנה לא היינו מפסיקין לא לקריאת שמע ולא לתפלה, wo die חברים beisammen sitzen und Thora studieren und diese Beschäftigung wegen des Gebetes unterbrechen. (Vgl. noch ʿErub. 85b: אמר רב יהודה אמר שמואל, בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום, פת שעל השולחן סומך עליה משום עירוב ואמרי לה משום שיתוף, 73a dasselbe von אמר רב יהודה אמר רב, nach Rabbinowicz beidemal von Rabh: die Genossenschaft sitzt beim Mahle am Freitag und es tritt der Sabbath ein, wie in der Baraitha in Peßaḥ.) Es sind sonach Gelehrte, und nicht gerade die חברים, die sich durch die Beobachtung der levitischen Reinheit kennzeichnen. Da R. Jehuda und R. Joßê in den Bestimmungen über die Genossenschaft genannt sind, gehören diese nach Galiläa nach dem Jahre 136; und und da ähnliches aus den Jahren 70—135 in Judäa meines Wissens nirgends erwähnt wird, was kein Zufall sein kann, da sonst Belege zur Entscheidung der in der Baraitha behandelten Frage aus früherer Zeit angeführt worden wären, so dürften diese Vereinigungen als galiläische Schöpfungen angenommen werden. Und wenn die חבורות in Jerusalem, genau so wie die galiläischen, zur Begrüßung von Brautleuten ausziehen, so kann in der Tat zwischen beiden ein enger Zusammenhang bestanden haben, insoferne entweder die galiläischen Lehrer an das jerusalemische Vorbild anknüpften, oder die jerusalemische Genossenschaft aus Galiläa stammte. Es spricht nichts dagegen, daß der Vereinigung außer Gelehrten vielleicht auch andere Gesinnungsgenossen angehörten; daß levitische Reinheit gefordert wurde, steht nirgends. Der Bericht des R. Josua b. Ḥananja aus Jerusalem in Toß. Sukkâ IV 5, b. 53a, jer. V 55b 27 in der Baraitha: כל ימי שמחת בית השואבה לא היינו רואין שינה, אלא משכימין אנו לתמיד של שחר ומשם לבית הכנסת ומשם לבית המדרש ומשם לתפלת מוספין ומשם למוספין משם לאכילה ומשם לתפלת המנחה ומשם לתמיד של בין הערבים משם לשמחת בית השואבה, könnte mit „Wir" gleichfalls die חבירים meinen, da ja das Aufsuchen der Synagoge und des Lehrhauses von mehreren in Gemeinschaft erzählt wird. Aber man braucht nur die wenigen Fälle zu vergleichen, in denen gemeinsame Krankenbesuche mehrerer aus Jerusalem zufällig erwähnt werden, und man wird finden, daß — was ja freilich auch an den Quellen liegt, — nur Gelehrte vorgeführt werden, z. B. Sabb. I 4: ואלו מן ההלכות שאמרו בעליית חנניה בן חזקיה בן גוריון כשעלו לבקרו, Sifrê Num. 115, 34a, Menaḥ. 41b: וכבר נכנסו

ihrem Mahle oder ihrem Trinkgelage unterbrachen, um eine Braut oder einen Bräutigam zu begrüßen, von denen aber, obwohl sie ausschließlich Schriftgelehrte waren, nichts über die Beobachtung levitischer Reinheit verlautet. Und das darf auch für den von den Tannaiten als חבר עיר angeführten Verband aus der Nichterwähnung der den Ḥaber kennzeichnenden Züge geschlossen werden. Daß derselbe mit der חבורה identisch gewesen sein dürfte, erhellt aus der Baraitha in b. Ḥullin 94ª, Toß. Babhâ bathrâ VI 13:[1] „Man gehe nicht in das Haus eines Trauernden (um zu trösten,) mit hohlklingender Flasche und man fülle sie nicht mit Wasser, weil es eine Täuschung des Trauernden ist;[2] wenn aber dort die Stadtvereinigung

---

Sukkâ II 7: זקני בית שמאי וזקני בית הלל לעליית יונתן בן בתירה ואמרו ציצית אין לה שעור, אמרו להן בית הלל לבית שמאי, לא כך היה מעשה שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורני ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית. Bei der Beschneidungsfeier des 'Eliša' b. 'Abujâ in jer. Ḥagigâ II 77ᵇ 38, wo anachronistisch R. Eliezer und R. Josua als die Vertreter der Gelehrten in Jerusalem vor der Tempelzerstörung genannt werden, sind natürlich auch andere Leute anwesend, aber nirgends erscheint eine Spur von den späteren, bezeichnenden Merkmalen des Ḥaber. Geiger, Jüd. Zeitschrift 1869 VII 134, Note, sieht auch in der כנסת, die in Verbindung mit Trauerkundgebungen erwähnt wird, diese Genossenschaft. In jer. Berakh. III 6ª 32, Semaḥ. XIV, Kethub. 8ᵇ erzählt nämlich eine Baraitha von den zehn Bechern, über die man im Trauerhause den Segen und verschiedene Gebete sprach; drei dieser Becher sind erst später eingeführt worden: וכשמת רבן (שמעון בן) גמליאל הוסיפו עליהם עוד שלשה, אחד לחזן הכנסת ואחד לראש הכנסת ואחד לרבן גמליאל. Dieselbe Genossenschaft findet Geiger auch in der Baraitha in Moëd kat. 22ᵇ unten, Semaḥ. X: תנו רבנן, חכם שמת בית מדרשו בטל, אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעירו בטלין, ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת ומשנין את מקומן .... נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטילין ובני הכנסת נכנסין לבית הכנסת וקורין שבעה ויוצאין, (vgl. die Lesearten bei Rabbinowicz). Geiger sagt: Es ist darunter die fromme Brüderschaft verstanden, welche auch die Bestattungs- und Trauergebetzeremonien besorgte; ihrem Haupte und ihrem Verwalter wurde deshalb auch ein Becher gereicht (Jüd. Zeitschrift IX 1871, 50 ff.). In Wahrheit scheint mir der Name vielmehr darauf hinzuweisen, daß es sich um die die Synagoge erhaltende, alle religiösen, mit dieser irgendwie zusammenhängenden Bedürfnisse regelnde Vereinigung handelt, der auch, wie Bekhor. V 5 und Zabim II 2 zeigt, Nichtgelehrte angehörten (S. 74, ?).

[1] תנו רבנן, לא ילך אדם לבית האבל ובידו לגין המתקשקש, ולא ימלאנו מים מפני שמתעהו, ואם יש שם חבר עיר מותר

[2] Man suchte nämlich die Trauernden mit einer Flasche Wein auf, jer. Dammai IV 24ª 6? in der Baraitha: תני, אין מוליכין לבית האבל בכלי זכוכית צבועה מפני שהוא טוענו טענת חנם, Man trage (den Wein) nicht in einem gefärbten Glasgefäße wegen Täuschung, Toß. Niddâ IX 17, b. Moëd kat 27ᵃᵇ; oder man trug eine Schüssel mit Speisen hin, Moëd kat. III 7: אין מוליכין לבית האבל לא בטבלא ולא באסקוטלא ולא בקנון אלא בסלים. Hier hat der galiläische Luxus, der sich in der Aneignung der fremden Gegenstände und Wörter verrät und Sepphoris widerspiegelt, in der Halacha seine Spuren zurückgelassen. Hierher gehört

anwesend ist, darf man es tun." Das Mahl ist bereits durch diese versorgt, daher es gleichgiltig ist, was noch der einzelne, der auch kommt, in seiner Flasche mitbringt. Schon hieraus wird klar, daß חבר עיר nicht irgendeinen hochstehenden einzelnen Mann bezeichnet,[1] sondern die Rolle der חבורות in Jerusalem und der חבורה in Galiläa hat. Das wird durch Semaḥ. XII bestätigt, wo es vom Zusammenlesen der Gebeine eines Bestatteten, an welchem die jerusalemischen Genossenschaften teilnahmen, heißt:[2] Man veranstaltet die Beileidskundgebung nicht (wie in alter Zeit) in Anwesenheit der Körperschaft der Stadt, sondern bloß im Hause. Und in Semaḥ. XI:[3] Man stellt die Bahre eines Mannes auf dem Markte auf, aber nicht die einer Frau; man kommt mit der Körperschaft der Stadt zu einem Manne, aber nicht zu einer Frau.[4] Jeder Versuch, den Ḥaber als

---

die Baraitha in Moëd kat. 27ª: תנו רבנן, בראשונה היו מוליכין בבית האבל עשירים בקלתות של כסף ושל זהב ועניים בסלי נצרים של ערבה קלופה, והיו עניים מתביישים. התקינו שיהו הכל מביאים בסלי נצרים של ערבה קלופה מפני כבודן של עניים; sie scheint mir die galiläischen Verhältnisse nach 136 widerzuspiegeln, als die eingewanderten, verarmten Judäer mit den Sepphorensern nicht Schritt halten konnten. Das gleiche gilt von den weißen und bunten Flaschen in der Baraitha in Moëd kat. 27ª: תנו רבנן, בראשונה היו משקין בבית האבל עשירים בזכוכית לבנה ועניים בזכוכית צבועה והיו עניים מתביישים. התקינו . . . In den Körben brachte man natürlich nur feste Speisen, nämlich Brot; in Lev. rab. 6, 3, jer. Šebu'ôth VI 37ᵇ 2 geht eine Frau mit zwei Laiben Brot ins Trauerhaus trösten. In Semaḥ. XIV jedoch auch andere Speisen: הכל מעלין לבית האבל קלוסקיום בשר ודגים, ובחבר עיר ירק וקטניות ודגים. רבן שמעון בן גמליאל אומר במקום שנהגו אפילו מעשה הקדרה, Man darf alle Speisen in das Haus des Trauernden tragen, Fleisch und Fische, und im Verbande der Stadt auch Gemüse, Hülsenfrüchte und Fische. R. Simon b. Gamaliel sagt: Wo es Sitte ist, darf man auch flüssige Speisen bringen. Noch Hieronymus zu Jerem. 16, 6 meldet: Moris autem est lugentibus ferre cibos et praeparare convivium, quae Graeci *περίδειπνα* vocant et a nostris vulgo appellantur parentalia, eo quod parentibus justa celebrentur. Die Trauernden aßen als erste Speise Linsen, nach der Baraitha in Babhâ bathrâ 16ᵇ, wo es von Jakobs Linsengericht heißt: תנא, אותו היום נפטר אברהם אבינו ועשה יעקב אבינו תבשיל של עדשים לנחם את יצחק אביו, vgl. N. Brüll in Kobaks Jeschurun VIII 31 ff. Hieronymus, Epist. 22 ad Paulam (Krauss in Jew. Quart. Review VI 227) sagt von den Trauerbräuchen der Juden: Ac ne quid desit superstitioni, ex ritu vanissimo Pharisaeorum primum cibum lentis accipiunt. Zu solchen Trostversammlungen ging jeder, reich und arm, auch am Sabbath, wie ins Hochzeitshaus, 'Erub. VIII 1, jer. X 26ᵈ 9.

[1] Wie neuerdings Weinberg in Grätz' Monatsschrift XLI 1897, 653.

[2] אין עולין עליהן בחבר עיר אבל מבריז עליהן בתוך ביתו.

[3] דברים שבין איש לאשה. מניחין את האיש ברחוב ואין מניחין את האשה. עולין בחבר עיר על האיש ואין עולין בחבר עיר על האשה.

[4] In Berakh. IV 7: רבי אלעזר בן עזריה אומר אין תפלת המוספין אלא בחבר עיר. וחכמים אומרים בחבר עיר ושלא בחבר עיר. רבי יהודה אומר משמו, כל מקום שיש שם חבר עיר יחיד פטור מתפלת המוספין, R. Eleazar b. 'Azarja sagt: Das Mußafgebet wird nur in An-

den Beobachter der levitischen Reinheit und der Zehnten als Einzelperson, oder die חבורה als eine Vereinigung nachzuweisen, die schon in Jerusalem durch die Wahrung der levitischen Reinheit sich von der Masse des Volkes unterschieden hat, muß als unbegründet angesehen werden. Erst in Jamnia begann die Scheidung zwischen dem Amhaareṣ und Ḥaber, die beide Ahroniden waren, und sie betraf die Zuverlässigkeit der Beobachtung der priesterlichen Reinheit und die streng gesetzliche Behandlung der priesterlichen Abgaben im allgemeinen. In Galiläa, wo die Ahroniden beides gründlich vernachlässigt hatten,

---

wesenheit der Körperschaft der Stadt gebetet; die Weisen sagen: Auch in Abwesenheit derselben. R. Jehuda sagt im Namen des ersteren: Wo eine solche Körperschaft der Stadt besteht, ist der Einzelne frei vom Mußafgebete. Wie soll da unter חבר עיר ein einzelner Gelehrter gemeint sein, da außerdem noch R. Joḥanan hierzu in jer. Berakh. IV 8ᶜ 37 (vgl. Frankel) bemerkt: Ich habe R. Jannai auf der Straße von Sepphoris stehen und beten sehen, dann wieder vier Ellen gehen und wieder beten sehen; und gibt es in Sepphoris keinen חבר עיר? Soll diese Stadt, die damals ein großes Lehrhaus hatte, keinen Gelehrten von Bedeutung gehabt haben? Dagegen wäre es begreiflich, daß in der heidnischen Stadt diese Art der religiösen Körperschaft nicht bestand. In Roš haŠanâ 34ᵇ sagt eine Baraitha vom Šofar im Mußafgebete des Neujahrstages: תניא נמי הכי, כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות. במה דברים אמורים בחבר עיר, אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות, Wo das Mußafgebet, wie das eines jeden Sabbathes, in Anwesenheit der Stadtvereinigung vorgetragen wird, muß der Šofar im Zusammenhange mit den drei Teilen des Gebetes geblasen werden; ohne die Vereinigung kann man auch ohne Beziehung zu den drei Sätzen des Gebetes den Šofar blasen, nur muß die Reihenfolge der Töne beibehalten werden. Da wir wissen, daß man den Šofar des Neujahrstages im Bêth-din in Jamnia und in Ušâ geblasen hat, dürfte der חבר עיר die dem Bêth-din entsprechende religiöse Behörde in den Städten gewesen sein. Megillâ 27ᵃᵇ: תניא נמי הכי, בני העיר שהלכו לעיר אחרת ופסקו עליהם צדקה נותני, וכשהן באין מביאין אותה עמהן. ויחיד שהלך לעיר אחרת ופסקו עליו צדקה תינתן לעניי אותה העיר . . . . תנינא, במה דברים אמורים בשאין שם חבר עיר, אבל יש שם חבר עיר תינתן לחבר עיר, Mitglieder einer Stadtverwaltung, die in eine andere Stadt kommen und dort zur Leistung eines Beitrages zur Armenunterstützung verpflichtet werden, sollen den Betrag entrichten, ihn aber bei ihrer Heimreise mitnehmen; den Beitrag des einzelnen aber soll man den Armen der betreffenden Stadt geben. Dieses gilt aber nur, wenn in der Stadt kein חבר עיר besteht, sonst wird das Geld diesem gegeben. Allerdings erklärt hier Raši: תלמיד חכם המתעסק בצרכי צבור, ein Gelehrter, der sich mit öffentlichen Angelegenheiten befaßt. Aber es liegt hier zu dieser Annahme nicht die geringste Veranlassung vor; es ist vielmehr die Körperschaft, die sich mit der Sammlung und Verteilung der Gaben befaßt. Ebenso in Toß. Pe'â IV 16: מעשר עני אין פורעין הימנו מלוה וחוב, ואין משלמין הימנו גמולים. אין פודין בו שבויים ואין עושין ממנו שושבינות. ואין פוסקין הימנו צדקה, אבל משלחין הימנו דבר של גמילות חסדים וצריכין להודיע, ונותנין אותו לחבר עיר במובה, bei dieser Körperschaft hat die Rücksicht auf den Charakter des Armenzehnten keine Geltung, denn dieselbe sorgt in entsprechender Weise für dessen richtige Verwendung. Zweifelhaft ist mir die

mußte die Scheidung durch Erweiterung des levitischen Reinheitsgesetzes, durch Steigerung der dem Amhaareş zugeschriebenen levitischen Unreinheit und durch völliges Mißtrauen gegenüber der Verzehntung des Amhaareş strenge durchgeführt werden. Der Schutz der Priesterhebe vor levitischer Unreinheit war das Hauptziel der umfassenden Gesetzgebung, die erst im Lehrhause in Ušâ nach 136 die Gestalt und den Umfang angenommen hat, die man allgemein in die Zeit Jesu verlegt.

Bedeutung des חבר עיר nur in Toß. Megillâ IV 29: כהן שיש מומין בידיו וברגליו לא ישא את כפיו מפני שהעם מסתכלין בו, אם היה חבר עיר הרי זה מותר, Ein Ahronide, der an Händen und Füßen Fehler hat, soll nicht den Priestersegen erteilen, weil ihn das Volk ansieht; war aber ein ,חבר עיר dann ist es gestattet. Wiewohl auf die angebliche Parallele in jer. Megillâ IV 7b 75 hingewiesen wird: .תניא אם היה דש בעירו מותר, Wenn er in seiner Stadt allgemein bekannt ist, ist es gestattet, wird doch an der Bedeutung: Vereinigung der Stadt, festzuhalten sein. Denn es ist nicht erfindlich, wie חבר עיר dem דש בעירו entsprechen sollte (vgl. b. Megillâ 24b); und dann handelt es sich, wie beim Mußafgebete und Šofarblasen um einen öffentlichen Gottesdienst in Anwesenheit der großen Vereinigung der Stadt, in der jede Störung ausgeschlossen ist.

Bericht des Kuratoriums

Knapp vor Drucklegung dieses Berichtes hat der Tod eines der verdienstvollsten Mitglieder unseres Kuratoriums aus unserer Mitte gerissen. Herr Dr. Emil Byk erlag am 23. Juni d. J. inmitten pflichtgetreuer Ausübung seines Mandates als Mitglied des österreichischen Abgeordnetenhauses einem Herzschlage.

Mit Dr. Byk, welcher unserem Kuratorium seit dem Bestande unserer Lehranstalt als II. Vize-Präsident angehörte, verliert dieselbe einen ihrer pflichteifrigsten Kuratoren und wohlwollendsten Förderer. Dr. Byk befand sich in der Reihe jener Männer, welchen unsere Lehranstalt ihre Entstehung verdankt. Ihm gehört auch ein hervorragendes Verdienst um die Erlangung der staatlichen Subvention wie die Begünstigung der Militärbefreiung für die Hörer unserer Lehranstalt.

Seinem persönlichen Einflusse und der großen Wertschätzung, deren sich der Verblichene in seinem engeren Vaterlande Galizien erfreute, verdankt unsere Lehranstalt zwei größere Stiftungen, ebenso die ihr für alle Zeiten zugesicherte Subvention der löblichen Kultusgemeinde in Lemberg, die den Verblichenen auf Lebensdauer in unser Kuratorium delegiert hatte.

Dr. Byk hat sein Hauptaugenmerk auf die Pflege der polnischen Sprache in unserer Lehranstalt gerichtet und erst in allerletzter Zeit eine sehr beachtenswerte Anregung zur Hebung unseres Budgets gegeben, wozu er seine persönliche Mithilfe in Aussicht stellte.

Noch seien seine außerordentlichen persönlichen Bemühungen bei Veräußerung unseres Grundstückes in Lemberg erwähnt, bei welcher der Verblichene die Interessen unserer Lehranstalt in bester Weise gewahrt hat.

Die Israelitisch-theologische Lehranstalt wird dem Dahingeschiedenen stets ein ehrendes und dankbares Andenken bewahren!

Eine wichtige Veränderung vollzieht sich in dem Lehrkörper unserer Lehranstalt. Herr Professor Dr. Adolf Büchler, der demselben von Beginn an angehörte, scheidet mit Ende dieses Studienjahres von unserer Lehranstalt, um einem Rufe als zukünftiger

Rektor an das Jews College in London zu folgen. Wir haben keinen Versuch unterlassen, Herrn Professor Büchler an unserer Lehranstalt festzuhalten, doch scheiterten unsere Bemühungen an dem festen Willen Professor Büchlers, seine Lehrtätigkeit in einer leitenden Stellung fortzusetzen.

Professor Büchlers Verdienste als Lehrer an unserer Lehranstalt finden ihre volle Würdigung in dem folgenden Berichte unseres Rektorates. Wir erachten es aber ebenfalls für unsere Pflicht, dem scheidenden Lehrer für seine seltene Pflichttreue und seine aufopfernde Hingabe an das ihm anvertraute Amt unseren herzlichsten Dank zum Ausdrucke zu bringen. Es begeleiten ihn unsere besten Wünsche für sein weiteres Wohlergehen in seinen neuen Wirkungskreis.

Über Vorschlag unseres Professoren-Kollegiums haben wir an seine Stelle Herrn Dr. Samuel Krausz, bisher Professor an der israelitischen Landeslehrer-Bildungsanstalt in Budapest, einen Mann von anerkanntem pädagogischen Rufe und großer Gelehrsamkeit, berufen und geben wir der Hoffnung Ausdruck, daß die Wirksamkeit des Herrn Professors Dr. Krausz unserer Lehranstalt zum Segen gereichen wird.

Am 13. März d. J. fand statutengemäß die Neukonstituierung unseres Kuratoriums statt. Es wurden auf die Dauer von drei Jahren wiedergewählt:

Herr Moriz Edler von Kuffner zum Präsidenten;
„ Theodor Ritter von Taussig zum I. Vizepräsidenten;
„ Dr. Emil Byk zum II. Vizepräsidenten;
„ Emil Karpeles zum Kassier;
„ Dr. Adolf Stein zum Kontrollor.

Herr Hofrat Professor Dr. Karl S. Grünhut ist aus unserem Kuratorium ausgetreten.

Im März d. J. sind wir mit unseren Lehr- und Bibliotheksräumen vom dritten Stocke in den ersten Stock des Hauses II. Tempelgasse 3 übersiedelt. Dem verehrlichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde sei für die den modernsten Ansprüchen Rechnung tragenden Adaptierungsarbeiten unser wärmster Dank gesagt.

Das Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn hat uns wie im Vorjahre eine Subvention von 1000 *K* zugesprochen, wofür wir demselben unseren aufrichtigen Dank zum Ausdrucke bringen.

Aus der Osias H. Schorrschen Stiftung haben 18 Hörer Stipendien von je 600 *K* bezogen.

Weiterhin erhielten zwei Hörer die zwei Jonas Freiherr von Königswarterschen Stipendien im Betrage von je 900 *K.*

Ein Hörer aus Mähren erhielt das Josef Ornsteinsche Stipendium im Betrage von 400 *K.*

Sechs Hörern des ersten Jahrganges, welche vom Genusse der Schorrschen Stipendien stiftbriefmäßig ausgeschlossen sind, haben wir aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann und Moriz Freiherr von Königswarterschen Widmungen Unterstützungen gewährt und aus demselben Fonde unserem Rektorate für absolvierte Hörer, die noch keine Anstellung erhielten, den Betrag von 400 *K* zur Verfügung gestellt.

An Subventionen gingen ein: Von der hohen Regierung 10.000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Wien 8000 *K*; vom löblichen Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn 1000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Prag 1300 *K*; von der löblichen Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen 1260 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Lemberg 1000 *K.*

An Jahresbeiträgen erhielten wir vom Herrn Max Ritter von Gutmann und von einem ungenannt sein Wollenden je 500 *K*, wofür wir denselben bestens danken.

Wien, im Juli 1906.

Das Kuratorium.

Das Kuratorium der israelitisch-theologischen Lehranstalt:

Moriz Edler von Kuffner, Präsident.
Theodor Ritter von Taussig, I. Vizepräsident.
Emil Karpeles, Kassier.
Oberrabbiner Dr. Moriz Güdemann.
David Ritter von Gutmann.
K. k. Landesschulrat Dr. Gustav Kohn.
Wilhelm Freiherr von Königswarter.
Landesrabbiner Dr. B. Placzek in Brünn.
Dr. Arnold Rosenbacher in Prag.
Rabbiner Dr. Abraham Adolf Schmiedl.
Dr. Adolf Stein, Kontrollor.
Dr. Alfred Stern, Präsident der isr. Kultusgemeinde in Wien.

Gebarungsausweis für das Verwaltungsjahr 1905.

Einnahmen.

		K	h
Zinsen vom Stammkapital, und zwar:			
fl. 135.000·— Juli-Rente, „ 115.000·— April-Rente		20.460	—
Subventionen:			
Von der hohen k. u. k. Regierung	K 10.000·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde in Wien, und zwar:			
In barem	„ 4.800·—		
Als Äquivalent für die der Lehranstalt zur Verfügung gestellten Räumlichkeiten	„ 3.200·—		
Vom löbl. Kuratorium des mähr.-jüdischen Landesmassafonds in Brünn	„ 1.000·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde Prag	„ 1.300·—		
Von der löbl. Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen	„ 1.260·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde in Lemberg	„ 1.000·—	22.560	—
Jahresbeiträge:			
Max Ritter von Gutmann	„ 500·—		
N. N.	„ 500·—	1.000	—
Aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann- und Moriz Freiherr von Königswarterschen Widmungen		2.630	—
Zinsen vom Legate des sel. Herrn Sal. B. Berger in Lemberg		442	51
Zinsen vom Legate des sel. H kais. Rates H. Klinger		7	65
		47.100	16

Ausgaben.

	K	h
Gehalte	32.024	27
Neuanschaffungen für die Bibliothek	2.067	12
Drucklegung des Jahresberichtes	1089	—
Äquivalent für die Anstaltsräume	3.200	—
Sonstige Spesen	1.637	01
Kontokorrent-Zinsen an die Bodenkreditanstalt	467	81
Unterstützungen an Hörer des I. Jahrganges	2.630	—
Remunerationen	1.085	68
Gebarungsüberschuß	2.899	27
	47.100	16

Geprüft und richtig befunden:

Dr. Adolf Stein m. p.
Kontrollor.

Moriz Edler von Kuffner m. p.
Präsident.

Bericht des Rektors.

Geschichte lernen und aus der Geschichte lernen, ist zweierlei; und daß diese zwei Dinge zuweilen soweit wie Ost und West auseinanderliegen, dafür liefert das moderne Judentum einen traurigen Beweis. Zu keiner Zeit hat man, wie die fast in jedem Lande nach Hunderten zählenden Literaturvereine zeigen, soviel jüdische Geschichte getrieben, wie in der Gegenwart, und zu keiner Zeit hat man, wie der Verfall der jüdischen Schulen wieder zeigt, sowenig aus der jüdischen Geschichte gelernt, wie in unseren Tagen. Wir Modernen bilden uns auf unsere reichen Geschichtskenntnisse nicht wenig ein und lassen uns gar leicht dazu verleiten, unseren Altvorderen historischen Sinn abzusprechen; es ist jedoch sehr fraglich, ob selbst jene anspruchslosen Agadisten, welche dem Bileam und dem Haman das Wort von der in den Schulen wurzelnden Unüberwindlichkeit des jüdischen Volkes in den Mund gelegt, nicht mehr Verständnis für die Geschichte ihres Volkes hatten, als mancher sogenannte Historiker der Neuzeit. Von jeher wurden die Streiter für unsern vieltausendjährigen Kampf von Kindsbeinen auf in der Schule erzogen und ausgebildet; zu allen Zeiten wurden die Waffen, deren wir in diesem Kampfe bedurften, im jüdischen Lehrhause geschmiedet. Wer diese Tatsache aus der Geschichte kennt, kann unmöglich eines niederbeugenden Gefühls sich erwehren, wenn er immer wieder von neuem die Frage aufwerfen hört, wie unsere heranwachsende Jugend kampffähig und kriegstüchtig gemacht, wie dem Abfall gesteuert, wie den Feinden von innen und außen erfolgreich entgegengetreten werden könne. Die Antwort: Durch jüdisches Wissen, durch jüdisches Wesen, durch die gründliche Kenntnis dessen, worin das Wesen des Judentums besteht, ist gewiß eine ebenso richtige wie zutreffende; der Irrtum besteht nur darin, daß man jüdisches Wissen und jüdisches Wesen mittels einiger preisgekrönter Schriften über „das Wesen des Judentums" verbreiten und verpflanzen zu können hofft. Neben den interkonfessionellen Schulen konnte das Judentum mit gut organisierten und vorzüglich geleiteten Religionsschulen allenfalls noch sein Auskommen finden. Die Erfahrung der letzten

Jahrzehnte jedoch lehrt, daß selbst die allerbeste Religionsschule nicht im entferntesten das zu leisten vermag, was die alte jüdische Schule geleistet hat, weil sie viel zu viel ausjäten muß, um noch Beträchtliches pflanzen zu können. Die Liebe zum Judentum werden unsere Kinder nur in den jüdischen Schulen wieder erlangen; ohne diese Liebe ist dem Abfall und dem Zerfall nicht zu steuern. Darum müssen wir mit aller Macht dahin streben und dahin wirken, daß wir überall, wo die interkonfessionelle Volksschule bloß dem Namen nach vorhanden ist, wieder jüdische Elementarschulen, daß wir aber auch einige jüdische Mittelschulen bekommen. Die wenigen sogenannten jüdischen Hochschulen, das steht nun fest, können das Judentum nicht retten; denn es muß immer wieder von neuem gesagt und mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, daß es eine gewaltige Selbsttäuschung sei, von jüdischen Hochschulen zu reden, solange dieselben von keinen jüdischen Mittelschulen getragen werden. Es gibt nur ein einziges Mittel, das Judentum zu verjüngen: die Erziehung unserer Jugend in jüdischen Schulen. Wer für die Zukunft wirken will, darf vor der Gegenwart sein Auge nicht verschließen der hat aber auch die Pflicht zu sagen, was er sieht.

Erfreulicherweise haben sich die inneren Verhältnisse der israelitisch-theologischen Lehranstalt insofern gebessert, als zu Anfang des Schuljahres nach langer Zeit wieder einige Abiturienten mit gründlichem Vorwissen bei uns eingetreten sind. Um so schmerzlicher wird für uns der Verlust, den wir durch die Berufung des Herrn Prof. Dr. Büchler zum Direktor-Stellvertreter an das Jewish College in London erleiden. Die Lehranstalt verliert durch diese Berufung eine Lehrkraft allerersten Ranges. Prof. Büchler, der von Anfang an dem Professorenkollegium angehörte, hat wesentlich mit dazu beigetragen, unsere Anstalt zur Höhe emporzubringen. Seine in den Jahresberichten veröffentlichten Forschungen gehören mit zu ihrem eisernen Bestande, und seine anderweitigen Publikationen gereichten ihr zur Ehre und zum Ruhme. Er stand aber auch stets durch seinen glühenden Lehreifer, durch seine peinliche Gewissenhaftigkeit durch seine hingebungsvolle Pflichttreue, durch seine unerbittliche Strenge gegen sich selbst auf der Höhe seines Lehrberufes und hat durch seine unbeugsame Charakterfestigkeit wie durch seine strengreligiöse Lebensführung unseren Hörern als leuchtendes Vorbild gedient. Wie sollten wir da nicht schweren Herzens ihn von dannen ziehen sehen! Doch seine Jugendliebe gehörte unserer Lehranstalt, und diese begleitet ihn mit dem Gefühl innigen Dankes und mit den herzlichsten Segenswünschen auf den neuen Weg. Anstatt seiner

wurde der durch zahlreiche Publikationen rühmlich bekannte Prof. Dr. Samuel Krauß-Budapest berufen.

Am 2. April d. J. fand die Rabbinerprüfung des Herrn Dr. B. Margulies statt. Anwesend waren vom Rabbinate Herr Oberrabbiner Dr. Güdemann, Herr Rabbiner Dr. Schmiedl, Herr Rabbiner M. Mayersohn, die ersten zwei auch als Vertreter des Kuratoriums, vom Vorstande der Kultusgemeinde die Herren Dr. Markus Spitzer und Dr. Alfred Berger.

Am 11. Juli d. J. fand die Rabbinerprüfung der Herren Dr. V. Aptowitzer und Dr. A. Z. Schwarz, am 12, die des Herrn Dr. Zimmels aus den nichttalmudischen Disziplinen statt. Die Rabbinerprüfung dieser Herren aus den talmudischen Disziplinen, bei welcher für Herrn Dr. A. Z. Schwarz anstatt des Unterzeichneten ein anderer Examinator zu bestellen ist, mußte auf den Anfang des Wintersemesters verschoben werden. Anwesend war an beiden Tagen vom Kuratorium dessen Präsident, Herr Moriz Edler von Kuffner, vom Vorstande der Kultusgemeinde am zweiten Tage Herr Bezirksschulrat Dr. Markus Spitzer.

Am 22. Mai 1905 haben die Herren stud.-phil. Alkalay und stud.-phil. Kupfer ihr Tentamen abgelegt; auch in diesem Jahre wurden zwei Hörer zum Tentamen zugelassen.

Im letzten Jahre wurden noch vor ihrer Rabbinerprüfung Herr Dr. Rosenmann nach Andrichau, Herr Dr. Mehrer nach Freistadt, Österr.-Schlesien, Herr Dr. Sicher nach Nachod, Herr Dr. Proßnitz, bisher Rabbiner in Mähr.-Schönau, nach Eger als Rabbiner berufen. Herr Dr. S. Gutmann, der schon seit einer Reihe von Jahren in Lemberg als Schulmann wirkt, wurde daselbst zum zweiten Rabbiner ernannt.

Die Lehranstalt beklagt den schweren Verlust eines hochverdienten Kurators. Herr Dr. E. Byk, II. Vizepräsident unseres Kuratoriums, der stets unser Interesse zu fördern bemüht war, verschied am 23. Juni; an der Leichenfeier vor der Überführung seiner sterblichen Reste nach Lemberg am 26. Juni beteiligten sich das Kuratorium, das Professorenkollegium und die Hörer unserer Lehranstalt. Der Rektor hielt dem Entschlafenen einen Nachruf.

Am 8. Dezember 1905 verschied der durch seine seltene Menschenfreundlichkeit nicht weniger als durch seine glänzende Kanzelberedtsamkeit weitberühmte Grandrabbin Zadoc Kahn in Paris. Der Lehrkörper kondolierte der Familie auf telegraphischem Wege.

Am 6. November 1905 beging der durch seine gelehrten Arbeiten hochverdiente Rabbiner Dr. Groß in Augsburg seinen 70. Geburtstag;

der Lehrkörper beglückwünschte den bescheidenen Gelehrten in herzlicher Weise.

Am 20. November vollendete Staatsrat Harkávy-Petersburg sein 70. Lebensjahr; wir begrüßten und beglückwünschten ihn zu seinem Jubelfeste.

Am 30. März 1906 feierte die Gelehrtenwelt den 90. Geburtstag Moritz Steinschneiders, des gottbegnadeten Nestors der jüdischen Wissenschaft. Das Professorenkollegium freute sich, dem Jubilar huldigende Grüße und Glückwünsche senden zu können.

Am 27. Juni feierte die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums den 60. Geburtstag ihres Präsidenten, des Herrn Prof. Dr. Martin Philippson; auch wir beglückwünschten den verdienstvollen Gelehrten.

Im abgelaufenen Schuljahre wurden an der israelitisch-theologischen Lehranstalt folgende Vorlesungen gehalten:

1. **Bibel und Exegese.** Die kleinen Propheten (Schluß) Koheleth, ausgewählte Psalmen; kursorische Bibellektüre, Hiob . . . . 3 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*
Pentateuch mit hebräischen Kommentaren Deuter. 32 . . . . 1 St. w.
Prof. Dr. *A. Büchler.*
Der laufende Wochenabschnitt . 1 St. w.
Derselbe.

2. **Talmud, statarisch.** Baba mezia 60—90 . . . . . . 6 St. w.
Der Rektor.
„ **kursorisch.** Sabbath 2—25 . . . . 2 St. w.
Derselbe.

3. **Schulchan Aruch.** Joreh deah § 29—48 . . . . . . 2 St. w.
Derselbe.

4. **Einleitung in Maimuni's Mischneh Thorah** . . . . . 1 St. w.
Derselbe.

5. **Homiletische Übungen** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

6. **Midrasch,** Rabbah zu דברים ואתחנן . . . . 1 St. w.
Lektor *M. Friedmann.*
„ eine Kollektion מדרשים ואגדות von verschiedenen Formen 1 St. w.
Derselbe.

7. **Hebräische Grammatik.** Das verbum verbunden mit Stilübungen . . . . 1 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. M. Müller.*

8. **Jüdische Geschichte,** pragmatisch. Die letzten Prokuratoren Judäa's, Paulus, Untergang des jüdischen Staates . . . . 2 St. w.
Prof. Dr. *A. Büchler.*

9. **Liturgie.** Die תפלה für שלש רגלים und ראש השנה. כל נדרי . 1 St. w.
Derselbe.

10. **Religionsphilosophie,** Maimonides More Nehuchim, III. Teil. 2 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*

In der Vorbildungsschule wurden folgende Gegenstände gelehrt:

1. **Talmud,** בבא בתרא 28a—41a . . . . 6 St. w.
Prof. Dr. *A. Büchler.*
Mischnah, Traktat פסחים . . . . 2 St. w.
Lektor *M. Friedmann.*

2. **Pentateuch mit Raši,** Deuter. 13—22 . . . . 2 St. w.
Prof. Dr. *A. Büchler.*

3. **Der laufende Wochenabschnitt** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

4. **Propheten und Hagiographen,** I Sam. 1—II Sam. 2 . 2 St. w.
Derselbe.

5. **Hebräische Grammatik** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

Nicht obligate Gegenstände.

Deutsche Sprache und Literatur:

1. Deutsche Lautlehre (Phonetik u. Orthoepie) Wintersemester 1. St. w.
Prof. Dr. *L. Singer.*

2. „ Stilübungen Wintersemester . . . . 1 St. w.
Derselbe.

3. Vorträge und Erklärungen deutscher Schriftwerke. Sommer- und Wintersemester . . . . 2 St. w.
Derselbe.

A. Namensverzeichnis der Hörer.

(* = außerordentliche Hörer.)

Alcalay Isak, Dr.	Sophia	Bulgarien
Bertisch Chaim Godel	Stanislau	Galizien
Brandes Zolkie	Tuczna	"
Brawer Abrah. Jakob	Stryj	"
Deutsch Ernst	Pápa	Ungarn
Frankfurter Arnold, Dr.	Szobotist	"
Freund Lewi	Przysietnica	Galizien
Halberstamm Michel	Brody	"
Hirschberger Árpád	Csejte	Ungarn
*Kohn Gustav	Thein	Mähren
Kohn Moses	Brody	Galizien
Kupfer Kalman	Lemberg	"
Kurrein Viktor, Dr.	Linz	Oberösterreich
Levy Moritz, Dr.	Serajevo	Bosnien
Meiselsmann Benzion	Zaleszczyki	Galizien
Menscher Isak	Radautz	Bukowina
Mieses Josef	Przemyśl	Galizien
Pollak Israel	Haissin	Rußland
Rosenstein Berthold	Sassin	Ungarn
Schapira Chaim	Buczacz	Galizien
Schwenger Heinrich	Kejžlitz	Böhmen
Silberstein Süssin	Uhrynkowce	Galizien
Stößler Johann, Dr.	Orěchan	Mähren
Tauber Majer, Dr.	Pleśniany	Galizien
Toch Artur	Nikolsburg	Mähren
Torczyner Harry	Lemberg	Galizien
Tyndel Samson	Kolomea	"
*Wolff Bernhard	Misslitz	Mähren
Wolfshaut Haim	Bacâu	Rumänien
Zifrinovits Avram	Piriatin	Rußland

B. Verzeichnis der gespendeten Bücher.

Allianz, Israelitische, Wien.

Monatsschrift von Grätz 1896—1901, 1903.

Alliance Israélite, Paris.

Ratner: אהבת ציון IV
Buber: ס' האורה
Landsberg: חקרי לב
Berliner: רש"י עה"ת
Ackermann: Juden in Brandenburg.
Bamberger: Rabb. in Würzburg.
Frankl-Grün: Juden in Ung.-Brod.
Gelbhaus: Propheten und Psalmisten.
Nathan: Wörterbuch.

Aptowitzer V., Dr., Wien.

סדר הדורות

Aus dem Nachlasse des Herrn Kantor Moritz Blatt, Wien.

תנ"ך 1610
Herxheimer: תנ"ך
Bibel I—IV, Dessauer.
Dessauer: Schulchan Aruch I. II.
Leroy-Beaulieu: Israel u. d. Nationen.

Blau Lajos, Prof. Dr., Budapest.

Sein: M. Zs. Szemle 1905/6.

Büchler Adolf, Prof. Dr., Wien.

חנוכת התורה
מס' ב"מ
Sein: Schneiden des Haares.
Jacob: Grabreden.
Rákosy: Franczia nyelv.
Siegfried: Book of Job.

Buber S., kais. Rat, Lemberg.

Sein: ס' האורה

Deutsch-israelit. Gemeindebund, Berlin.

Seine: Mitteilungen 65. 66.

Frankl-Grün, Dr., Rabbiner, Kremsier.

Seine: Psalmen.

Aus dem Nachlasse des Herrn Feit Frischauer durch Frau Josefine Stern, Wien.

אבות, פי' על פרקי אבות
אדר חכמים
אהל יעקב עה"ת I—V
אהל יעקב
אוצר אגדות I—II
אוצר הכמה
אור ישראל
אורים ותומים I - II
אזרה רענן
איסור והיתר
אלי' רבא על משניות
אליה רבה ח"י
אלפס I—VI
אמונת היחוד
אמונת ישראל
אמרי נועם
האסיף II
ארבע כוסות
הארוך מש"ך
בא ישועה ונחמה
בחור אליהו אשכנזי
בחינת עולם
בית לחם יהודה
בית ישראל
בני יוסף
ר' בעלי התוספות
בציר אליעזר
בקורת תהיה
ברית אברהם
ברכת ה'
גורל לה'
דברי שלום ואמת
דור דור ודורשיו .III

דלתים ובריח
דרך חיים
הדרת אליהו
הלכות גדולות
הר הכרמל
הר המור
ווי העמודים
זרע שמואל
חות יאיר
חזון למועד
חידושי הל׳ מהר״שא
חידושי הריטב״א
חידושי הלכות, מהדורא בתרא
חידושי הלכות, אליה רבה
חידושי מהר״שא עה״ת
חיי אדם
חכמת אדם
חכמת שלמה
חק יעקב
חתם סופר ח׳ יו״ד
ד׳ טורים
יד אלעזר
ילקוט אליעזר א—ל
יעלת חן שו״ת
יפה לקץ
ישמח ישראל
ס׳ הישר לר׳ תם
כלי יקר

כרתי ופלתי
לישרים תהלה
מאורי אש
מהר״ם שי״ף
מהר״ם
מאמר מרדכי
המגיד XVIII
מגלת שה״ש
מגן אבות
המדריך
מדרש רבות
מדרש תנחומא
מזרחי עה״ת
מחברת עמנואל
מחזורים 3 B.
מחצית השקל
מכתבי עברית
מן היורש דברי אלהים
מנחת יעקב
מסילה לאלהינו
מסלול הלמוד
מראה כהן
המרדכי
המרצחת עולה
משל ומליצה
משנה תורה I—IV.
משניות 8 B.
נפתלי שבע רצון

נתיבות השלום
עבודות הגרשוני
עטרת שלמה
עין יעקב
עיר חומה
עפרות זהב
פנקס פתוח, על נבואת ישעיה
צל״ח על ביצה
צפנת פענח
עקידת יצחק
פירוש התורה לר׳ יעקב
פרי מגדים 3 B.
קדושת ישראל
קינים והגה
ראשית חכמה
שבט מוסר
שו״ת רמ״א
שו״ת שאגת ארי
שם הגדולים החדש
שם עולם
ש״ע א״ח, אה״ע, יו״ד, ח״מ
שני לוחות הברית
י״ב דרשות להר״ן
ש״ס
תרומת הדשן
תנא דבי אליהו
תוס׳ משנזא
תבואות הארץ

Bibel: 15 Teile.
Bistritz: Gedichte.
Breuer: Biblische Geschichte.
Goldberger: Hebräische Sprache.
Handschriften 15.
Hanslick: Konzertsaal.
Hauler: Lat. Übungsbuch.
Heinrich: Grabrede.
Leroy: Israel unter den Nationen.
Mahler: Maimonides.
Neuda: G. D. V.
Roth: Predigten.
Sonnenschein: Predigt.
Stein: Zeitrechnung.
Stern: Geschichte der Kultusgemeinde in Sechshaus.
Thein: Talmud.
Vernes: Histoire Juive.
Weiss: Rede.
Wolf G.: Geschichte.
Wollner: Sabbatreden.

Ginzberg Louis, Prof., New-York.

Sein: Rabb. Student.

Goldfahn, Dr., Rabbiner, Bács-Topolya.

Bibel, 5 Bde.

Gronemann S., Dr., Landrabbiner, Hannover.

Seine: Festpredigten.

Israelit.-ung. Literaturgesellschaft, Budapest.

Ihr: Jahrbuch 1906.
Welles: Raši.

Jaruczewsky, Dr., Rabbiner, Mühringen.

שירי תהלה
Cludius: Perimede.
5 Jahresberichte d. Gymn. Erfurt.

Roos: Probleme d. Geschichte.
Tibull, I. Elegie 1799.

Jellinek M., Prof., Wien.

Bastian: Ethnolog. Forschungen I.
Baylens: Tract. von d. Toleranz.
Cristianesimo: Paganesimo.
Durand: Cours d'éloquence.
Lippert: Geschichte d. Priest. II.
Migne: Encyclop. Theolog. I.
Neuzeit: 1861. 1862. 1868.
Taine: Verstand I.

Kanitz, Bankdirektor, Wien.

2 Teile מחזור

Kaufmann H., Dr., Rabb., Veröcze.

Seine: Vorlesungen.

König Ludwig, Direktor, Budapest.

Katalog der Bibliothek D. Kaufmann.

Kroner Th., Dr., Kirchenrat, Stuttgart.

Sein: Vortrag üb. d. Geschlechtskr.

Kultusgemeinde, Bielitz.

Ihr: Gesch. Rückblick 1865—1905.

Landeslehrerbildungsanstalt, Budapest.

Ihr: Bericht 1904/5.

Landesrabbinerschule, Budapest.

Ihr: Jahresbericht 1904/5.

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin.

Ihr: Jahresbericht 1905.

Löw Immanuel, Oberrabbiner, Szeged.

Seine: Aram. Fischnamen.

Mandl Leopold, Wien.

Seine: Schächtfrage.

Marmorstein A., Dr., Miskolcz.

Sein: Pseudo-Jonathan.

Mieses M., Przemysl.

Sein: הפולנים והיהודים

Müller D. H., Hofrat Prof. Dr., Wien.

ס' האורה
דם תחת דם
נגינות
עקב ענ״ה
פרץ בן משה במ״ל נסקין

Adler El.: Hebr. Manuscr.
Almanach Akad. Wien 1901.
Anz. d. Akad. Wien 1903. 1904.
Archiv f. österr. Gesch. XCIII/II. XCIV/I.
Arnold: Chrestom. arab.
Bacher: Abothkommentare.
— Raschi.
Bagster: Dickens.
Baldus: Koran.
Barnes: Journ. theol. Stud.
Barth: Midr. Elemente.
— Zacharia 8.
Benedikt: Insane jew.
— Urheberrecht.
Berger: Poesie sacrée.
Bickell: Carmina VT.
Brann: Briefwechsel Zunz-Kaufmann.
— Gesch. d. jüd. theolog. Seminars in Breslau.
Brugsch: Steininschrift und Bibelwort.
Bruneau: Orient. Seminary, Baltimore.
Bullaty: Erkenntnistheorie u. Psychologie.
Carus: The monist.
Chenery: Machberoth Ithiel.
Cheyne: Dictionary.
Cornill: Jeremia.
Crüwell: Bibliothekswesen.
Davidson: Exposit. Times, 1903.
Denkschrift d. Akad. Senats.
Denkschriften d. Akad. d. Wiss. 51. 52.
Duckmeyer: Zorn Jehovahs.
Egers: Diwan des Abr. ibn Esra.
Emin: Babel u. Bibel.
Epstein M.: Rechtsgrundges. d. Juden.
Euting: Hebr. Alphabet.
Feilchenfeld: Garib-al-Kurân.
Feuchtwang: Epitaphien.
Flügel: Arab. pers. türk. Handschrift.
Frankfurter: Unrichtige Büchertitel.
Friedländer: Apologetik.

Fontes rerum austriacarum LVIII.
Foote: Ephod.
Goldziher: N. T. Elemente im Islam.
— Leberecht.
Grünert: Arab. Lesestücke II.
Grünfeld: Sklaven b. d. Juden.
Guidi: Estudios d. erud. Orient.
— Domenico Gerosolimit.
Haag: Graph. Sprache.
Halévy: Revue Sémitique, Einzelbogen.
Hartman: Islam. Orient. 1902. 1905.
— Beni-Hilâl.
— Osttürk. HS.
Haupt: Psalm 23.
— Jud. account of creation.
— Bibl. love-ditties.
— רבבים.
— Song of Songs.
Hein, H. Indon. Schwertgriffe.
Heller S.: Seelenleben d. Blinden.
Herman: Idee d. Sühne.
Hettner: Karten Waldseemüllers.
Hilgenfeld: Textkritische Bemerk.
Hirsch: Babel-Bibel.
Höfer: Erdöl.
Hommel: Altorient. Denkmäler, Babel-Bibel.
Houtsma: Encyclop. Musulmane.
Jahresb. d. Seminars Breslau 1901, 1902, 1905.
Jahresb. f. d. Wiss. d. Judent. Berlin 1906.
Jahresb. d. Land. Rabb.-Schule Budapest 1903.
Jakobsthal: Backsteinbauten.
Jastrow: The God Ašur.
Johns Hopkins university Circulars 1903.
International Association of Academies 1904.
Karabaček: Rudolf von Habsburg.
— Papyrusfund.
Katalog, Hölder 1862—1905.
Kaufmann: Bachrach.
— Rede.
Kellner: Toynbee-Halle.
Klausner: Gedichte I—III.
— Messian. Vorstellungen.
König: Syntax d. Zahlwörter.
Koenigsberger: Rede.
Krauß: Zahl d. bibl. Völkerschaften.
Kuhn, Jahresb. morgenl. Studien 1877—80.
Landau: Altertumskunde d. Orients.
— Phönizier.
— Festrede Schillerfeier.
— J., Nachman Krochmal.
Lébédew: Conversion des Georgiens.
Lepsius: Ex oriente.
Lorenz: Ornis Südarabiens.
Löwenthal: Ansprachen.
Löwy: Moabit. Inschrift.
Ludwig: Iyyob.
Mach: Freie kathol. Universität.
Marcus: Barsilai.
— Zwischen zwei Stühlen.
Margolis: Theolog. aspect of Judaism.
Mennel: Zimbahwe.
Model: Konson. Varianten.
Müller D. H.: Deboralied.
— Ezechiel-Zephanja.
— Hammurabi-Kritiken.
— Himjar. Inschriften.
— Jacob Krall.
— Leo Reinisch.
— Semitica I.
— Expidit. Syd-Arab.
Nallino: Kitāb al-Bayān.
— Odierne tend. d. islam.
Nestle: Syr. Gram.
Nöldeke: Semit. Sprachen.
Nützel: Rasuliden.
Oberhummer: Völkerkunde III.
Ochser: Judentum u. Assyriologie.
Oppenheim: Asiat. Völker, SA.
Oppert: Mémoirs divers.
— Annuaire astron.
Österr. Rundschau 20—23.
Peiser: Hettit. Inschriften.
Popper: Neues Staatsrecht.
Praetorius: Kanaan. Alphabet.
Prossnitz: Moses' Vermächtnis.
Pöllman: Gottesmine III/5.
Rhodesia Museum, Bulawayo I.
Rosenthal: Babel-Bibel.
Roediger: Chrestom. Syr.
Ruben: Deborah.

Sachau: Omar.
— Orient. Philologie.
— Mitt. d. Semin. 1905.
Samson: Reise n. Siam.
Scala: Österr. Monatsschrift X—XII.
Schönbach: Rede auf Schiller.
Schroeder: Wesen und Ursprung d. Religion.
Schwally: Paläst. Völkernamen.
Simonsen: Maorosini ü. L. d. Modena.
Sievers: Metrische Studien II.
Sitzungsber. Akad. d. Wiss. 1903/4, 1904, 1904/5.
Spiegelberg: Isr. in Ägypten.
Sprooll: Ibn-Kutaiba.
Steinschneider: Hebr. Handschriften, München.
Stiassny: Pfählung.
Schweinfurth: Goldminenbetrieb.
— Abys. Pflanzennamen.
Sycz: Eigennamen im Koran.
Tkač: Averroes.
Trübner: Wissenschaft u. Buchhandel.
Venetianer: Ezekiels Vision.
Verhandl. des VII. internat. oriental. Kongr. 1886.
Walter: Babel-Bibel.
Wlassak: Prätorische Freilassung.
Weil: Hamsa-Alif.
Weiß S.: Gedichte.
Winckler: Hammurabi.
Winternitz: Indogermanen.
Wiss. Mitteil. aus Bosnien IX.
Wollf: Jüd. Künstler.
Zenner: Chorgesänge in Psalmen.

Nacht Jakob, Dr., Rabbiner, Focsani.

Sein: למוד ההיסטוריה העברית

Ochser Sch., Dr., New-York.

Sein: Mand. Königsbuch.

Perles F., Dr., Rabbiner, Königsberg.

Seine: Bab.-jüd. Glossen.

Rapaport M., Dr., Stry.

Sein: L' esprit du Talmud.
Seine: Theokratie.

Ritter A. L., Oberrabbiner, Rotterdam.

Mitteil. d. freien Vereinigung f. d. Interessen des orth. Judent.

Rosenzweig A., Dr., Rabbiner, Berlin.

Seine: Predigt.

Salvendi A., Dr. Bezirksrabbiner, Dürkheim.

בריח התיכון
Luncz I. IV. ירושלים
לקוטי הלכות
נחמות ישראל
העברי וארץ אבותיו
עת ספוד
שמן הטוב
Adelmann: Erklärungen.
Carlebach: Reden.
Geschäftsbericht d. Hilfsvereines d. deutschen Juden 3—4.
Laskar: Vortrag.
Plato: Babel-Bibel 3.
Schiffer: Grabrede.
Wormser: Biogr. Skizze.
Zwiebel: Perlenschnur.

Seligmann S., Amsterdam.

הגיון לב ידידות
שו"ת לר' שמואל עזרי
Dünner: Zionisme.
Grunwald: Ansiedlung i. Amsterd.
Wagenaar: Godsdienst.

Schreiber E., Schuldirektor, Triest.

Bibbia e Babele.

Schlinger Michael, Wien.

דן מדניאל
מקוה ישראל

Schwarz Adolf, Dr., Rektor, Wien.

Silberbusch: מחזות וספורים

Seminar, Rabbiner-, Berlin.

Sein: Jahresbericht 1904/5.

Seminar, jüd.-theolog., Breslau.

Sein: Jahresbericht 1906.

Stadtbibliothek, Frankfurt a. M.

Ihr: Zugangsverzeichnis 57—60.
Ihr: Bericht 1905.

Strack H., Prof., Berlin.

Seine: Genesis.

Taglicht J., Dr., Rabbiner, Wien.

Seine: Kanzelreden.

Triwaks M., Radin.

Sein: אלף המגן

Venetianer L., Dr., Rabbiner, Budapest.

Sein: Ezekiels Vision.

Vogelstein H., Dr., Rabbiner, Königsberg.

Sein: Militärisches aus der israelit. Königszeit.

Ziffer Josef, Wien.

18 Bde. תנ״ך

C. Verzeichnis der gekauften Bücher.

אבן שתיה שו״ת
אגדת אליהו I. II.
האגודה על נזיקין
אדרת אליהו על הסמ״ג
אדרת אליהו
אהבת ציון וירושלים IV.
אהל מועד, ירונדי
אור נעלם שו״ת
אורי וישעי שו״ת
אזן אהרן
אחיאסף תרסה
אילה שלוחה
איסור והיתר Prag
ר׳ אלפס עם כל הפי׳
האמונות והדעות Berlin
אספקלריא המאירה
אפי משה
ארץ החיים
אשירה לה׳ I. II.
אש דת
אשר לשלמה שו״ת
באר מים חיים 1546
בגדי השרד
בינה לעתים, עת רצון
בית הלל על ש״ע
בית יהודה
בית יעקב
בכורי שלמה שו״ת
בני יונה
בנין שלמה
בן יהוידע
ברוך בן נריהו

בת עין
גדולת מרדכי
גושפנקא דמלכא
גנזי המלך
דברי יעקב שו״ת
דברי ריבות I.
דברי שלום
דבר חכמה
דגל מחנה אפרים שו״ת
דרך חיים Löwenstamm
דרך חקיך
הנהות III. דיננער
הלכתא למש״יחא
הלכות עולם Gitomir
ויקח אברהם
ולבש הכהן
זוהר Sławita
זובח תודה
חיי טוביה
חיי עולם Lerner
חיים טובים, על תהלים
חיים לעולם שו״ת
חלק יעקב
חנוכת הבית לדוד
חידושי הגרשוני
טור יו״ד 3 Ex.
טלית קטן
יד יוסף ויד שאול
יוסיף דוד
יו״ד 3 Ex.
יין הרקח
ילקוט על תנ״ך 2 Ex.

ימצא חיים
יסוד מערבי
יפה שעה
יפה תלמוד
יקובל האמת Livorno
ירושלים Luncz VII
כה תברכו
כוכבי יצחק 1/I.
כל בו Fürth
כלילת יופי Rödelheim
כסא אליהו
כפר לחיים
לוח ארז
לוח א״י תרסז Luncz
לקט יושר Freimann
לקוטי אברהם
מאסף Jerusalem VII
מאיר בת עין
מגלת אסתר Calcutta
מגילת תענית Großberg
ס׳ מדע על רבית
מורה נבוכים ed. Stern
מחצית השקל Fürstenthal
מטעם המלך
מ״י החסר
מי מנוחות
מים קדושים
מירא דכייא
מלאכי קדש
מנורת המאור 1595
מנחה חדשה
מנחת כהן

מסכנות יעקב
מעבר יבק, פיורדא
מעיל קדש ובגדי ישע
מעשה הצדיקים Jerus.
מצות גדול סמ"ג 1905
מקור ברוך שו"ת
מראה כהן
מרפא לנפש
משנה כסף Last
משניות Amsterd.
משפט כתוב
משפטים ישרים שו"ת
נאם דוד
נופת צופים על בראשית
נחלת צבי על אבות
נחלת ראובן
נחמות ציון
נטעי שעשועים
נעימה קדושה
ספרי חיים
עבודת בורא, תפלות
עטרת שלמה 1599
עמודי שלמה על הסמ"ג
עצמות יוסף
עץ חיים, חומש
עשיר ורש
עת רצון, נעילה
פרי הארץ שו"ת

פרת יוסף
פתח אליהו
פתח השער
פתחו שערים
צוואה מחיים
ציון וירושלים
ציון לנפש חיה
קב חן
קהלת, עם שרח הערבי
קול יעקב, שירים
קונט' ענונות
קרית ספר Asmir
קרנות צדיק
ראה מעשה
רב דגן
רב פעלים
רועי ישראל שו"ת
רמון נדיש
רפואה וחיים
רפואות העם
רש"י, עה"ת Berliner
שו"ת ר' יהודה מינץ
שו"ת ר' יצחק ב"ר שמואל הלוי
שו"ת פני יצחק ח"ב
שארית יעקב
שדה הארץ
שדה יהושע שו"ת
שואל ומשיב שו"ת I.—III.

שומר אמונים
ד' ש"ע Venedig 4°
שמלה שניה
שמן ששון
שמש ומגן
שער נפתלי
שערי אורה Riva
שערי דעה
שערי ציון
שערי תפלה
ס' השערים 1599
תהלות יעקב
תולדות יעקב
תולדות ר' מנחם עזריה מפאנו
תומר דבורה
תורה: ליב דוקעס
תורה Salamon
תַּנַךְ Fürstenthal
תַּנַךְ Herxheimer
נַךְ Hutter 1588
נַךְ עם י"ב פי' 5 Ex.
תורת יחזקאל
תיבת משה
תיקון הכללי
התירוש I.
תלמוד ב"מ 6 Exp.
תלמיד ירושלמי Krotoschin
תרומת הכרי

Anonymus: Lett. apolog.
Anonymus: Ghetto nello stato.
Baentsch: Monotheismus.
Bamberger: Rabb. in Würzburg.
Basnage: Histoire d. Juifs.
Bianconi: Litterae Hebr.
Biblia sacra Vulgata I. II.
Bochartus: Geographia.
Boissi: Dissertationes.
Bondy: Juden in Böhmen.
Brederek: Konkordanz z. Targum.
Brody: Neuhebr. Dichterschule.
Buxtorf: Tract. d. Punct.
Buxtorf: De sponsalibus.
Capriles: הלכות דעות
Carboni: Piaghe dell' Hebr.
Caliman: Catechism.
Consolo: Job.
Dalman: Grammat. Aram.
Duhm: Habakuk.
Duval: Grammaire Syr.
Dujardin: Source du fleuve Chret.
Eckstein: Kampf d. Juden.
Erbt: Hebräer.
Eusebius, IV.
Feuchtwang: Kanzelreden III.
Fleuri: Juifs anciens.
Friedländer: Religiöse Bewegungen.
Frizzi: Opusculi.
Gesenius: Wörterbuch XIV. Aufl.
Goethe: Faust II. 5 Ex.
Graetz: Volkst. Gesch. I.
Greßmann: Eschatologie.
Grünfeld: Juden in Bingen.
Gruppe: Griech. Mythologie.
Gutzkow: Uriel Acosta.
Harnack: Apocrypha IV.
Husserl: Stadttempel Wien.
Jaspis: Koran und Bibel.
Jastrow: Relig. Babyloniens 9.
Jellin: Maimonides.
Kistner: Kalender.

Krauß: Kulkes Schriften I.
Krüger: Philo und Josephus.
Lampl-Pölzl: Deutsch. Lesebuch 4 Ex.
Landau: Phönizier im Völkerleben.
Lattes: Notizie e documenti.
Lazarus' Lebenserinnerungen.
Lidzbarski: Ephemeris II/2.
Luzzatto: Grammatica.
Luzzatto: Autobiografia.
Margel: Deutsch-hebr. Wörterbuch.
Margoliouth: Catalogue II.
Marti: Religion d. A. T.
Menasseh b. Israel: Conciliator.
Meyer, E.: A. T. Untersuchungen.
Mocchetti: Considerazioni.
Mommert: Ritualmord.
Montefiore: Liberales Judentum.
Mosaikkarte von Madeba.
Müller D. H.: Die Propheten I. II.
Munk: Mélanges II.
Münch: Geist des Lehramts.
Mussi: Lingua ebraica.
Niebuhr: Forschung und Darstellung.
Niese: Urkunde aus d. Makkabäerzeit.
Niese: Grundriß d. röm. Geschichte.
Neumark: Lexik. Unters.
Nußbaum: Polnaer Ritualmord.
Orientalistenkongreß: Atti IV.
Ost und West, 1902.
Ottavio: Grammatica hebr.
Pal. Explor. Fund. Quart. St. 1902.
Pauly: R. E. V.
Pinner: Kompendium.
Pölmann: Griech. Geschichte.
Rahmer: Homil. Zeitschrift 1878/79.
Reggio: Grammatica.
Regis: Moses legislator.
Reich: Beth-El I. II.
Reinach: Jewish Coins.
Rossi: Supplem. ad var. lect.
Rossi: Introduzione alla s. Scrit.
Rossi: Disquisitio.
Rothschild: Gemeind. Worms.
Rothstein: Sirachbuch.
Sacchi: Lezione degli Hebr.
Sellin: Ephod.
Sonneschein: Homilet. Monatsschrift 1868.
Speck: Handelsgeschichte III.
Steinschneider: Geschichtsliteratur.
Steinthal: Juden und Judentum.
Strata: Riti e costumi.
Tänzer: Juden in Tirol.
Tasso: Messia.
Theodorus: Jus Judaeor.
Thesaurus linguae lat. I/IX, II/IX.
Tirschtigel: Glauben u. Wissen.
Viterbi: Sermoni.
Wayen: Varia sacra.
Weber: Dämonenbeschwörung.
Wellhausen: Evangelien.
Winckler: Altorient. Forschung II.
Winckler: Euphratländer.
Zeitlin: Biblioth. Hebraica.
Zeitschrift d. D. P. V. VI bis XIV
Zimmern: Babyl. Hymnen.

Die israelitisch-theologische Lehranstalt spricht ihren wärmsten Dank aus für die Beweise herzlichen Wohlwollens und freundlicher Teilnahme, die ihr von verschiedenen Seiten entgegengebracht wurden.

Aus der Osias Schorrschen Stiftung erhielten 18 Hörer ein Stipendium von je 600 *K*.

Aus der Baron Jonas von Königswarter-Stiftung erhielten zwei Hörer ein Stipendium von je 900 *K*.

Aus der Dr. Goldenthal-Stiftung erhielt ein Hörer ein Stipendium von 100 *K*.

Die israelitische Gemeinderepräsentanz in Prag verlieh zwei Hörern ein Israel Simon Frankl-Stipendium von je 300 *K* und einem Hörer ein Koppelmann und Esther Frankelsches Stipendium von je 163 *K*.

Aus der Frau Fanny Jeitteles-Stiftung erhielten zwei Hörer ein Stipendium von je 188 *K*.

Das Schuljahr 1906/1907 nimmt Montag den 15. Oktober seinen Anfang; die Aufnahme-Prüfungen, zu welchen nur die früher schriftlich Angemeldeten zugelassen werden können, finden Montag den 15. und Dienstag den 16. Oktober statt. Die Vorlesungen beginnen Mittwoch den 17. Oktober.

Der Rektor:

Prof. Dr. A. Schwarz.

XIV. JAHRESBERICHT

DER

ISRAELITISCH-THEOLOGISCHEN

LEHRANSTALT

IN WIEN

FÜR DAS SCHULJAHR 1906/1907.

Voran geht:

KOMPOSITION UND STROPHENBAU

ALTE UND NEUE BEITRÄGE

VON

HOFRAT PROF. DR. D. H. MÜLLER.

WIEN 1907.

VERLAG DER ISRAEL.-THEOL. LEHRANSTALT.

II. Tempelgasse 3.

Inhaltsübersicht.

Anhang.

Corrigenda.

Man bittet die Druckfehler, die leider zahlreicher sind als es dem Autor lieb ist, vor der Lektüre des Buches zu verbessern.

Seite

1. Note 3, Z. 2 v. u. lies: jedem
2. Z. 5 v. u. rechts lies: ושברתי
2. Z. 6 v. u. rechts lies: בן
20. hebr. l. Z. lies: הגרן
22. Z. 5 v. o. rechts lies: ישראל
24. Z. 6 v. o. lies: ממני
25. Z. 3 v. u. lies: Sturm.
28. hebr. l. Z. lies: רענן
30. Z. 6 v. o. streiche: sehr wohl
34. l. Z. lies: יקדשו
36. Mitte lies: V. 1—13
37. hebr. Z. 3 v. o. rechts lies: הלבנון
40. Z. 7 v. u. lies: עמון
43. Z. 3 v. o. lies: Nesseln
44. hebr. Z. 2 v o. links lies: והאבדתיך
45. Z. 10 v. o. lies: sonst (für fast)
45. Z. 5 v. u. lies: חרפתך
47. Z. 2 v. o. links lies: כשרים
48. l. Z. Text lies: בקש
49. Z. 12 v. o. lies: Fürbitte
49. l. Z. ergänze: dachtest (vor niemand)
56. Z. 3 v. o. lies: תשימו
56. Z. 14 v. o. lies: מעון
57. Mitte lies: ואתן
57. Z. 8 v. u. lies: ובעושקי und שכיר
58. Z. 5 v. u. lies: könnten
59. Z. 15 links lies: תרעו
60. Z. 1 links lies: מלכיהם
63. Z. 3 v. u. Text lies: שומר
64. Z. 6 v. u. lies: הוא
65. l. Z. lies: ארץ
67. Z. 4 v. o. lies: גפנם
70. Z. 16 links lies: נקי
75. Z. 4 v. u. Text lies: zum Teil
76. Mitte rechts lies: מליך
76. Note 1 lies: מבינתך
84. Z. 18 v. u. lies: würfelt
93. Z. 2 v. o. lies: Lehre
94. Mitte lies: Bêthel
95. Z. 12 v. o. lies: whole und faults
97. Z. 16 lies: meiner
98. Mitte lies: 6—13
102. Z. 38 lies: Herrin
102. Z. 39 lies: I-ḫarsagila
110. Z. 7 v. o. lies: Literaturen
110. Z. 6 der Note 1 lies: poetical
110. Z. 8 der Note 1 lies: there fell
110. Note 2 ergänze: und S. 89 ff.
114. l. Z. des Textes lies: nur (für ein)
117. Z. 8 v. u. Text lies: er es
126. Z. 5 v. o. lies: geradezu
128. Note lies: Romanos
133. Text, vorletzte Zeile lies: מעשיו
133. Note, Z. 15 v. u. lies: במשלם
134. Z. 9 v. o. lies: דבריו
136. Z. 3 v. o. lies: נש
136. Z. 10 v. o. lies: בזבותיה
136. Z. 12 v. o. lies: ותנה
136. Z. 3 v. u. (Text) lies: קרטיגינא
137. Z. 14 v. u. (Text) lies: האלה
137. Z. 4 v. u. (Note) lies: האגדה
138. l. Z. des zweiten Absatzes lies: מאוד
138. Z. 4 v. u. (Text) lies: כתיבת
139. 1. Z. des zweiten Absatzes lies: כרמולי
139. Z. 6 v. u. lies: בכ"י
140. Z. 14 v. o. lies: הניהו
140. Z. 16 v. o. lies: הניחו
140. Z. 18 v. o. lies: כה
141. 1. Z. des vierten Absatzes lies: הניח
141. Z. 9 v. u. (Text) lies: גבורת

Amos, Kap. 1—2

nach meiner Strophentheorie und Chorhypothese.[1]

Die beiden ersten Kapitel dieser Prophetenschrift enthalten neben der Introduktion auch die erste Rede Amos' gegen Israel. Die Introduktion, Kap. 1—2, 6, ist bereits in meinem früher erschienenen Werke,[2] strophisch gegliedert, mitgeteilt und übersetzt worden. Da jedoch das Verständnis der eigentlichen Strafrede von dem Verständnisse der Einleitung abhängt, stehe ich um so weniger an die Einleitung nochmals abzudrucken, als ich derselben hier die Chorform gebe, was in dem erwähnten Buche aus einem bestimmten Grunde nicht geschehen konnte, und auch sonst noch manche neue erklärende Bemerkung daran zu knüpfen gedenke. Völlig neu dagegen sind die strophische Gliederung und die Erklärung der Strafrede selbst (Kap. 2, 7—16), in der ich eine eigentümlich und kunstreich gebaute Strophe erschließe und nachweise.

Um auch von denjenigen verstanden zu werden, welche mein Buch nicht in Händen haben, muß ich hier in aller Kürze meine Theorie andeuten und die Terminologie der von mir gefundenen Kunstformen erklären. Ich nehme an, daß die Propheten in Strophen gedichtet haben, die aus bestimmten Kennzeichen und Kunstformen erschlossen worden sind.[3] Die Strophen stehen, wie sich bei genauer Prüfung erweisen ließ, zueinander in einer gewissen Beziehung, und die formalen Ausdrücke dieser Beziehungen bilden die Kennzeichen

---

[1] Vgl. Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneiders (1896) S. 76 ff.

[2] Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in der griechischen Tragödie. I. Band: Prolegomena und Epilegomena, II. Band: Hebräische und arabische Texte (Wien, Alfred Hölder, ausgegeben am 15. Oktober 1895).

[3] Womit aber keineswegs behauptet wird, daß sie nur in Strophen gedichtet haben. Die strophische Gliederung muß in jeden einzelnen Falle erst nachgewiesen werden.

der strophischen Einheiten. Die Beziehung zwischen zwei Strophen wird Responsion genannt, wenn im Bau der beiden Strophen bestimmte Teile an gleicher Stelle einander entsprechen. Entsprechen sie aber einander an entgegensetzter Stelle, so daß das Ende der einen mit dem Anfang der anderen korrespondiert, wird dies durch die Kunstform Concatenatio (Verkettung) bezeichnet. Eine dritte Kunstform ist die Einschließung (Inclusio), die darin besteht, daß der Anfang einer Strophe oder Strophengruppe auf das Ende derselben Strophe oder Strophengruppe respondiert. Zu erwähnen ist noch, daß in dem genannten Werke auf Grund eines Vergleiches der prophetischen Strophe mit den Chören der griechischen Tragödie die Hypothese aufgestellt und begründet worden ist, daß die älteste Form der Prophetie als Chor zu denken sei. Nach diesen einleitenden Bemerkungen gebe ich den strophisch gegliederten Text und die Übersetzung und lasse die Erklärung dann folgen:

1 דברי עמוס אשר היה בנקדים מתקוע אשר חזה על ישראל בימי עזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל שנתים לפני הרעש

2 ויאמר
יהוה מציון ישאג
ומירושלם יתן קולו
ואבלו נאות הרעים
ויבש ראש הכרמל :

3 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי דמשק
ועל ארבעה לא אשיבני
על דושם בחרצות הברזל
את הגלעד

4 ושלחתי אש בבית הזאל
ואכלה ארמנות בן הדד

5 ושברתי בריח דמשק
והכרתי יושב מבקעת און
ותומך שבט מבית עדן
וגלו עם ארם קירה
אמר יהוה

6 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי עזה
ועל ארבעה לא אשיבנו
על הגלותם גלות שלמה
להסגיר לאדום

7 ושלחתי אש בחומת עזה
ואכלה ארמנתיה

8 והכרתי יושב מאשדוד
ותומך שבט מאשקלון
והשיבותי ידי על עקרון
ואבדו שארית פלשתים
אמר אדני יהוה

9 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי צר
ועל ארבעה לא אשיבנו
על הסגירם גלות שלמה לאדום
ולא זכרו ברית אחים

10 ושלחתי אש בחומת צר
ואכלה ארמנותיה

11 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי אדום
ועל ארבעה לא אשיבנו
על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו
ויטרף לעד אפו ועברתו שמרה נצח

12 ושלחתי אש בתימן
ואכלה ארמנות בצרה |

---

13 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי בני עמון
ועל ארבעה לא אשיבנו
על בקעם הרות הגלעד
למען הרחיב את גבולם

14 והצתי אש בחומת רבה
ואכלה ארמנותיה

15 בתרועה ביום מלחמה
בסער ביום סופה
והלך מלכם בגולה
הוא ושריו יחדו
אמר יהוה

1 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי מואב
ועל ארבעה לא אשיבנו
על שרפו עצמות מלך אדום
לשיד

2 ושלחתי אש במואב
ואכלה ארמנות הקריות

3 ומת בשאון מואב
בתרועה בקול שופר
והכרתי שופט מקרבה
וכל שריה אהרג עמו
אמר יהוה |

---

4 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי יהודה
ועל ארבעה לא אשיבנו
על מאסם את תורת יהוה וחקיו לא שמרו
ויתעום כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם

5 ושלחתי אש ביהודה
ואכלה ארמנות ירושלם

---

6 כה אמר יהוה
על שלשה פשעי ישראל
ועל ארבעה לא אשיבנו
על מכרם בכסף צדיק
ואביון בעבור נעלים

7 השאפים על עפר ארץ בראש דלים
ודרך ענוים יטו
ואיש ואביו ילכו אל הנערה
למען חלל את שם קדשי
8 ועל בגדים חבלים יטו אצל כל מזבח
ויין ענושים ישתו בית אלהיהם

9 ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם
אשר כגבה ארזים גבהו וחסן הוא כאלונים
ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת
10 ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים
ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה
לרשת את ארץ האמרי

11 ואקים מבניכם לנביאים
ומבחוריכם לנזרים
האף אין זאת בני ישראל
נאם יהוה
12 ותשקו את הנזרים יין
ועל הנביאים צויתם לאמר לא תנבאו

---

13 הנה אנכי מעיק תחתיכם
כאשר תעיק העגלה
המלאה לה עמיר
14 ואבד מנוס מקל
וחזק לא יאמץ כחו
וגבור לא ימלט נפשו

15 ותפש הקשת לא יעמד
וקל ברגליו לא ימלט
ורכב הסוס לא ימלט נפשו׃
16 ואמיץ לבו בגבורים
ערום ינוס ביום ההוא
נאם יהוה.

Parodos.

2 Und er sprach:
JHWH schreit von Zion her
Und aus Jerusalem läßt er seine Stimme schallen,
Und es trauern die Triften der Hirten,
Und es verdorrt das Haupt des Karmels.

1. Strophe.

3 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Damaskus
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie gedroschen mit eisernen Walzen
Das Gilead.

4 Und so sende ich Feuer in Ḥazaels Haus,
Und es verzehrt die Paläste Ben-Hadads.

Und ich breche Damaskus' Riegel
5 Und tilge die Bewohner aus Bikeʿat Awen
Und den Scepterhalter aus Bêt-Eden,
Und wandern wird Aram's Volk nach Kîr,
Spricht JHWH. |

1. Gegenstrophe.

6 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Ghazza's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie weggeführt eine volle Razia,
Sie auszuliefern an Edom.

7 Und so sende ich Feuer in Ghazza's Mauern
Und es verzehrt darin die Paläste.

8 Und ich tilge die Bewohner aus Aschdôd
Und den Scepterhalter aus Askalôn
Und wende meine Hand gegen Ekrôn,
Und umkommen wird der Rest der Philister
Spricht der Herr JHWH.

2. Strophe.

9 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Tyrus
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück,
Weil sie ausgeliefert eine volle Razia
Und nicht gedacht haben des Bruderbundes.

10 Und so sende ich Feuer in Tyrus' Mauern
Und es verzehrt darin die Paläste. |

2. Gegenstrophe.

11 Also sprach JHWH:
Wegen drei Verbrechen Edom's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück; [unterdrückt
Weil er verfolgt mit dem Schwerte seinen Bruder und seine Liebe
Und seinen Zorn bewahrt und seinen Grimm nachträgt ewiglich.

12 Und ich sende Feuer nach Têmân
Und es verzehrt die Paläste Boṣra's. |

3. Strophe.

13 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen der Söhne Ammon's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil sie aufgeschlitzt die Schwangeren Gilead's,
Um ihr Gebiet zu erweitern.

14 Und ich zünde Feuer an in Rabbah's Mauern
Und es verzehrt darin die Paläste.

Unter Lärm am Tage der Schlacht,
Im Sturm am Tage des Unwetters.
15 Und es wandert ihr König in Gefangenschaft,
Er mit seinen Fürsten zusammen,
Spricht JHWH. |

3. Gegenstrophe.

1 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Môab's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück;
Weil er verbrannt des Edomitenkönigs Gebeine
— Zu Kalk.

2 Und so sende ich Feuer in Môab
Und es verzehrt die Paläste Kerijôt's.

Und es stirbt im Getümmel Môab
Unter Lärm, unter Posaunenschall.
3 Und ich tilge den Richter aus seiner Mitte
Und all seine Fürsten töte ich mit ihm,
Spricht JHWH. |

Epodos.

4 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Juda's
Und wegen vier nehme ich es nicht zurück; [gehorcht,
Weil sie mißachtet die Weisung Jahweh's und seinen Satzungen nicht
Und sie irreführten ihre Lügen(götzen), denen ihre Väter nachgingen.

5\. Und so sende ich Feuer in Juda
Und es verzehrt die Paläste Jerusalems.

---

6 Also spricht JHWH:
Wegen drei Verbrechen Israels
Und wegen vier nehm' ich es nicht zurück;
Weil sie der Geldschuld wegen den Rechtschaffnen verkauften
Und den Dürftigen eines Paar Schuhe halber.

7 Die lechzen nach Erdenstaub auf der Armen Haupt
Und den Weg der Dürftigen beugen sie.
Und der Mann und sein Vater gehen zu einer Dirne,
Um zu entweihen meinen heiligen Namen.
8 Und auf verpfändeten Gewändern strecken (beugen) sie sich neben [jedem Altare
Und Wein der Gestraften trinken sie in ihrer Götter Hause.

9 Und ich hatte den Emori vertilgt vor ihnen [euch],
Der hoch war wie Zedern und stark wie Eichen,
Und ich tilgte seine Frucht oben und seine Wurzel unten.
10 Und ich hatte euch herausgeführt aus dem Lande Ägypten
Und führte euch in der Wüste herum vierzig Jahre,
Damit ihr in Besitz nehmet das Land des Emori.

11 Und ich ließ erstehen aus euren Söhnen Propheten
Und aus euren Jünglingen Naziräer;
Ist es etwa nicht so, Kinder Israels?
Ist JHWH's Spruch.
12 Ihr aber gabet den Naziräern Wein zu trinken.
Und den Propheten befahlet ihr also: prophezeiet nicht!

13 Sieh, ich bringe euch zum Stocken an eurer Stelle
Wie es stockt der Wagen,[1]
Der vollgefüllt ist mit Garben.
14 Und es schwindet die Flucht dem Schnellen
Und der Starke wird seine Kraft nicht stählen (entfalten)
Und der Held wird sein Leben nicht retten.

15 Selbst der Bogenschütze wird nicht standhalten,
Und der Schnellfüßige sich nicht retten,
Und der Reiter zu Pferde sein Leben nicht retten.
16 Und der mutigen Herzens unter den Helden —
Nackt wird er fliehen an jenem Tage,
Ist JHWH's Spruch.

---

[1] Ich lese, nach dem Vorgange Anderer, תעיק für מעיק und vergleiche arab. *ʿâq* „stocken

Dieses hier mitgeteilte, strophisch gegliederte Stück zerfällt in zwei Teile, von denen der erste das Präludium zur Rede gegen das Nordreich enthält, wogegen der zweite Teil (Kap. 2, 7—16) die Rede selbst bietet. Amos, der von Juda nach dem Norden gezogen und im Tempel zu Bêtel seine prophetische Tätigkeit mit großem Mute entfaltete, fiel nicht einfach mit der Tür ins Haus, weil er da sich der Gefahr ausgesetzt hätte, daß ihm die Tür vor der Nase zugeschlagen würde. Er sprach zuerst in einem Rundblick über all die Völker, welche das Nordreich und Juda bedrängten, und verkündete ihnen das göttliche Strafgericht, und dies hörten die Leute so gern. Er trat auch nicht allein auf, sondern (wie ich vermute) mit einer Jüngerschar, welche den Chor bildete. Ob er diesen aus Juda mitgebracht, oder sich die Hülfe des Chores im königlichen Tempel ausgebeten habe, können wir nicht entscheiden. Der Inhalt des Chores selbst war unverfänglich, und der hohe Priester hatte keinen Grund, die Aufführung desselben zu verbieten. Als Chorführer begann der Prophet mit der kurzen einleitenden Strophe (V. 2). Darauf folgt der Wechselgesang des Chores:

1. Strophe und Gegenstrophe über Damascus und Ghazza (V. 3—8);
2. Strophe und Gegenstrophe über Tyrus und Edom (V. 9—12);
3. Strophe und Gegenstrophe über Ammon und Môab (Kap. 1, 13—2, 3).

Zum Schluß nimmt der Chorführer wieder das Wort und greift auf Juda und Jerusalem zurück. Die in eine wiederkehrende Formel gefaßten Verkündigungen zerfallen der Form und dem Inhalte nach in drei Gruppen und eine Schlußstrophe. So ähnlich die Verkündigungen scheinen, so unterscheiden und individualisieren sie sich untereinander. Das erste Strophenpaar zeigt seine Zusammengehörigkeit schon äußerlich durch die starke Korrespondenz der letzten fünf Zeilen, die im zweiten Paare fehlen und im dritten wieder abweichend gestaltet sind. Aber auch sachlich hängen die Prophezeiungen über Aramäer und Philister zusammen, weil sie die gefährlichsten Feinde Israels waren und gewiß in Übereinstimmung miteinander Angriffe auf und Plünderungen in Israel unternommen haben. So nennt ja Amos 9, 7 auch Aramäer neben Philistern und Jes. 9, 11 sagt: „Aram von Osten und Philister von Westen — verzehrten Israel mit ganzem Maule."

Ein minder gefährliches, aber immerhin schadenfrohes Paar bildeten Tyrus und Edom im Norden und Süden, die beide, wie die Aasgeier den Kriegsscharen, den Feinden Israels folgten, um

dabei ein gutes Geschäft im Menschenhandel zu machen. Die Responsion in den letzten Zeilen der ersten Strophe kennzeichnet das Strophenpaar als zusammengehörig.

Das dritte Strophenpaar ist den Brudervölkern Ammon und Môab gewidmet und Sach- und Wortresponsion verbindet wieder die je letzten fünf Zeilen dieser Strophen.

Die eigentliche Strafrede gegen das Nordreich gliedert sich gedanklich in drei Teile: eine kurze Einleitung (V. 6), welche den Zusammenhang mit dem Präludium herstellt, den eigentlichen Kern der Rede (V. 7—12) und den Schluß, worin die Strafe verkündet wird (V. 13—16).

Der Hauptvorwurf, der ihnen gemacht wird, die Unterdrückung und Ausbeutung der Armen, wird schon in der kurzen Einleitung angedeutet: „weil sie der Geldschuld wegen den Rechtschaffnen verkaufen etc.", d. h. sie sind als Gläubiger hartherzig und rücksichtslos. Der mittlere Teil der Rede nimmt diesen Vorwurf auf, was schon äußerlich durch eine Concatenatio (אביון und דלים) kenntlich gemacht wird, und zerfällt bei sinngemäßer Abteilung in drei Strophen.

Die erste Strophe (V. 7—8) schildert ihre Gier nach dem letzten Erdstäubchen der Armen, das sie gern auch rauben möchten, um es in unzüchtigen Gelagen zu verprassen. Sie beginnt mit dem „Lechzen nach dem Erdstaube" und schließt in der letzten Zeile mit dem „Trinken des Weines für Bußegelder". Aber nicht nur die erste und letzte Zeile der Strophe korrespondieren miteinander antithetisch, sondern auch die zweite und vorletzte. „Den Weg der Armen beugen sie", d. h. sie suchen dieselben von jeder öffentlichen, einträglichen Stellung fernzuhalten und lenken sie immer von ihrem berechtigten Streben ab; sie selbst aber erwerben Reichtümer und „strecken (beugen) sich auf verpfändeten Teppichen bei jedem Altare". Der Prophet wählte hier mit Absicht das Wort „beugen" (יטו), das in diesem Zusammenhange etwas ungewöhnlich und in der Tat von den Kommentaren beanstandet worden ist, um neben der gedanklichen auch eine Wortresponsion zu erzielen, die schon durch den sinnfälligen Gleichklang wirkt. Die beiden mittleren Zeilen dieser Strophe gehören nach Sinn und Inhalt zusammen, so daß sich hier ein ganz eigenartiges strophisches Gebilde zeigt, indem darin die Symmetrie dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß die Responsion und Inclusio miteinander eigentümlich verflochten werden und drei Zeilen aufeinander respondieren. Mit anderen Worten ausgedrückt: Zeile 1 korrespondiert mit Z. 6, Z. 2 mit 5, Z. 3 mit 4.

In der zweiten wird den Israeliten vorgehalten, daß sie gegen den Willen und die Absicht Gottes handeln, der ein altes, mächtiges und gewaltiges Volk, die Emoriter, vertilgt und Israel erst aus der Sklaverei erlöst und zu einem Volk gemacht, damit es das Land der Emoriter in Besitz nehme. Dies geschah deshalb, weil das Land die Gewalttätigkeit und die Unsittlichkeit nicht ertragen konnte und die Einwohnerschaft „ausspie"; nun aber ist der Zweck verfehlt, da die Israeliten dieselben Gräueltaten üben. Die Zeilenabteilung in diesem Absatze ist nach Gedanken und Rhythmik unzweifelhaft richtig und eine sorgfältige Analyse zeigt, daß diese Strophe den gleichen Bau hat, wie die vorhergehende. Die Inclusio ist deutlich und durch Wortresponsion sichtbar gemacht, aber mehr als durch äußerliche Kunstform schafft sich hier die gedankliche Antithese die strophische Symmetrie:

Z. 1 u. 6: Das alte Emoritervolk wird vernichtet und dessen Land von einer Horde besetzt.

Z. 2 u. 5: Das eine war hoch und mächtig, das andere mußte erst in der Wüste erstarken.[1]

Z. 3 u. 4: Das eine wird an Wipfel und Wurzel zerstört, das andere aus der Sklaverei zum Volktum erhoben (neu gepflanzt).

In der dritten Strophe wird gesagt: Ich habe euch Warner und Mahner durch das Wort geschickt (Propheten) und durch die Tat (Naziräer), ihr aber verhindert, daß auf euch durch ein gutes Beispiel gewirkt werde, und die Propheten lasset ihr nicht zu Worte kommen. Auch diese Strophe zeigt gleichen Bau, wie die beiden vorangehenden:

Z. 1 korrespondiert mit Z. 6 durch deutliche Wortresponsion (Propheten).

Z. 2 korrespondiert mit Z. 5 in gleicher Weise (Naziräer).

---

[1] Für das Verständnis dieser Verse ist eine Reihe von Parallelstellen, die auf die Emoriter Bezug haben, von Wert, so besonders Richter 6, 8, wo die vierte und Deuter. 29, 4, wo die fünfte Zeile unserer Strophe wörtlich vorkommen, ferner Deuter. 2, 31—3, 12, wo die Mächtigkeit der Emoriter geschildert, und 1 Kön. 21, 26, wo ihre Gräueltaten erwähnt werden. Vielleicht ist eine besondere Beziehung zwischen Lev. 18, 3. 8. 24--25 und unserer Stelle, insbesondere V 7: ואיש ואביו ילכו אל הנערה zu konstatieren. Zur Wendung: ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת ist die phön. Inschrift Ešmonazar's Z. 10 zu vergleich: אל יכן לם שרש למט ופר למעל = hebr. אל יהי להם שרש למטה ופרי למעלה. Wie man sieht ist diese Wendung gemeinkananäisch.

Z. 3 u. 4 scheinen durch den Gegensatz von JHWH und Israel einander zu entsprechen.

Die Tatsache, daß drei aufeinanderfolgende Strophen die gleiche bauliche Beschaffenheit zeigen, erhebt es zur Gewißheit, daß hier kein Zufall vorliegt, sondern, daß der Prophet diese eigenartige Konstruktion nach festem Plane beabsichtigt hat. Aber obgleich diese drei Strophen nach gleichem Muster gebaut sind, so unterscheiden sie sich dennoch in der Art der Verwendung der Kunstformen, indem sie bald Wortspiel (יטו) bald deutliche Wort- und Sinnresponsion (Strophe 3) und endlich eine Mischung von deutlicher Wortresponsion mit einer zu subinteligierenden Gedankenentsprechung (Strophe 2) in Anwendung bringen. Dabei leidet jedoch die Schärfe der gedanklichen Entwicklung und der Fortschritt der Rede in keiner Weise.

Weitere Beispiele eines derartigen Strophenbaues finden sich, wie ich jetzt konstatieren kann, auch anderwärts, aber die Beleuchtung derselben muß einem anderen Orte vorbehalten werden. Dagegen will ich es mir nicht versagen. auf eine ähnliche Erscheinung im Ezechiel (Kap. 21, 12) zu verweisen, die ich bereits in meinem Buche besprochen habe. Dort wurde eine ähnliche Strophe vom Propheten als Schlußornament zweier parallellaufenden Kolumnen verwendet. Die Stelle lautet:

So sprich:
Über eine Kunde, daß sie kommt,
Da zerfließt jedes Herz und erschlaffen alle Hände
Und stumpf wird jeder Geist und alle Kniee fließen Wasser,
Siehe, sie kommt, ist eingetroffen,
Ist der Spruch des Herrn Jahweh.

Auf „sprich" in der ersten Zeile respondiert „Spruch" in der sechsten. „Die Kunde, die kommt", in der zweiten, wiederholt sich in der fünften Zeile in den Worten: „sie kommt, ist eingetroffen." Die beiden mittleren Zeilen sind durch ähnlichen Bau als zueinander gehörig gekennzeichnet, differenzieren sich aber durch chiastische Verflechtung der Begriffe: in der einen „Herz und Hände", in der zweiten „Geist und Füße", in der einen zerfließt das Herz, in der anderen fließen die Kniee, endlich erschlaffen in der einen die Hände, und in der anderen wird stumpf der Geist.

Wie ich schon in meinem Buche ausgeführt habe, sind die Chöre der griechischen Tragödie und ganz besonders die Wechsel-

gesänge derselben unter semitischem Einfluß entstanden. Es ist nun interessant zu konstatieren, daß sich in einem Chore in den Troërinen des Euripides[1] eine ähnlich gebaute Strophe findet:

HMIX.

Εκάβη, τι θροεῖς; τί δὲ θωΰσσεις;
ποῖ λόγος ἥκει; διὰ γὰρ μελάθρων
ἄιον οἴκτους, οὓς οἰκτίζει.
διὰ δὲ στέρνων φόβος ἀίσσει
Τρῳάσιν, αἳ τῶν δ' οἴκων εἴσω
δουλείαν αἰάζουσιν.

Der Halbchor.

Was jammerst du, Frau? was klagst du so sehr?
Was soll dein Wort? In den Zelten vernahm
Ich das Jammergeschrei, das du trauernd erhebst,
Und Schrecken durchbebt die Gemüter der Frauen
Von Troja, die hier in den Zelten einher
Ihr Geschick lautweinend beklagen.

Der dritte Teil der Rede verkündet die Strafe, welche das Volk heimsuchen wird. Der Beginn dieses Stückes ist sehr dunkel und schwierig, weil darin ein seltenes Wort und ein eigentümliches Bild angewendet wird, das Bild vom Wagen, der voll ist von Garben. Um den Sinn und Gedankengang dieses Redeschlusses zu ermitteln, muß auf den Widerspruch aufmerksam gemacht werden, der darin bei sorgfältiger Prüfung hervortritt. Während es V. 14 heißt: „Und es schwindet die Flucht dem Schnellen und der Starke wird seine Kraft nicht stählen (entfalten)", d. h. daß ihm die Möglichkeit zu fliehen, oder die ihm innewohnende Kraft in Anwendung zu bringen benommen sein wird, schwächt der Prophet selbst in dem folgenden Verse die Androhung stark ab, indem er sagt: „Und der Schnellfüßige wird sich nicht retten" (was hier, wenn es nicht eine abgeblaßte Wiederholung des Vorangehenden sein soll, nur bedeuten kann, daß er wohl den Versuch zu fliehen macht, aber eingeholt werden wird), ja von dem mutigen Helden wird ausdrücklich gesagt, daß er mit dem nackten Leben davon kommen werde. Dieser Widerspruch ist aber gehoben, sobald man annimmt, daß V. 13—14 eine andere Situation schildert als V. 15—16, indem in der ersten Hälfte das Schlachtgewühl, das Handgemenge, wo Mann gegen Mann kämpft, beschrieben wird, wogegen die zweite Hälfte den Kampf aus der

---

[1] V. 153—158, übersetzt von J. J. C. Donner.

Ferne mit Pfeil und Bogen zur Voraussetzung hat.[1] Daß dem so ist, beweist die an die Spitze der zweiten Hälfte gestellte Zeile:

„Und der Bogenschütze hält nicht stand."

Ist diese Auffassung richtig, so dürfen wir in der ersten Hälfte eine Schilderung der Metzelei in der Schlacht sehen, wo der feindliche Schnitter die Gegner niedermäht, die wie Garben aufeinandersinken und manchen Lebenden in Haufen begraben, der schnellfüßig und beherzt genug wäre sich das Leben zu retten, wenn er nur die Möglichkeit hätte aus der Stockung herauszukommen und sich aus dem Haufen emporzuarbeiten. Daher das „Stocken" an der Stelle, daher das Bild vom Wagen, der voll ist von Garben. Günstiger ist die Lage der Bogenschützen, die in der rückwärtigen Schlachtreihe stehen; aber auch sie halten dem Anprall der Feinde nicht stand. Sie weichen und fliehen, können sich aber weder zu Fuß noch zu Pferde vor dem verfolgenden Feinde retten. Nur wenige beherzte Helden retten das nackte Leben!

Diese scharfe gedankliche Scheidung gibt uns auch das Mittel in die Hand den letzten Teil der Rede strophisch zu gliedern, er zerfällt in zwei Strophen von je sechs Zeilen.

Neue metrische Versuche über Amos.

Seitdem der vorangehende Artikel geschrieben worden ist, sind mehrere Schriften erschienen, die sich mit der Strophik, beziehungsweise der Metrik des Buches Amos beschäftigen, von denen ich aber zunächst zwei besonders berücksichtigen möchte,[2] die eine „Untersuchung zum Buch Amos" von Max Löhr, Gießen 1901, und die zweite „Amos" metrisch bearbeitet von Eduard Sievers und Hermann Guthe, Leipzig 1907. Die letztere bekam ich erst vor wenigen Tagen.

---

[1] Eine sehr instruktive Analogie bietet Jesaia 22, 2—3:

חליך לא חללי חרב ולא מתי מלחמה
כל קציניך נדדו יחד מקשת אסרו
כל נמצאיך אסרו יחדו מרחוק ברחו

[2] Außer diesen zwei Schriften sind noch zu nennen:

A. Condamin, Les chants lyriques des prophètes, strophes et choeurs (Rev. bibl. intern. X, 1901, p. 352—376).

W. R. Harper, The Utterances of Amos arranged strophically Chicago 1901 (mir unzugänglich) und die sehr hübsche Schrift. Der Aufbau der Amosreden von Eb. Baumann, Gießen 1903, auf die im Verlaufe der Untersuchung Bezug genommen werden wird.

Ich darf wohl mit einiger Befriedigung auf die verschiedenen Versuche, strophische Gliederung in Amos und anderwärts nachzuweisen, hindeuten, zu denen der Anstoß von meiner „bekannten Arbeit" gegeben worden ist.

Es ist meine Absicht nicht, eine Kritik dieser Schriften hier zu geben, vielmehr werde ich mich darauf beschränken, zu ihnen Stellung zu nehmen und insbesondere ihr Verhältnis zu meiner Theorie und meinen Aufstellungen zu charakterisieren, wobei ich nur auf zwei Strophengebilde eingehen werde, die besonders charakteristisch sind. Ich beginne mit der Schrift Löhrs und muß zunächst konstatieren, daß Löhr bei der Einteilung der Verse keine metrischen Prinzipien verfolgt, sondern die Verse nach dem Sinn und den massoretischen Akzenten einteilt. Dabei ist er in manchen Abschnitten völlig mit mir zusammengetroffen, so insbesondere bezüglich des Abschnittes 1, 3—2, 5, was er auch ausdrücklich anerkennt, indem er auf S. 2, Note 2 sagt:

„Ich habe die bekannte Arbeit D. H. Müllers, an welcher Wellhausen und Nowack nicht ganz ohne des Verfassers Schuld vorbeigehen,[1] erst nach Abschluß meiner Untersuchung zur Hand genommen. Der Abschnitt 1, 5—2, 5 (lies: 1, 3—2, 5) fordert ja zu metrischen Beobachtungen geradezu heraus. Meine Stellung zu den in Betracht kommenden Fragen ist eine von der Müllers wesentlich verschiedene. Trotzdem bin ich, was zunächst den obigen Abschnitt betrifft, mit seinem Resultat fast völlig zusammengetroffen."[2]

Auch in einem anderen Punkt ist Löhr mit mir zusammengetroffen. In den Propheten S. 64 ff. charakterisiere ich die drei Gruppen der Rede und sage:

„Die Zusammengehörigkeit der beiden Stücke über Damaskus und Ghaza geht besonders aus einer Vergleichung der je zweiten Strophenhälfte miteinander hervor, wo jeder Zeile der einen Strophe eine mehr oder minder genau entsprechende in der zweiten nachgewiesen werden kann. Der Refrain ist nahezu identisch, ebenso die drei ersten Zeilen der je ersten Strophenhälfte."

---

[1] Die Exegeten sind auch an den Keilinschriften und an dem Hammurabi vorbeigegangen und trotzdem bestehen beide. Eine rühmliche Ausnahme machte E. Kautzsch, der den Mut hatte, in den „theologischen Studien und Kritiken" 1906, III. Heft, S. 461—480, bezüglich Hammurabis „eine Unterlassung gutzumachen". Auch stimmt er jetzt meinen Hammurabi-Hypothesen (nach einer brieflichen Mitteilung) noch viel mehr zu als in jener Kritik. Es bleibt übrigens sonderbar, daß Löhr nicht einmal den Titel meiner „bekannten Arbeit" angeführt hat, und noch eigentümlicher muß es berühren, daß er mir, mit dem er ja so vielfach zusammengetroffen ist, in den Worten „nicht ohne des Verfassers Schuld" einen Stein nachwirft. Man merkt darin eine Variante des alten Spruches der Humanisten: pereant qui ante nos nostra dixere.

[2] Von mir gesperrt. Das „fast" bezieht sich darauf, daß das Wort להסגיר in V. 4 eingeklammert wird, sonst stimmt die Einteilung genau überein.

Ferner heißt es daselbst (S. 65) weiter:

„Die dritte Gruppe bezieht sich auf die beiden Brudervölker 'Ammôn und Moab, welche durch Abkunft und historische Entwicklung zueinander gehören. Auch hier zeigt die je zweite Strophenhälfte gleiche sachliche und stilistische Wendungen, die wieder diese zwei Stücke als in enger Verbindung stehend kennzeichnen."

Endlich heißt es weiter:

„Duhm und Wellhausen wollen die letzte Strophe über Juda als späteren Zusatz ansehen und Wellhausen möchte sogar V. 9—12 (also die zweite Gruppe) streichen. Ich gestehe, daß mir die Gründe für die Streichung nicht auszureichen scheinen. Geben wir dies aber zu, so gestaltet sich der Überrest (Gruppe I und III) noch gleichmäßiger. Man darf dann annehmen, daß der spätere Interpolator mit Absicht die zweite Gruppe und die Schlußstrophe in ebenmäßiger Weise eingefügt hat. Man würde freilich erwarten, daß der Interpolator die Vorlage genau nachgebildet hätte, die Weglassung der zweiten Strophenhälfte in allen drei Zusätzen ist wenigstens sehr auffallend.

Auch der Wechsel in dem Refrain ist zu beachten. In jedem Paare wechselt in der zweiten Zeile der Ausdruck ‚deren Paläste' mit ‚den Palästen N. N.s'. Es wäre nun sehr merkwürdig, daß der Interpolator in der zweiten Gruppe auch in dieser Beziehung genau nach dem Originale gearbeitet hat. Dies würde mindestens eine tiefe Einsicht in den ganzen Bau des Stückes, ich möchte sagen die Erkenntnis des Strophenbaues und der Gliederung voraussetzen etc."

Genau dasselbe sagt auch Löhr (S. 4): „Die Verwandtschaft im Bau der obigen vier Orakel [Gruppe I und III] ist unverkennbar, sowohl unter sich, als besonders paarweise zwischen dem ersten und zweiten, wie zwischen dem dritten und vierten. Hierzu ist noch mit D. H. Müller [Die Propheten] S. 65 auf den paarweisen Wechsel zwischen ארמנות mit Suffix I 7. 14 und mit folgendem nom. propr. I 4. II 2 hinzuweisen."

In einer Note fügt Löhr noch folgendes bei:

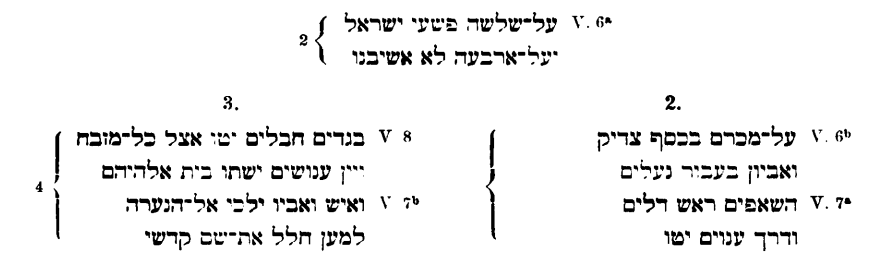
„Sachliche Argumente, vgl. Wellhausen, Nowack, zwingen meines Erachtens die drei Strophen I 9f., V. 11f., II 4f. für unecht zu erklären.[1] Der wahrscheinlich exilische Interpolator hat die Vier-

[1] Mir scheinen die Argumente für die Unechtheit keineswegs auszureichen. Wir wissen viel zu wenig von der alten Geschichte, um ex silentio Schlüsse ziehen zu dürfen. Möglicherweise haben die Stiche 4 und 5 Kap. I. 11 zu lauten:

על רדפו בחרב אחיו
ושחת רחמיו

zahl auf eine Siebenzahl gebracht. Seine Einsicht in den Bau der echten Strophe und seine genaue Nachahmung derselben tritt besonders in der Herübernahme des Wechsels zwischen ארמנות mit Suffix I 10 und mit folgendem nom. prop. I 12, II 5 hervor. Wenn er gleichzeitig von seiner Vorlage abwich, indem er seine Einschaltungen um je vier Strophen kürzer gestaltete, so lag dabei gewiß eine uns nicht mehr erkennbare Absicht zugrunde."

Soweit stimmt also Löhr bezüglich der strophischen Gliederung mit mir überein.[1] Von II 6 ab schlägt er eine ganz andere Gliederung vor.[2] Der Abschnitt II 6—16 besteht nach ihm aus 10 Strophen $2+(2\times4)+(2\times3)+(2\times4)+(2\times3)+2$, wobei er die נאם יהוה etc. nicht mitrechnet. Ich setze sie hierher:



1.

כה אמר יהוה

2 { על־שלשה פשעי ישראל V. 6a
ועל־ארבעה לא אשיבנו }

2.

על־מכרם בכסף צדיק V. 6b
ואביון בעבור נעלים
השאפים ראש דלים V. 7a
ודרך ענוים יטו

3.

4 { בגדים חבלים יטו אצל כל־מזבח V. 8
ויין ענושים ישתו בית אלהיהם
ואיש ואביו ילכו אל־הנערה V. 7b
למען חלל את־שם קדשי }

Das Weitere wäre dann späterer Zusatz. Desgleichen ist vielleicht II 4 zu lesen:

על מאסם תורת יהוה
וחקיו לא שמרו

Das Weitere spätere Glosse. Indessen ist diese Frage für meine Theorie nicht von Bedeutung. Hält man aber die mittlere Gruppe für einen späteren Einschub, so liegt in על הסגירם גלות שלמה eine Bestätigung der Leseart in I 6

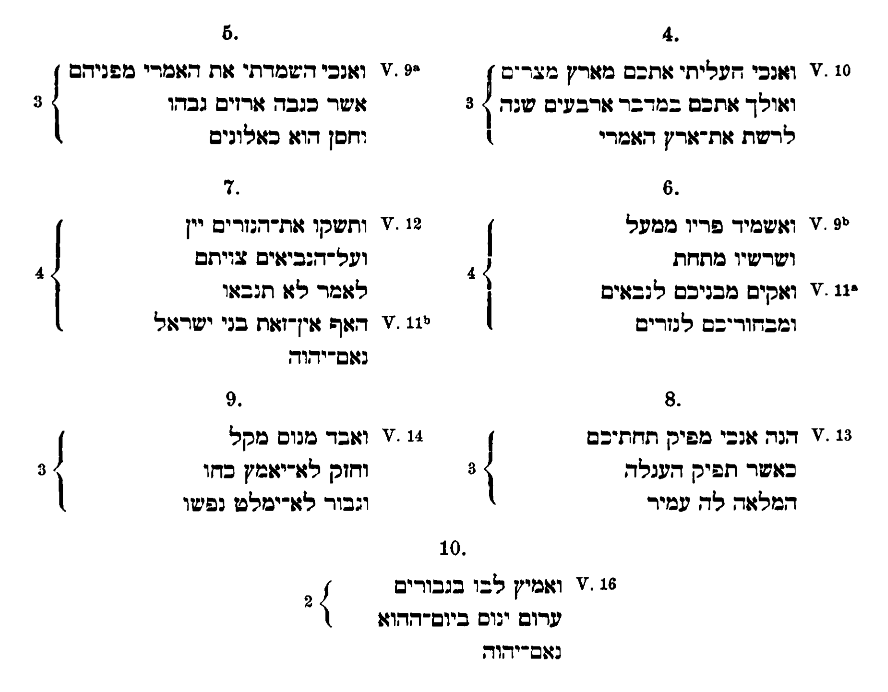
על הגלותם גלות שלמה
להסגיר לאדום

und der Versuch, להסגיר zu streichen, wäre demnach ganz ungerechtfertigt.

[1] In gleicher Weise hat A. Condamin meine strophische Einteilung mit ganz geringfügigen Varianten textverbessernder Natur herübergenommen, ohne meines Buches zu gedenken. Daß Herr Zenner nach mir geschrieben und von mir abhängt, scheint Condamin noch immer nicht zu wissen.

Desgleichen hat Baumann meine Stropheneinteilung akzeptiert, wobei aber, wie er sagt, „die metrische Bestimmung der Verse durchwegs streng nach den Regeln erfolgt ist, die Sievers aufgestellt hat". Ist dies richtig, dann wäre ja die gemeinsame Grundlage für Sievers und meine Theorie gefunden. Sievers allerdings scheint nicht derselben Ansicht zu sein, was Herrn Baumann etwas enttäuschen dürfte — andererseits könnte die Dehnbarkeit der Sieverschen Theorie nicht schärfer demonstriert werden als durch die Kontroverse Baumann-Sievers.

[2] Meinen Versuch scheint er nicht gekannt zu haben.



4.

V. 10 ואנכי העליתי אתכם מארץ מצרים
ואולך אתכם במדבר ארבעים שנה
לרשת את־ארץ האמרי
(3)

5.

V. 9a ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם
אשר כגבה ארזים גבהו
וחסן הוא כאלונים
(3)

6.

V. 9b ואשמיד פריו ממעל
ושרשיו מתחת
V. 11a ואקים מבניכם לנבאים
ומבחוריכם לנזרים
(4)

7.

V. 12 ותשקו את־הנזרים יין
ועל־הנביאים צויתם
לאמר לא תנבאו
V. 11b האף אין־זאת בני ישראל
נאם־יהוה
(4)

8.

V. 13 הנה אנכי מפיק תחתיכם
כאשר תפיק העגלה
המלאה לה עמיר
(3)

9.

V. 14 ואבד מנוס מקל
וחזק לא־יאמץ כחו
וגבור לא־ימלט נפשו
(3)

10.

V. 16 ואמיץ לבו בגבורים
ערום ינוס ביום־ההוא
נאם־יהוה
(2)

Das Prinzip der Einteilung ist meines Erachtens weder durch den Sinn, noch durch Kunstformen irgendwie gerechtfertigt.[1] Schon die Auseinanderreißung von V. 6

כה אמר יהוה
על שלשה פשעי ישראל
ועל ארבעה לא אשיבנו
על מכרם בכסף צדיק
ואביון בעבור נעלים

dessen Zusammengehörigkeit durch die vorangehenden sieben ähnlichen Strophengebilde gesichert ist, macht seinen Ansatz unmöglich. Auf eine weitere detaillierte Kritik dieses Versuches hier einzugehen halte ich für überflüssig.

Ich wende mich nun zur Sievers-Guthe'schen Schrift. Meine Stellung zu Sievers Theorie wird am besten aus der Kritik hervorgehen, die aus der Betrachtung ihrer Resultate bezüglich der Herstellung des Textes sich von selbst ergibt. Als Beispiel wähle ich dasselbe Stück von Amos, welches von mir und Löhr behandelt

[1] Weit umsichtiger und besser ist die Gliederung bei Baumann, der ebenfalls meinen Versuch nicht zu kennen scheint.

worden ist und das ich hier wörtlich (mit den Noten) abdrucke, um dem Leser die Vergleichung zu ermöglichen.

(Nr. I. II.)

7 3 כה אמַר יהוָה   על שלשה פשעֵי   דמֶשק ועַל ארבעָה
6 לא אשִׁיבנּוּ   על דוּשָׁם בחרצות   הברזֶל את ⟨כל אֶרץ⟩[1] הגלעָד
7 4 ושלַּחתי אֵש   בבֵית חזאֵל   ואכלָה ארמנות בן הדָד
*
3 5 ושבַרתי בְּרִיח דמֶשק
7 והכרַתי יושֵׁב   מבִקעת אָוֶן   ותומֵךְ שבֶט מבית עֶדן
3 וגלו עם ארָם קירָה
2–́ x x –́ x x –́ x x   –́ x x –́ x –́ x x
3 אמַר ⟨אדנָי⟩[3] יהוָה
* *
7 6 כה אמַר יהוָה   על שלשה פשעֵי   עזָּה ועַל ארבעָה
7 לא אשִׁיבנּוּ   על הגלותָם גלות   שלמָה להסגִּיר לאדום
7 7 ושלַּחתי אֵש   בחומַת עזָּה   ואָכלה אַרמנתֶיהָ
*
3 : 3 8 והכרַתי יושֵׁב מאשדוד   ותומֵךְ שבט מֵאשקלון
3 : 3 והשיבותי ידִי על עקרון   ואָבדו[4] שְׁרֵי פלשתִּים
אמַר אדנָי יהוָה
*

(Nr. I[b].)

7 9 כה אמַר יהוָה   על שלשה פשעֵי   צֹר ועַל ארבעָה
7 לא אשִׁיבנּוּ   עַל הסגירָם   גלות שלמָה לאדום
3 ולא זָכרו בְּרית אחִים
7 10 ושלַּחתי אֵש   בחומַת צֹר   ואָכלה אַרמנתֶיהָ
* *
7 11 כה אמַר יהוָה   על שלשה פשעֵי   אדום ועַל ארבעָה
7 לא אשִׁיבנּוּ   על רדפו בחֶרב   אחִיו ושחֵת רחמָיו
3 ויטֹּר[5] לעַד אפּו
[ועברתו שמַר לנֶצַח][6]
3 : 3 12 ושלַחתי אֵש בתימָן   ואכלָה ארמנות בצרָה

---

[1] Der Ausdruck nach 2 Kg. 10, 33. — [2] Hierher gehört, wie Sievers vermutet, V. 15. — [3] אדני ist eingesetzt mit Rücksicht auf den ursprünglichen Sprachgebrauch der Visionen Kap. 7 ff., der auch im gegenwärtigen Text noch deutlich genug durchscheint. — [4] Von Sievers vermutet unter Vergleichung von V. 15 und 2, 3: שארית M. — [5] Statt ויטרף. — [6] Nach LXX: der ganze Satz ist Dublette des vorhergehenden Satzes.

(Nr. I. II.)

7	13	כֹּה אָמַר יְהוָה עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי בְנֵי עַמּוֹן וְעַל אַרְבָּעָה
7		לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל בִּקְעָם הָרוֹת הַגִּלְעָד לְהַרְחִיב[1] אֶת גְּבוּלָם
7	14	וְהִצַּתִּי אֵשׁ בְּחוֹמַת רַבָּה וְאָכְלָה אַרְמְנוֹתֶיהָ

*

3 : 3		[בִּתְרוּעָה בְּיוֹם מִלְחָמָה בְּסַעַר בְּיוֹם סוּפָה][2]
3 : 3	15	וְהָלַךְ מַלְכָּם בַּגּוֹלָה הוּא וְשָׂרָיו יַחְדָּו
3		אָמַר ⟨אֲדֹנָי⟩ יְהוָה

*   *

Kap. 2.

7	1	כֹּה אָמַר יְהוָה עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי מוֹאָב וְעַל אַרְבָּעָה
7		לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל שָׂרְפוֹ לַשִּׂיד[3] עַצְמוֹת x ⏑[4] מֶלֶךְ אֱדוֹם
7	2a	וְשִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בְּ⟨חוֹמַת הַקְּרִיּוֹת⟩[5] וְאָכְלָה אַרְמְנוֹתֶיהָ

*

3 : 3	3a	וְהִכְרַתִּי שׁוֹפֵט מִקִּרְבָּהּ וְשָׂרֶיהָ[6] אֶהֱרוֹג עִמּוֹ
3 : 3	2b	וּמֵת בְּשָׁאוֹן מוֹאָב בִּתְרוּעָה בְּקוֹל שׁוֹפָר
3	3b	אָמַר אֲדֹנָי יְהוָה

*   *

7	4	כֹּה אָמַר יְהוָה עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי יְהוּדָה וְעַל אַרְבָּעָה
7		לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל מָאֳסָם אֶת תּוֹרַת יְהוָה x x ⏑ x x ⏑
3		וְחֻקָּיו לֹא שָׁמָרוּ
		[וַיַּתְעוּם כִּזְבֵיהֶם אֲשֶׁר הָלְכוּ אֲבוֹתָם אַחֲרֵיהֶם][7]
3 : 3	5	וְשִׁלַּחְתִּי אֵשׁ בִּיהוּדָה וְאָכְלָה אַרְמְנוֹת יְרוּשָׁלִָם

Kap. 2.

(Nr. III.)

7	6	כֹּה אָמַר יְהוָה עַל שְׁלֹשָׁה פִּשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל אַרְבָּעָה
		לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ עַל
7		⟨הַ⟩מֹּכְרִם בַּכֶּסֶף צַדִּיק x x ⏑ וְאֶבְיוֹן בַּעֲבוּר נַעֲלָיִם
7	7	x x ⏑ הַשֹּׁאֲפִים[8] בְּרֹאשׁ דַּלִּים †וְדֶרֶךְ עֲנָוִים יַטּוּ

[1] Statt לְמַעַן הַרְחִיב. — [2] Zusatz. — [3] Zum Zeitwort gestellt. — [4] Vermutlich ist hier der Name des Königs von Edom ausgefallen. — [5] הקריות ist aus dem folgenden Satz heraufgenommen und חומת zur Ausgleichung mit den vorhergehenden Strophen hinzugefügt. Ferner ist V. 3 *a* und *b* vorangestellt, um dem Suffix in מקרבה eine deutliche Beziehung zu geben. Anders Sievers. — [6] כל ist gestrichen. — [7] Unmetrischer Zusatz. — [8] Für הַשֹּׁאֲפִים M; כל־עפר־ארץ gestrichen. Über die Auffassung des Stückes s. unter E.

7 ואיש ואביו   ילכו אל הנערה   לחלל[1] את שם קדשי
7 8 ועל בגדים   חבלים יטו[2]   ויין ענושים ישתו[3]

(Lücke von 4 Zeilen. V. 9—13 stehen hinter 3, 2.)

7 14ª ואבד מנוס   מקל וחזק   לא יאמץ כחו
7 16 ואמיץ לבו   ⟨לא ימצא⟩[4]   בגבורים ⟨כי⟩ ערום ינוס[5]
7 14ᵇ וגבור לא   ימלט נפשו   (11) ותפש הקשת לא יעמד
7 (15) וקל ברגליו[6]   ורכב הסוס   לא ימלט נפשו

Kap. 3.

(Nr. IV.)

7 3, 1 שמעו את הדבר   הזה אשר דבר   יהוה עליכם בית ישראל
7 על כל־המשפחה   אשר העליתי   מארץ מצרים לאמר

7 2 רק אתכם ידעתי   מכל משפחות   האדמה על כן אפקד
3 עליכם את כל עונתיכם
7 2, 9 ואנכי השמדתי   את האמרי מפניכם[7]   אשר כגבה ארזים גבהו
3 וחסן הוא כאלונים[8]
7 10 ואעלה[9] אתכם   מארץ מצרים   ואולך אתכם במדבר[10]
3 לרשת את ארץ האמרי
7 11ᵇ האף אין זאת   בני ישראל[11]   (11ª) ואקים מבניכם לנביאים
3 11ª ומבחוריכם לנזרים
7 12 ותשקו את הנזרים   יין ⟨ושכר⟩   ועל הנביאים צויתם
3 לאמר לא תנבאו
7 13 הנני מעיק   ⟨את הארץ⟩[12] תחתיכם   כאשר תעיק העגלה
3 ⟨את הגרן⟩ המלאה לה עמיר

Eine Prüfung dieser Strophen und Verse zeigt erstens, daß die ursprüngliche Struktur, die auf paralleler Gliederung und Responsion aufgebaut ist, wo jede Zeile der einen Strophe der parallelen der anderen entspricht, vollkommen umgestürzt wurde.[13]

---

[1] Statt למען חלל. — [2] אצל כל־מזבח gestrichen. — [3] בית אלהיהם gestrichen. — [4] Nach LXX. — [5] ביום־ההוא נאם יהוה gestrichen. — [6] לא ימלט gestrichen. — [7] Statt מפניהם. — [8] Danach der Satz ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת. — [9] Für ואנכי העלית. — [10] ארבעים שנה gestrichen. — [11] Vorangestellt mit Weglassung von נאם יהוה. — [12] Statt הנה אנכי wegen des Metrums; את הארץ ergänzt im Sinne des folgenden Bildes. — [13] Man darf diesen Einwand nicht als petitio principii bezeichnen; denn diese Art der prophetischen Dichtung liegt auch in Koran vor, wo die Verse durch den Reim gesichert sind. [Müller.]

Zweitens mußten gar verschiedene exegetische Künste spielen, um den Text für dieses metrische Experiment reif und gefügig zu machen. Es ist dies unzweifelhaft mit dem Aufgebot einer großen Gelehrsamkeit geschehen, aber einer solchen, die sich oft für die Sache nicht sonderlich fördersam erweist.

Drittens verstößt die Einteilung der Absätze

על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה
לא אשיבנו על דושם בחרצות הברזל את הגלעד
לא אשיבנו על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום
לא אשיבנו על רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו
ואבד מנים מקל וחזק לא יאמץ כחו
מכל משפחות האדמה על כן אפקד

gegen jedes hebräische Sprachgefühl, ganz besonders aber das Hinunterschieben des לא אשיבנו in den zweiten Vers.

Solche zerbrochene Gedankensplitter, wie die Trennung des Status-Constructus (פשעי דמשק), des Substativum vom Adjectiv (גלות שלמה), oder gar so mißverständliche Verbindungen wie מקל וחזק lassen sich in der ganzen dichterischen Literatur der Semiten nicht nachweisen. Auch in der klassisch arabischen Dichtung ist das Enjambement *(taḍmîn)* verpönt trotz ihrer strengen metrischen Regeln. Daß der Vers möglichst ein geschlossenes Ganzes sei, ist gemeinsemitisches Prinzip.

Ich greife noch ein zweites Strophengebilde aus Amos heraus, um daran die Differenzen zu demonstrieren, welche sich zwischen meiner Theorie und der von Sievers ergeben. Sehr geeignet scheint mir hierfür Amos VII, 1—9 und VIII, 1—3, wo die Abteilung der Zeilen durch die Parallelen der vier Strophen nahezu gesichert sind. Ich setze die Strophen nach meiner Einteilung hierher und gebe in den Noten die leichten Varianten nach Löhr.

Kap. 7, 1—9, 8, 1—3.

1 כה הראני אדני יהוה
והנה יוצר גבי בתחלת עלות הלקש
והנה לקש אחר גזי המלך
2 והיה אם כלה לאכול את עשב הארץ
ואמר אדני יהוה סלח נא
מי יקום יעקב כי קטן הוא
נחם יהוה על זאת
לא תהיה אמר יהוה |

4 כה הראני אדני יהוה
והנה קרא לרב באש (אדני יהוה)
ותאכל את תהום רבה
ואכלה את החלק
5 ואמר אדני יהוה חדל נא
מי יקום יעקב כי קטן הוא
6 נחם יהוה על זאת
גם היא לא תהיה אמר אדני יהוה |

7 כה הראני [אדני יהוה]
והנה אדני נצב על חומת אנך ובידו אנך
8 ויאמר יהוה אלי מה אתה ראה עמוס
ואמר אנך
ויאמר אדני הנני שם אנך בקרב עמי ושראל
לא אוסיף עוד עבור לו
9 ונשמו במות ישחק ומקדשי ישראל יחרבו
וקמתי על בית ירבעם בחרב |

1 כה הראני אדני יהוה
והנה כלוב קיץ
2 ויאמר מה אתה ראה עמוס
ואמר כלוב קיץ
ויאמר יהוה אלי בא הקץ אל עמי ישראל
לא אוסיף עוד עבור לו
3 והילילו שירות היכל ביום ההוא נאם אדני יהוה
רב הפגר בכל מקום השליך הס [1]

Alle vier Strophen haben je acht Zeilen, beginnen mit einer gleichen Wendung; auch die je zweite Zeile zeigt in allen vieren den gleichen Ansatz, weicht aber in beiden Paaren schon ab. In der dritten Zeile trennen sich die Paare und nur die Zwillingsstrophen bleiben in enger Verwandtschaft" (Die Propheten S. 67).

Daß bei der Abfassung dieser Strophen ein metrisches Prinzip ausgeschlossen ist, muß jeder einsehen, weil die Metrik den sichtlich beabsichtigten Parallelismus der Zeilen in den vier Strophen, beziehungsweise in den Paaren zerstört. Ich habe andere ähnliche Erscheinungen bei den Propheten und im Koran nachgewiesen. Nun kommt die Sievers'sche Metrumtheorie, die ihrer Beschaffenheit nach stark subjektivem Ermessen und Takt- und Rhythmusgefühl unterworfen ist und will mit diesem Maße alles messen.

Ich setze die Strophen nach Sievers' Gliederung hierher:

Kap. 7.

(Nr. XXI.)

7 1 כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יְהוִֹה וְהִנֵּה ⟨יְהוָֹה⟩ יוֹצֵר
7 (2) גֹּבַי בִּתְ[ח]ִלַּת עֲלוֹת הַלָּקֶשׁ[2] (2) וַיֹּאכַל[3] אֶת עֵשֶׂב הָאָרֶץ וָאֹמַר
7 אֲדֹנָי יְהוִֹה סְלַח־נָא מִי יָקוּם יַעֲקֹב כִּי קָטֹן הוּא
7 3 נִחַם[4] עַל זֹאת לֹא תִהְיֶה אָמַר ⟨אֲדֹנָי⟩ יְהוִֹה

---

[1] Löhr nimmt die Gliederung der zwei ersten Strophen hinüber, nur daß er לֹא תהיה, beziehungsweise גם היא לא תהיה in die vorletzte Zeile setzt, was immerhin möglich ist. In den zwei letzten Strophen stimmen die je ersten sechs Zeilen genau mit meiner Einteilung überein. Dann läßt er weitere vier Zeilen folgen, was schon deswegen unwahrscheinlich ist, weil man hier sicher vier gleiche Strophen erwarten muß. Auch Baumann weicht ein wenig ab von meiner Einteilung — aber bei beiden ist der Sinn erhalten und nicht durch das Metrum zersplittert. [Müller.] — [2] והנה־לקש אחר גזי המלך ausgeschieden. — [3] Statt לאכול והיה אם־כלה. — [4] יהוה ausgeschieden.

7 4 כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יְהוָה וְהִנֵּה <יְהוָה> קֹרֵא
7 (5) לָרִב בָּאֵשׁ[1] וַתֹּאכַל אֶת תְּהוֹם רַבָּה וְאָכְלָה[2] אֶת הַחֵלֶק (5) וָאֹמַר
7 אֲדֹנָי יְהוִה חֲדַל־נָא מִי יָקוּם יַעֲקֹב כִּי קָטֹן הוּא
7 6 נִחַם[3] עַל זֹאת גַּם הִיא לֹא תִהְיֶה אָמַר אֲדֹנָי יְהוִה

Kap. 7.

(Nr. XXII.)

7 7 כֹּה הִרְאַנִי <אֲדֹנָי יְהוִה> וְהִנֵּה <וְהוָה>[4] נִצָּב
7 (8) עַל חוֹמַת x x –́[5] וּבְיָדוֹ אֲנָךְ (8) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
7 מָה אַתָּה רֹאֶה עָמוֹס וָאֹמַר אֲנָךְ וַיֹּאמֶר <יְהוָה>[6]
7 הִנְנִי שָׂם אֲנָךְ בְּעַמִּי[7] יִשְׂרָאֵל לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ

Kap. 7.

(Nr. XXIII.)

7 x x –́ x x –́ x x –́ x x –́ x x –́ x x –́ x x –́
7 9 x x – וְנָשַׁמּוּ בָּמוֹת יִשְׂחָק וּמִקְדְּשֵׁי יִשְׂרָאֵל יֶחֱרָבוּ
7 וְקַמְתִּי עַל בֵּית יָרָבְעָם בֶּחָרֶב <וְיִשְׂרָאֵל גָּלֹה יִגְלֶה>[8]

Kap. 8.

(Nr. XXII.)

7 1 כֹּה הִרְאַנִי אֲדֹנָי יְהוִה וְהִנֵּה <יְהוָה נִצָּב
7 (2) x x –́ x x –́ וּבְיָדוֹ>[9] כְּלוּב קָיִץ (2) וַיֹּאמֶר <יְהוָה אֵלַי>[9]
7 מָה אַתָּה רֹאֶה עָמוֹס וָאֹמַר כְּלוּב קָיִץ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי
7 בָּא הַקֵּץ אֶל עַמִּי יִשְׂרָאֵל לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ[10]

Verse wie:

נבי בתחלת	עלות הלקש ויאכל	את עשב הארץ ואמר
אדני יהוה	סלח נא מי יקום	יעקב כי קטון הוא
לאש ותאכל	את תהום רבה	ותאכל את החלק ואמר
מה אתה ראה	עמוס ואמר	כלוב קיץ ויאמר יהוה אלי

sind gewiß in keiner semitischen und — ich möchte trotz Sievers hinzufügen — vielleicht in **keiner** Sprache möglich. Wenn die Theorie solche Früchte zeitigt, so hat sie sich selbst das Urteil gesprochen.

---

[1] Statt לרב באש אדני יהוה. — [2] Statt ואכלה. — [3] יהוה ausgeschieden. — Statt אדני. — [5] M hat das **hier** zweifelhafte אנך. — [6] Statt אדני. — [7] Statt בקרב עמי. — [8] Vgl. V. 11. — [9] Vgl. 7, 7 f. — [10] V. 3 s. hinter 8, 14.

Hosea, Kap. 8.

1 אל חכך שופר כנשר על בית יהוה
יען עברו בריתי ועל תורתי פשעו
2 לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל
3 זנח ישראל טוב אויב ירדפו
4 הם המליכו ולא מבני השירו ולא ידעתי
כספם וזהבם עשו להם עצבים למען יכרתו]

5 זנח עגלך שמרון חרה אפי בם
עד מתי לא יוכלו נקיון
6 כי מישראל והוא חרש עשהו (ולא אלהים הוא)
כי שבבים יהיה עגל שמרון
7 כי רוח יזרעו וסופתה יקצרו
קמה אין לו צמח בלי יעשה קמח
אולי יעשה זרים יבלעהו

8 נבלע ישראל [היו לו מזבחות לחטא][1]
עתה היו בגוים ככלי אין חפץ בו
9 כי המה עלו אשור [המה מצרים ישובו][2]
פרא בודד לו אפרים התנו אהבים
10 גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם
ויחלו מעט ממשא מלך ושרים

11 כי הרבה אפרים מזבחות לחטא[3]
12 אכתב לו רבי תורתי כמו זר נחשבו
13 זבחי הבהבי יזבחו בשר ויאכלו
יהוה לא רצם עתה יזכר עונם ויפקד חטאתם[4]
14 וישכח ישראל את עשהו ויבן היכלות
ויהודה הרבה ערים בצורות
ושלחתי אש בעריו ואכלה ארמנותיה

1 Schrei aus voller Kehle:[5] Gleich einem Adler stürzt er (Assur) sich auf das Haus JHWH's
Weil sie meinen Bund übertreten und gegen meine Lehre gefrevelt haben.
2 Sie schreien zu mir: Mein Gott, wir Israeliten, wir kennen dich ja.

---

[1] Fehlt im MT. Vgl. V. 11.

[2] Fehlt im MT. Vgl. V. 13.

[3] MT. add. היו לו מזבחות לחטא.

[4] MT. add. המה מצרים ישובו.

[5] Wie mit einem Jodler, als ob du eine Posaune in der Kehle hättest. Bei den arabischen Dichtern schreit der Wildesel, als ob er eine Pfeife im

3 Israel hat das Heil verschmäht, (darum) verfolgt ihn der Feind.
4 Sie machten Könige, die nicht von mir sind; setzten Fürsten ein, die
ich nicht kenne.
Aus ihrem Silber und Gold fertigten sie sich Götzen, damit sie zugrunde [gehen.

5 Verschmäht ist dein Kalb Samaria, mein Zorn ist gegen sie entbrannt.
Wie lange noch? sie können nicht straflos bleiben!
6 Denn von Israel ist er, der Werkmeister, der es gemacht (er ist kein Gott);
Denn in Splitter wird gehen das Kalb von Samaria.
7 Denn Wind säen sie und Sturm ernten sie;
Halme sind keine, das Aufgesproßte gibt kein Mehl,
Und gäbe es welches, würden es Fremde verschlingen.[1]

8 Verschlungen ist Israel [sie hatten wohl Altäre — zu sündigen].
Nun sind sie unter den Völkern wie ein wertloses Gefäß;
9 Denn sie sind nach Assur gezogen [sie kehren nach Ägypten zurück]
Eigensinnig wie ein Wildesel ist Ephraim, er verteilt Liebesgaben[2]
10 Wenn sie (Gaben) verteilen unter den Völkern, ich werde sie jetzt fassen,
Daß sie ein wenig aufhören Könige und Fürsten zu salben.

11 Wenn Ephraim sich viele Altäre gebaut hat — um zu sündigen.
12 Schreibe ich ihm noch so viele Weisungen vor, sie werden wie die eines
Fremden geachtet.
13 Meine Opfergaben — sie sollten sie als Fleisch schlachten und verzehren.
JHWH mag sie nicht, jetzt gedenkt er ihrer Schuld und ahndet ihre Sünde.
14 Israel aber vergaß seines Schöpfers und baute (Götzen-) Tempel
Und Jehuda baute sich viele feste Städte —
Ich aber sende Feuer gegen seine Städte und es wird ihre Paläste verzehren.

In dieser Rede ertönt ein Schreckensruf, wie ihn Hosea nirgends sonst ausgestoßen hat. Schon sieht er den Adler (Assur) auf das Reich Israel niederstoßen. Die gedankliche und strophische Gliederung dieser Rede ist nicht so scharf und durchsichtig wie die der übrigen, aber dennoch dem Sinn und der Form nach deutlich genug. Strophenbau: $(6+7)+(6+7)$.

In der ersten Strophe werden der Abfall von Gott und die Usurpation des Königtums als Ursache des Verderbens angegeben

---

Gaumen hätte und die Pfeife wird so wenig wie die Posaune an den Gaumen gesetzt. Vgl. Jes. 58, 1 קרא בגרון אל תחשך כשופר הרם קולך. Hiermit scheint mir J. Wellhausens etwas spitze Bemerkung: „Man setzt die Posaune an den Mund, nicht an den Gaumen, sonst kann man nicht blasen" erledigt zu sein und es liegt deshalb kein Grund vor, die Stelle als korrupt zu streichen.

[1] Ein verwunderlicher Kettenschluß: Die Saat ist Wind, die Ernte turm, keine Halme, verirrt sich ein aufsprießender Halm, so gibt er kein Mehl und wird dennoch welches erzielt, trägt es der Feind davon.

[2] An Assur und Ägypten.

und dem Volke in der letzten Zeile die Anbetung der Götzen vorgeworfen.

Die zweite Strophe ist dem Kalb von Samaria gewidmet und schließt mit dem berühmten Satz von Säen des Windes und Ernten des Sturmes — was von der Ernte da noch bleibt verschlingt der Fremde.

In der dritten Strophe sieht der Prophet Israel schon verschlungen. Es ist ein „wertloses Gefäß geworden", weil das Liebeswerben bei den Großmächten ein vergebliches war.[1] Es wird wohl eine Weile aufhören Könige ab- und einzusetzen — weil dieses Amt von den Großmächten besorgt werden wird. Damit wird auf den Schluß der ersten Strophe zurückgegriffen.

Die vierte Strophe handelt vom Kult. JHWH mag ihre Opfergaben nicht, er gedenkt ihrer Schuld und will ihre Sünden ahnden. Israel aber vergaß seines Schöpfers und baute sich Götzentempel und Jehuda sorgt schon für die Zeit, da das Nordreich zusammenbricht, vor und baut sich feste Städte — Gott aber sendet Feuer in die Städte, das die Paläste zerstören wird.

Es bleibt noch übrig, zwei Umstellungen zu rechtfertigen und daran einige weitere Bemerkungen zu knüpfen. Ich möchte aber zuerst darauf hinweisen, daß ich schon früher ähnliche Textumstellungen bei Hosea nachgewiesen zu haben glaube.[2] So habe ich Hosea 4, 6 gelesen:

נדמו עמי מבלי הדעת [כי את יהוה עזבו לשמר]

wobei die eingeklammerte Stelle aus V 10 herüber genommen wurde,

ואכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרצו (כי את יהוה עזבו לשמר)

wo sie vollständig sinnlos und überflüssig ist.

Desgleichen habe ich Hosea 4, 11 ergänzt,

זנות ויין ותירוש יקח לב [ועם לא יבין ילבט]

wo die ergänzle Stelle aus V. 14 herübergeholt wurde,

כי עם הזנות יפרדו ועם הקדשות יזבחו (ועם לא יבין ילבט)

wo sie wieder ganz sinnlos ist.

---

[1] Wellhausen sagt: „Bemerkenswert ist die Aussage, daß bereits jetzt Israel ein verachtetes Volk, ein σκεῦος ἀτιμίας geworden sei." Es ist ganz deplaciert, die eigene Anschauung einem Propheten zu unterschieben. Es handelt sich da um die politische Situation eines kleinen Volkes zwischen zwei Großmächten und um nichts weiter! In ähnlicher Weise heißt es Jer. 48, 38 von Moab ככלי אין חפץ בו, wo es doch niemand einfallen wird, darin „Zukunftsmusik" zu suchen. Auch von einer Einzelperson wird dieselbe Wendung gebraucht (Jer. 22, 28), was da soviel heißt: Er ist jetzt „zum alten Eisen geworfen worden".

[2] Vgl. Strophenbau und Responsion S. 28 ff.

In ähnlicher Weise verfahre ich hier in V. 8,

נבלע ישראל [היו לו מזבחות לחטא]

wo sichtlich etwas ausgefallen sein muß, wie schon der kurze Halbvers נבלע ישראל im massoretischen Text zu beweisen scheint. Die ergänzte Stelle ist aber in V. 11 überschüssig,

כי הרבה אפרים מזבחות לחטא (היו לו מזבחות לחטא)

Desgleichen fehlt Ägypten unzweifelhaft in V. 9,

כי המה עלו אשור [המה מצרים ישבו][1]

so daß man sogar versucht hat, in der folgenden Zeile מצרים für אפרים zu lesen und dabei allerlei künstliche Deutungen zu machen, die jetzt absolut überflüssig sind.

Die ergänzte Stelle findet sich wieder in V. 13b,

יהוה לא רצם עתה יזכר עונם ויפקד חטאתם (המה מצרים ישובו)

wo sie durchaus nicht paßt. Die Deutung, daß sie als Strafe dorthin zurückkehren werden, scheint mir ganz verfehlt.

Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß Jer. 14, 10—12 unter dem Eindruck der beiden letzten Strophen entstanden ist, wobei der Prophet eine Wendung ganz wörtlich aus Hosea herübergenommen hat:

10 כה אמר יהוה לעם הזה
בן אהבו לנוע רגליהם לא חשכו
ויהוה לא רצם עתה יזכר עונם יפקד חטאתם
11 ויאמר יהוה אלי
אל תתפלל בעד העם הזה לטובה
12 כי יצמו אינני שומע אל רנתם.
וכי יעלו עלה ומנחה אינני רצם

10 Also spricht JHWH über dieses Volk:
So liebten sie umherzuschweifen, hemmten ihre Füße nicht
JHWH aber hat kein Gefallen an ihnen; nun gedenkt er ihrer Schuld und ahndet ihre Sünde.
11 Und JHWH sprach zu mir:
Flehe nicht für das Heil dieses Volkes;
12 Wenn sie fasten, höre ich nicht auf ihr Beten
Und wenn sie Brand- und Speiseopfer darbringen. so habe ich kein Gefallen daran.

Es ist augenscheinlich, daß unter dem „Umherschweifen" und dem „Nichthemmen der Füße" nur das diplomatische Hausieren bei den Großmächten gemeint sein kann. Auch das Mißfallen an den Opfergaben wird hier wie in Hosea deutlich zum Ausdruck gebracht.

---

[1] Auch sonst finden sich beide, Assur und Ägypten, beisammen, so Hosea 9, 3: וישב אפרים מצרים ובאשור טמא יאכלו; 7, 11: מצרים קראו אשור הלכו.

Nimmt man dazu, daß eine ziemlich eigenartige Wendung wörtlich mit entlehnt wurde, so wird man daran nicht zweifeln, daß Jeremias hier in sehr wesentlicher Weise von Hosea beeinflußt worden ist.

Was aber dem einen recht ist, muß auch dem anderen billig sein. Man will den Schlußvers 14 als Glosse nach Amos für einen späteren Zusatz ansehen und sogar genau den Zeitpunkt kennen, wann der Zusatz gemacht worden sei. Ich stehe aber nicht an zu behaupten, daß der Einfluß Amos' hier allerdings waltet, daß aber der Prophet Hosea selbst den wuchtigen Satz herübergenommen hat, um seine Rede abzuschließen. Diese Hypothese beansprucht gleiches Recht wie die anderen, die weder besser noch schlechter sind.

Hosea, Kap. 14.

2 שובה ישראל עד יהוה אלהיך כי כשלת בעונך
3 קחו עמכם דברים ושובו אל יהוה אמרו אליו
כל תשא עון וקח טוב ונשלמה פרי(ם) שפתינו
4 אשור לא יושיענו על סוס לא נרכב
ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו
[אך אליך נשוב][1] אשר בך ירחם יתום

5 ארפא משובתם אהבם נדבה כי שב אפי ממנו
6 אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה ויך שרשיו כלבנון
7 ילכו ינקותיו ויהי כזית הודו וריח לו כלבנון
8 ישבו ישבי בצלו יחיו דגן ויפרחו כגפן[2]
9 אפרים מה לו[ו] עוד לעצבים אני ענית[ו][3] ואשורנו
אני כברוש רענן ממני פריך נמצא

2 Kehr' um, Israel, zu JHWH deinem Gotte, denn du straucheltest durch deine Sünde

3 Nehmet Worte mit euch und kehret um zu JHWH und sprechet zu ihm: Vergib uns ganz die Schuld und nimm das (dargebote) Gute und wir wollen auch das Versprechen halten.

4 Assur soll uns nicht helfen, auf Rossen werden wir (nach Ägypten) nicht reiten.

---

[1] Fehlt im MT. und ist dem Sinne nach ergänzt.

[2] MT. add. זכרו כיין לבנון, welches ich als Glosse oder Variante für וריח לו כלבנון ansehe.

[3] Wellhausen legt JHWH in den Mund: אני עֲנָתוֹ וַאֲשֵׁרָתוֹ „Ich bin seine (Göttin) ʿAnat und seine Ašera", d. h. ich leiste ihm, was jene ihm leisteten. Es ist unglaublich, was da einer Konjektur zuliebe JHWH und dem Propheten zugemutet wird!

Und nicht wollen wir das Machwerk unserer Hände unseren Gott nennen,
[Sondern zu dir kehren wir zurück], bei dem der Verwaiste Erbarmen findet.

5 Ich will ihre Abkehr heilen, sie willig lieben; denn mein Zorn hat sich von ihnen gewandt.
6 Ich will Israel wie Tau sein, daß es wie eine Lilie blühe und Wurzel schlage wie die Libanon[bäume].
7 Seine Schößlinge sollen wuchern und seine Krone dem Ölbaume gleichen und sein Duft dem Libanon.
8 Die in seinem Schatten wohnen, werden wieder Nährkraft entwickeln [wie] Korn und aufblühen wie die Weinrebe
9 Was gehen Ephraim die Götzen an; ich erhörte ihn und werde blicken auf ihn.
Ich gleiche einer grünenden Zypresse; bei mir findet sich deine Frucht.

Der Schluß des Buches Hosea besteht aus zwei sechszeiligen Strophen. In der ersten Strophe fordert der Prophet das Volk auf, zu JHWH zurückzukehren; denn die Abkehr von Gott ist die Ursache ihres Strauchelns und Irregehens. Sie brauchen keine Geschenke und Gaben mitzunehmen, wie auf ihren Wanderungen nach Assyrien und Ägypten. Schlichte aufrichtige Worte genügen. Nur müssen sie die Verzeihung ihrer Sünde sich erbitten und ihre Bittgänge nach Assyrien und Ägypten einstellen und ihr Versprechen auch halten. Sie dürfen natürlich keine Götzen anbeten, die sie selbst angefertigt haben. Sie müssen jetzt zu Gott zurückkehren, der der Waisen und Verlassenen sich annimmt.

Die zweite Strophe beginnt mit der Verkündigung Gottes, daß er ihren Abfall heilen und sich in Liebe dem Volke zuwenden werde. In fünf Antithesen wird die Gnade Gottes geschildert:

1. Unter dem erfrischenden Einfluß des himmlischen Taues wird Israel wie eine Lilie erblühen und dabei Wurzel fassen wie die Bäume des Libanon.

2. Die Schößlinge werden sich ausbreiten, die Krone herrlich (grün) sein wie die eines Ölbaumes und dabei voll Duft wie im Libanon.

3. Die in seinem Schatten Weilenden werden lebenspendend sein wie Korn und Blüten treiben wie der Weinstock.

4. Ephraim bedarf kein Götzenbild, ich (JHWH) überwache und erhöre ihn.

5. Ich gleiche einer grünenden Zypresse — habe aber Frucht.[1]

[1] Der Hinweis auf diese Antithesen findet sich zum Teile schon bei Kimchi רד"ק: אם תאמר יפסק טובם כמו הדגן הפוסק ויבש אלא ויפרח כגפן ..... ואם הברוש אינו עושה פירות ממני פריך נמצא בכל עת ובכל זמן.

Abgesehen von der scharfen Sinntrennung, welche beide Strophen scheidet und charakterisiert, treten auch deutlich die Kunstformen hervor, so die Responsion zwischen Zeile 1 und 5 der ersten und zweiten Strophe. Der Prophet spielt hier mit Umkehr, Abkehr und Rückkehr, wozu sehr hübsch das vom Sinn geforderte und ergänzte אך אליך נשוב sehr wohl paßt, denn es schließt die erste Strophe ab (Inclusio) und bildet die Verkettung mit der zweiten Strophe. Andererseits korrespondiert auch בעונך mit משובתם dem Sinne nach,[1] wie eine Vergleichung einiger Stellen bei Jeremia es leicht beweisen kann:

Jer. 5, 6 כי רבו פשעיהם עצמו משובותיהם
ib. 14, 7 כי רבו משובתינו לך חטאנו

Es scheint mir sogar möglich, daß Jeremias von diesen Stellen des Hosea sich habe beeinflussen lassen:

Jer. 3, 22 שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם

Auch die Korrespondenz zwischen למעשה ידינו und עצבים ist recht interessant. Daß sie zusammengehören, beweisen folgende Stellen:

Ps. 115, 4 עצביהם כסף וזהב מעשה ידי אדם
Ps. 135, 15 עצבי הגוים כסף וזהב מעשה ידי אדם

Auch Hosea selbst verbindet beide Wurzeln und Begriffe gern:

Hosea 8, 4 כספם וזהבם עשו להם עצבים
Hosea 13, 2 ויעשו להם מסכה מכספם כתבונם מעשה חרשים כלה

Daß beide Wurzel synonym gebraucht werden, ersieht man übrigens aus Hiob 10, 8:

ידיך עצבוני ויעשוני „Deine Hände bildeten und machten mich".

Nicht minder interessant ist der innere Aufbau der Strophe. Z. 1 korrespondiert mit Z. 6, wenn der Zusatz richtig ist; aber auch Z. 2 mit Z. 5.

Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephanja und glossiert sie.[2]

Die These, die ich an die Spitze dieses Artikels gestellt habe, scheint mir neu und wichtig genug zu sein, sie muß aber bewiesen

---

[1] In der Wendung כי כשלת בעונך liegt bereits in nuce der Begriff des מכשול עון bei Ezechiel, der schon mehr theologisch vertieft ist. Die Sünde bildet eine schiefe Ebene, die immer weiter nach abwärts führt. Als Gegensatz dazu tritt in V. 5 die göttliche Liebe und Gnade, welche allerdings unter der Voraussetzung der Umkehr, Abkehr und Abfall heilt.

[2] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. XIX, S. 263 ff. (1905).

werden und dies will ich hier zu tun versuchen. Es handelt sich hierbei um Zephanja Kap. 3 V. 1 ff. und Ezechiel Kap. 22 V. 24 ff.

Zephanja Kap. 3 lautet:

1 הוי מראה ונגאלה העיר היונה
2 לא שמעה בקול לא לקחה מוסר
ביהוה לא בטחה אל אלהיה לא קרבה
3 שריה בקרבה אריות שאגים
שפטיה זאבי ערב לא גרמו לבקר
4 נביאיה פוחזים אנשי בגדות
כהניה חללו קדש חמסו תורה

. . . .

7 אמרתי אך תראי אותי תקחי מוסר
ולא יכרת מעונה כל אשר פקדתי עליה
אכן השכימו השחיתו כל עלילותם
8 לכן חכו לי נאם יהוה ליום קומי לעד
כי משפטי לאסף גוים לקבץ(י) ממלכות
לשפך עליחם זעמי כל חרון אפי
כי באש קנאתי תאכל כל הארץ

1 O beschmutzt und befleckt ist die gewalttätige Stadt!
2 Nicht hört sie auf eine Stimme, nicht nimmt sie Zucht an,
Auf JHWH vertraut sie nicht, ihrem Gotte nahet sie nicht.
3 Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen,
Ihre Richter Nachtwölfe, die bis zum Morgen abnagen[1]
4 Ihre Propheten sind leichtfertig, Männer des Truges,
Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigen die Lehre.

. . . .

. . . .

8c Zu ergießen über sie meinen Grimm, meine ganze Zornglut;
Denn von meinem Feuereifer wird die ganze Erde verzehrt werden.

Man vergleiche damit Ezechiel Kap. 22, V. 24 ff.:

24 את ארץ לא מטהרה לא גשמה ביום זעם
[א]שר נ[ש]יאיה[2] בתוכה כארי שואג טרף טרף
נפש אכלו
חסן ויקר יקחו
אלמנותיה הרבו בתוכה

---

[1] sc. die Knochen.

[2] Ich lese mit Klostermann אשר für קשר; die Verderbnis muß aber alt sein, denn nur aus ihr erklärt sich der Sing. כארי שואג. Ferner muß mit LXX und mehreren neuen Kommentatoren נשיאיה für נביאיה des Textes gelesen werden, das ohnehin weiter unten V. 28 vorkommt.

26 כהניה חמסו תורתי ויחללו קדשי
בין קדש לחול לא הבדילו
ובין הטמא לטהור לא הודיעו
ומשבתותי העלימו עיניהם
ואחל בתוכם

27 ש[פט]יה[1] בקרבה כזאבים טרפי טרף
לשפך דם לאבד נפשות
למען בצע בצע

28 ונביאיה טחו להם טפל
חזים שוא וקסמים להם כזב
אמרים כה אמר אדני יהוה
ויהוה לא דבר

. . . .

30 ואבקש מהם איש גדר גדר ועמד בפרץ לפני
בעד הארץ לבלתי שחתה ולא מצאתי

31 ואשפך עליהם זעמי
באש עברתי כליתים

24 Du bist ein Land ungereinigt, nicht beregnet am Tage des Zornes,
25 Dessen **Fürsten** gleich brüllend[en] Löwe[n] zerreißen.
Menschenleben fressen sie,
Schutz und Ehre nehmen sie weg,
Mehren in ihm die Witwen.
26 Seine **Priester** vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.
Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.
27 Seine **Richter** in seiner Mitte sind wie Wölfe, die zerreißen,
Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
Um Gewinn zu erraffen.
28 Und seine **Propheten** haben ihre Tünche gestrichen,
Indem sie Nichtiges schauten und ihnen Trug orakelten,
Sprechend: Also hat der Herr JHWH gesprochen,
Während JHWH gar nicht geredet hat.

. . . .

. . . .

31 Da ergoß ich über sie meinen Grimm
Mit dem Feuer meines Zorns vernichtete ich sie.

---

[1] Im MT. steht שריה, aber dieses ist neben נשיאיה überflüssig. Außerdem ist zu bemerken, daß Ezechiel überhaupt das Wort שר vermeidet, welches noch bei Jeremias ungemein häufig vorkommt. Es kommt bei ihm in prosaischen Wendungen noch zweimal vor, und zwar 11, 1 und 17, 2. Dagegen findet sich bei ihm נשיא 32mal. Er vermied meines Erachtens das Wort שר mit Absicht, weil *šarru* in Babylon den Großkönig bezeichnete und er vielleicht durch die Anwendung dieses Wortes auf die Fürsten und höheren

Aus der Betrachtung und Vergleichung beider Stücke geht zur Evidenz hervor, daß sie in einem sehr engen Zusammenhange miteinander stehen und, da Zephanja (um 630) älter ist als Ezechiel (Berufung 597), so könnte eigentlich kein Zweifel darüber obwalten, daß Ezechiel die Prophetie des älteren Zephanja zum Teil wörtlich, zum Teil aber mit leichten Abänderungen herübergenommen und sie kommentiert[1] oder besser gesagt glossiert hat — aber es finden sich Kritiker, welche Zephanja Kap. 3 ganz oder teilweise als späteren Zusatz betrachten, so daß man, wenn sie Recht hätten, gezwungen wäre anzunehmen, dieses Stück sei von einem späteren Anonymus dem Ezechiel entlehnt worden.

Es ist daher nötig, eine genaue vergleichende Prüfung beider Stücke vorzunehmen, um womöglich in diesen selbst das Ursprüngliche von dem Entlehnten zu unterscheiden. Die Vergleichung muß von Zephanja V. 3—4 ausgehen, welche den Kern des ganzen Stückes bilden.

In vier ebenmäßig gebauten Zeilen (zu je vier und fünf Worten) werden die Fürsten, Richter, Propheten und Priester geschildert. Diese vier Zeilen sind bei Ezechiel noch als *disiecta membra* zum Teil erkennbar, dazwischen finden sich allerlei Einschiebsel ganz anderer Art und erklärender Natur. Hält es jemand wirklich für möglich, daß ein späterer Schriftsteller diese vier Zeilen aus Ezechiels Rede herausgeschält, knapper und poetischer gefaßt und zu einer Einheit umgestaltet hat?

Dazu kommt die Reihenfolge: Zuerst stehen die Fürsten, die brüllenden Löwen; damit begnügt sich Ezechiel nicht.[2] Er führt das Bild weiter aus: Sie brüllen nicht nur, sondern sie zerreißen auch, sie fressen Menschenleben, nehmen den Familien den Schutz und die Ehre, d. h. sie töten die Männer und vermehren so die Zahl der Witwen.

Auf die Fürsten (Löwen) folgen im Original die Wölfe, mit denen die bestechlichen Richter passend verglichen werden — aber

---

Beamten von Juda Anstoß zu erregen fürchtete. Freilich findet sich das Wort *šarru* in den assyrischen Inschriften häufig genug auch von kleinen, fremdländischen Königen und Fürsten; daß man aber oft „päpstlicher als der Papst" ist, wird nicht geleugnet werden können.

[1] Selbstverständlich ist das Wort *cum grano salis* zu nehmen. Ezechiel hatte natürlich nicht die Absicht zu kommentieren; für uns aber sind seine Zusätze eine Erklärung der knappen Stelle Zephanjas.

[2] Der Text hat allerdings נביאיה für נשיאיה, die Lesart ist aber gewiß falsch. Nimmt man dagegen an, daß der Anonymus aus Ezechiel geschöpft hat, so müßte man erwarten, daß er נשיאים herübergenommen und es nicht in שרים verändert hätte.

bei Ezechiel folgen die Priester, die ihm wichtiger gewesen zu sein scheinen als die Richter:

„Ihre Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer."[1]

Worin besteht nun die Vergewaltigung der Lehre? Ezechiel spricht sich darüber deutlich aus: es handelt sich um rituelle Sachen, nur bleibt es natürlich eine offene Frage, ob Ezechiel seinen Vorgänger richtig gedeutet oder seine eigene Anschauung hineingetragen hat:[2]

> **Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,**
> **Über Rein und Unrein belehren sie nicht,**
> **Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,**
> **So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.**

Einen präziseren und sorgfältigeren Kommentar zu Zephanja V. 4b hätte keiner der späteren großen Kommentatoren, wie z. B. Raschi oder Ibn Ezra geben können.

An dritter Stelle statt an zweiter folgen bei Ezechiel die Richter (שפטיה), wofür allerdings im Texte „ihre Fürsten" (שריה), oder, wie man auch übersetzt „ihre Beamten" steht. Daß neben נשיאים nicht auch שרים vorkommen können, muß jeder einsehen. Ezechiel, der das Wort שר absichtlich durch נשיא ersetzt zu haben scheint, wird doch dasselbe Wort nicht gebrauchen, um niedrigere Kategorien von Beamten damit zu bezeichnen.

Der Vergleich der bestechlichen Richter mit Wölfen oder Schakalen, die feige sind bei hellichtem Tage zu rauben und nur in der Dunkelheit ihr Unwesen treiben, ist sehr zutreffend, weil der Richter nicht gewalttätig auftritt, sondern durch ein falsches und ungerechtes Urteil wirkt, das man schwer kontrollieren kann. Dieser Vergleich paßt aber auf Fürsten oder Beamte nicht.

Sehr verdächtig ist mir daher auch bei Ezechiel טרפי טרף, wozu auch das folgende wenig paßt. Hat man einmal Tier oder Mensch zerrissen, so ist das Ziel erreicht. Dazu kommt, daß טרף fast immer vom Löwen gebraucht wird und ich nur eine Stelle außer der unserigen kenne, wo es vom Wolf gebraucht wird (Gen. 49, 27

---

[1] Man vergleiche die viel einfachere Fassung bei Zephanja: „Ihre Priester entweihten das Heilige, vergewaltigten die Lehre."

[2] Vgl. seine Vorschriften für die Priester Kap. 44, 23—24:

ואת עמי יורו בין קדש לחל
ובין טמא לטהור יודיעום
ואת תורתי ואת חקתי . . ישמרו
ואת שבתותי ירדשו

בנימין ואב יטרף), die aber zweifelhaft zu sein scheint. Ich möchte daher vermuten, daß טרפי טרף aus einer Phrase wie ערבי ערב oder dergleichen verderbt wurde, jedenfalls muß sie Zephanjas זאבי ערב entsprechen. Daran schließt sich vortrefflich die Erklärung Ezechiels:

> Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,
> Und um Gewinn (durch Bestechung) zu erraffen.

Die Propheten, die bei Zephanja an dritter Stelle stehen, kommen hier an vierter Stelle und die kurzen undeutlichen Wendungen Zephanja's werden von Ezechiel in seiner Manier und mit den ihm sonst eigentümlichen Wendungen verdeutlicht.[1]

Ich glaube, daß damit die von mir in der Überschrift aufgestellte These bewiesen ist. Es bleibt aber noch übrig, die Überschriften beider Prophezeiungen miteinander zu vergleichen, weil einerseits dadurch auch in der Überschrift die Abhängigkeit Ezechiels von Zephanja erwiesen, anderseits aber auch die Auffassung aller älteren Kommentare gegenüber den modernen in bezug auf das dunkle Wort מוראה bei Zephanja durch Ezechiel bestätigt wird.

Die Überschrift bei Zephanja:

הוי מוראה ונגאלה העיר היונה

wird von Ezechiel in seiner Weise paraphrasiert:

את ארץ לא מטהרה היא לא גשמה ביום זעם.

Demnach ergibt sich für מוראה bei Ezechiel לא מטהרה „die nicht gereinigte", was mit der Erklärung der älteren Kommentare, die מוראה von ראי „Kot" ableiten, übereinstimmt. Dem נגאלה entspricht לא גשמה „nicht beregnet", also „schmutzig", von Regen nicht abgespült.

Wie aber die Bedeutung von מוראה durch לא מטהרה festgestellt wird, so muß man auch die Lesung מטהרה gegen den Verbesserungsversuch ממטרה, „beregnet" schützen und man darf auch זעם nicht in זרם verändern, weil der Prophet in V. 31 (ואשפך עליהם זעמי) auf das Wort zurückgreift.

Endlich muß ich auch auf die Schlußverse beider Stücke hinweisen (Zeph. 8^{c-d} und Ez. 31), die zum Teil wörtlich, zum Teil dem Sinne nach übereinstimmen, wobei noch darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß die letzte Zeile in Zephanja V. 8 nahezu wörtlich sich schon Kap. 1, 18 findet und sich somit als echt Zephanjanisch erweist.[2]

---

[1] Die Wendung טחו טפל kommt bei Ezechiel siebenmal vor und es ist begreiflich, daß er sie auch hier anwendet. Umgekehrt hätte sie der Anonymus wahrscheinlich herübergenommen.

[2] Vgl. übrigens auch Zeph. 1, 17—18 mit Ez. 7, 19.

Ich weiß sehr wohl, daß man in Zephanja Kap. 3 einige sprachliche und sachliche Indizien finden wollte, die in eine spätere Periode weisen. Mir scheinen aber diese Indizien durchaus nicht beweiskräftig: 1. Das Wort נאל ist keineswegs als „Erweichung von נעל" anzusehen und stimmt auch in der Bedeutung damit nicht überein. 2. Für נצדו ist wahrscheinlich wie Jer. 9, 9 נצתו zu lesen; behält man aber נצדו, so beweist das Nichtvorkommen dieses Wortes im AT. und die Übereinstimmung mit aram. צדי gar nichts. 3. Die Wendung פקד על ist sehr alt und häufig; erst wenn man ihr eine Bedeutung unterschiebt, die sie an dieser Stelle nicht hat, wird sie verdächtig. Auch die sachlichen Indizien beruhen zum Teil auf unrichtigen Voraussetzungen, so in der Deutung des צדיק, und sind zum Teil ganz unsicherer Art, weil wir weder sprachlich noch sachlich über jene Zeiten genug informiert sind, um solche Schlüsse aus kleinen Abweichungen ziehen zu dürfen.

Diesen kritischen Einwendungen von zweifelhaftem Wert gegenüber glaube ich die Momente, die sich aus der Vergleichung beider Stücke ergeben haben, mit Ruhe entgegenstellen zu dürfen und daran mit Cornill festzuhalten, daß mindestens die ersten acht Verse und vielleicht der ganze Abschnitt V. 1—3 von Zephanja herrühren.

Der Tag des Herrn (יום יהוה).

Es ist meine Absicht nicht „den Tag des Herrn" in dem biblischen Schrifttum vom theologischen Standpunkt zu verfolgen, sondern die Art zu untersuchen, wie er bei verschiedenen Propheten geschildert wird, und dabei zu prüfen, ob und wie weit diese Schilderungen voneinander abhängig sind.

Abgesehen vom Propheten Joel, dessen Zeit noch immer mit Sicherheit nicht bestimmt ist und die man zunächst besser später als früher ansetzen darf, kommt „Der Tag des Herrn" zum ersten Male bei Amos 5, 18 ff. vor:

18 הוי המתאוים את יום יהוה
למה זה לכם יום יהוה
הוא חשך ולא אור
19 כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדב
ובא הבית וסמך ידו על הקיר ונשכו נחש
20 הלא חשך יום יהוה ולא אור
ואפל ולא נגה לו

18 Wehe denen, die herbeisehnen den Tag des Herrn!
Was soll euch denn der Tag des Herrn?

Er ist Finsternis und nicht Licht.
Wie wenn jemand vor einem Löwen flüchtet und ihm ein Bär begegnet
Und tritt er ins Haus ein und lehnt seine Hand an die Wand, da beißt ihn eine Schlange.
Ja, Finsternis ist der Tag des Herrn und nicht Licht
Und Dunkelheit und nicht hat er einen Schein.

Nicht nach seiner Beschaffenheit, sondern nach seinen Wirkungen schildert Jesaias den Tag des Herrn (Kap. 2, 12 ff.):

12	כי יום ליהוה צבאות	
	על כל גאה ורם	ועל כל נשא ושפל
13	ועל כל ארזי הלבנון הרמים	ועל כל אלוני הבשן הנשאים
14	ועל כל ההרים הרמים	ועל כל הגבעות הנשאות
15	ועל כל מגדל גבוה	ועל כל חומה בצורה
16	ועל כל אניות תרשיש	ועל כל שכיות החמדה
17	ושח גבהות האדם	ושפל רום אנשים
18	ונשגב יהוה לבדו ביום ההוא	
	והאלילים כליל יחלף	
19	ובאו במערות צרים ובמחלות עפר	
	מפני פחד יהוה ומהדר גאונו	בקומו לערץ הארץ
20	ביום ההוא ישליך האדם	את אלילי כספו ואת אלילי זהבו
	אשר עשו לו להשתחות	לחפר פרות ולעטלפים
21	לבוא בנקרות הצרים ובסעיפי הסלעים	
	מפני פחד יהוה ומהדר גאונו	בקומו לערץ הארץ

12 Denn ein Tag des Herrn der Heeresscharen [wird kommen]
Über alles Stolze und Hohe und über alles Erhabene, daß es erniedrigt werde.
13 Und über alle hohen Zedern des Libanon und über alle erhabenen Basanseichen
14 Und über alle hohen Berge und über alle hochragenden, erhabenen Hügel
15 Und über jeden hohen Turm und über jede befestigte Mauer
16 Und über alle Tarsisschiffe und über alle kostbaren Schaustücke
17 Und es wird gebeugt der Menschen Hochmut und gedemütigt der Männer Stolz
Und hocherhaben wird der Herr allein sein an jenem Tage.

18 Und die Götzen — gänzlich werden sie verschwinden.
19 Da wird man in Felshöhlen und in Erdlöcher eindringen
Vor JHWH's Schrecken und seiner Majestät Pracht, wenn er sich erhebt die Erde zu zerschmettern
20 An jenem Tage werden die Menschen ihre Götzen aus Silber und Gold wegwerfen,
Die sie sich zum Anbeten gefertigt, zu den Ratten und Fledermäusen [hinwerfen].

21 Um in Klüfte der Berge und in die Felsenrisse einzudringen
Vor JHWH's Schrecken und der Pracht seiner Majestät, wenn er sich
erhebt die Erde zu zerschmettern.

Eine Vergleichung dieser Schilderung mit der bei Amos zeigt eine große Verschiedenheit und läßt jeden Berührungspunkt vermissen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Jesaias das knapp hingeworfene, düstere Bild des „Tag des Herrn" bei Amos gekannt hat — aus seiner Darstellung läßt sich dies nicht beweisen, man kann höchstens vermuten, daß er mit einer gewissen Absichtlichkeit die düsteren Farben vermieden und den Tag des Herrn durch die Beschreibung seiner elementaren Gewalt und die Schilderung des Schreckens, den er einflößte, auf die Einbildungskraft wirken läßt.

Ein anderes Bild vom Tag des Herrn bietet Zephanja. Ich greife zunächst das wichtigste Stück heraus und setze es hierher (Kap. 1, 14—18):

14 קרוב יום יהוה הגדול קרוב ומהר מאד
קול יום יהוה מר צרח שם גבור
15 יום עברה היום ההוא יום צרה ומצוקה
יום שאה ומשואה יום חשך ואפלה
16 יום ענן וערפל: יום שופר ותרועה
על הערים הבצרת ועל הפנות הגבהות

17 והצרתי לאדם והלכו כעורים כי ליהוה חטא:
ושפך דמם כעפר ולחמם כגללים
18 גם כספם גם זהבם [בחוצות ישליכו]
לא יוכל להצילם ביום עברת יהוה
ובאש קנאתו תאכל כל הארץ
כי כלה אך נבהלה יעשה את כל ישבי הארץ

14 Nahe ist der große Tag des Herrn, nahe und sehr schnell.
Horch, am Tage des Herrn, bitter kreischt da der Held.
15 Ein Tag des Zorns ist jener Tag, ein Tag der Not und Bedrängnis
Ein Tag von Zerstören und Zerstörung, ein Tag von Finsternis und Dunkelheit
16 Ein Tag von Gewölk und Nebel (1, 6) ein Tag der Posaune und Fanfare
Gegen die festen Städte und die hohen Zinnen.

17 Und ich bedränge die Menschen, daß sie wie Blinde wandeln, weil sie
gegen den Herrn frevelten.
Und verschüttet wird ihr Blut wie Staub und ihre Eingeweide wie Kot
18 Auch ihr Silber und ihr Gold [werden sie auf die Straße werfen].
Es wird sie nicht retten können am Tage der Wut des Herrn
Und durch das Feuer seiner Rache wird das ganze Land verzehrt;
Denn Vernichtung, plötzlicher Untergang bereitet er allen Bewohnern des
Landes.

Eine sorgfältige Prüfung dieses Stückes muß jedermann überzeugen, daß verschiedene Elemente für diese Schilderung des Tages des Herrn benutzt worden sind, und zwar in erster Reihe die aus Amos und Jesaia. Die düsteren Farben Amos' werden hier rhetorisch verstärkt und neben der Finsternis und Lichtlosigkeit figurieren auch Schrecken und Bedrängnis, Zerstören und Zerstörung, Zorn, Posaunen- und Fanfarenschall — und alle diese Schrecknisse sind gerichtet „gegen die festen Städte und gegen die hohen Zinnen".

Diese Wendung ist sachlich und nahezu wörtlich aus Jesaia herübergenommen. Damit ist aber die Ähnlichkeit in keiner Weise erschöpft, denn es heißt weiter:

Und ich beängstige die Menschen, daß sie wie Blinde wandeln. Auch in Jesaias wird in Verfolg des Tages des Herrn der Menschen Hochmut gedemütigt, so daß sie sich in dunkle Felshöhlen und Erdlöcher verkriechen. Zephanja läßt sie dafür in hellen Straßen wie Blinde wandeln.

Sie werfen dort ihre Götzen aus Silber und Gold fort, weil sie ihnen nicht mehr helfen können — aber nicht nur die Götzen, auch das Gold und Silber kann ihnen in der bitteren Not nicht helfen. In gleicher Weise läßt sie Zephanja das Silber und Gold wegwerfen (nach meiner Ergänzung, die ich weiter unten begründen werde), das ihnen nicht mehr nutzen kann, „am Tage da sich der Herr „erhebt die Erde (ארץ) zu zerschmettern", wie Jesaias sich ausdrückt, oder (nach Zephanja) an dem Tage, wo durch das Feuer der Rache das ganze Land (ארץ) vernichtet wird.

Fassen wir die Vergleichsmomente beider Schilderungen zusammen, so beginnen beide (1) mit dem Tag des Herrn. Es folgt (2) die nahezu wörtliche Phrase von dem hohen Turme und der festen Mauer, dann (3) die Demütigung der Menschen, (4) das Wegwerfen von Gold und Silber, (5) die Vernichtung der Erde.

Daß demnach Zephanja die Rede Jesaias bewußt oder unbewußt und unter Benutzung anderer Elemente bis zu einem gewissen Grade nachgebildet hat, scheint mir eine unleugbare Tatsache zu sein.

Das Verhältnis Joels zu Zephanja ist solange nicht zu bestimmen, als nicht die Zeit, in welcher der erstere geweissagt hat, festgelegt ist.

Anders stellt sich die Sache bei Ezechiel, von dem wir wissen, daß er Zephanja gründlich, vielleicht allzu gründlich benutzt hat. Danach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß ihm in Kap. 7, 7 ff. die Schilderung Zephanjas vorgeschwebt, wenn er sie auch nicht in ähnlicher Weise wie in Kap. 22, 24 ff. herübergenommen hat.

Wiederholt macht er Ansätze, den Tag des Herrn zu schildern:

7 Gekommen ist die Zeit, **nahe** ist **der Tag**
12 Gekommen ist die Zeit, herangerückt ist **der Tag** etc.

er verliert sich aber immer wieder in Wendungen, die ihm auch sonst geläufig sind, und die streng genommen nicht zur Sache gehören — aber plötzlich kommt eine Stelle vor, die unzweideutig auf Zephanja als Quelle zurückweist (7, 19):

כספם בחוצות ישליכו וזהבם לנדה יהיה
כספם וזהבם לא יוכל להצילם ביום עברת יהוה
נפשם לא ישבעו ומעיהם לא ימלאו

Ihr Silber werden sie auf die Straße werfen und ihr Gold wird als Unflat gelten,
Ihr Silber und ihr Gold kann sie nicht retten am Tage des Ingrims des Herrn.
Ihre Gier werden sie (damit) nicht sättigen und ihren Bauch nicht füllen.

Daß die mittlere Zeile wörtlich aus Zephanja entlehnt wurde, ist sicher und längst erkannt worden. Ebenso sicher scheint es mir, daß Ezechiel diese Zeile durch die folgende glossiert hat in derselben Manier, die wir schon von ihm kennen; die Glosse sieht schon einem Kommentar verzweifelt ähnlich. Dagegen glaube ich, daß wir aus der ersten Zeile für die Textkritik unserer Zephanjastelle lernen können. In Zephanja fehlt hier etwas in der Ökonomie der Verseinteilung sowohl als inhaltlich. Nun finden wir in der Vorlage bei Jesaia בחוצות ישליכו und dieselbe Wendung steht auch bei Ezechiel, der aus Zephanja geschöpft hat. Wir dürfen daher diese Worte bei Zephanja mit gutem Gewissen ergänzen.

Die Komposition von Ezechiel Kap. 25.

Die strophische Gliederung dieses Orakels ist in meinem Buche „Die Propheten" gegeben worden. Ich setze die Strophen im Urtexte hierher:

1 ויהי דבר יהוה אלי לאמר
2 בן אדם
שים פניך אל בני עמון
והנבא עליהם
3 ואמרת לבני עמון
שמעו דבר אדני יהוה

A.

כה אמר אדני יהוה
יען אמרך האח אל מקדשי כי נחל
ואל אדמת ישראל כי נשמה[1]

C.

8 כה אמר אדני יהוה
יען אמר מואב ושעיר
הנה ככל הגוים בית יהודה

[1] MT. add. ואל בית יהודה כי הלכו בגולה.

4 לכן הנני נתנך לבני קדם למורשה
וישבו טירותיהם בך
ונתנו בך משכניהם
המה יאכלו פריך
והמה ישתו חלבך
5 ונתתי את רבה לנוה גמלים
ואת בני עמון למרבץ צאן
וידעתם כי אני יהוה |

B.

6 כי כה אמר אדני יהוה
יען מחאך יד ורקעך ברגל
ותשמח בכל שאטך בנפש אל אדמת ישראל

7 לכן הנני נטיתי את ידי עליך
ונתתיך לבג לגוים
והכרתיך מן העמים
והאבדתיך מן הארצות
אשמידך . . . .
. . . .
. . . .
וידעת כי אני יהוה |

9 לכן הנני פתח את כתף מואב
מהערים מעריו מקצהו
צבי ארץ בית הישימות בעל מעון וקריתמה
10 לבני קדם על בני עמון
ונתתיה למורשה
למען לא תזכר בני עמון בגוים
11 ובמואב אעשה שפטים
וידעו כי אני יהוה |

D.

12 כה אמר אדני יהוה
יען עשות אדום בנקם נקם לבית יהודה
ויאשמו אשום ונקמו בהם

13 לכן כה אמר אדני יהוה
ונטתי ידי על אדום
והכרתי ממנה אדם ובהמה
ונתתיה חרבה מתימן
ודדנה בחרב יפלו
14 ונתתי את נקמתי באדם ביד עמי ישראל
ועשו באדום כאפי וכחמתי
וידעו את נקמתי נאם אדני יהוה |

E.

15 כה אמר אדני יהוה
יען עשות פלשתים בנקמה
(וינקמו נקם) בשאט בנפש למשחית איבת עולם

16 לכן כה אמר אדני יהוה
הנני נוטה ידי על פלשתים
והכרתי את כרתים
והאבדתי את שארית חוף הים

17 ועשיתי בם נקמות גדלות
בתוכחות חמה
וידעו כי אני יהוה
בתתי את נקמתי בם |

Wie man sieht, besteht die Weissagung aus einer kurzen Einleitung und fünf Strophenpaaren von je $3 + 8$ Zeilen, von denen die je kleinere Strophe also beginnt:

Also spricht der Herr JHWH
Weil du . . . .

und den Vorwurf an das betreffende Volk enthält.

Die je achtzeilige Strophe beginnt mit „Darum . . .", schließt Und du (ihr, sie) sollst erkennen, daß ich JHWH bin" und

enthält die dem Volke verkündete Strafe. Charakteristisch für die Strophenpaare B, D und E ist, daß die je dritte Zeile der achtzeiligen Strophe die Vernichtung des betreffenden Volkes verkündet, was durch die gleichlautende Wendung והכרתי ausgedrückt wird.[1]

Nachdem es nun durch den vorangehenden Abschnitt[2] feststeht, daß Ezechiel den Zephanja gründlich studiert und benützt hat, so darf man die Frage aufwerfen, ob sich nicht hier in der Schilderung der angrenzenden Völker zephanjanischer Einfluß geltend gemacht hat.

Zur Vergleichung bietet sich Zephanja Kap. 2, V. 5—10, worin der Prophet die Schicksale der Philister und der Brudervölker Moab und Amon schildert. Ich setze die beiden Strophen im Urtexte und Übersetzung hierher:

5 הוי ישבי חבל הים גוי כרתים
דבר יהוה עליכם כנען ארץ פלשתים
והאבדתיך מאין יושב
6 והיתה חבל הים נות כרת רעים ונדרות צאן
7 והיה חבל לשארת בית יהודה עליהם ירעון
בבתי אשקלון בערב ירבצון
כי יפקדם יהוה אלהיהם ושב שבותם

8 שמעתי חרפת מואב וגדופי בני עמון
אשר חרפו את עמי ויגדילו על גבולם
9 לכן חי אני נאם יהוה צבאות אלהי ישראל
כי מואב כסדום תהיה ובני עמון כעמורה
ממשק חרול ומכרה מלח ושממה עד עולם
שארית עמי יבזום ויתר גוי ינחלום
10 זאת להם תחת גאונם
כי חרפו ויגד[י]לו על עם יהוה צבאות

5 Wehe den Bewohnern des Meeresdistriktes, dem Volke der Kreter
Das Wort JHWH's ist gegen euch, Kanaan, Land der Philister:
„Ich vernichte dich, daß kein Bewohner bleibt"
6 Und der Meeresdistrikt wird zu Steppen, Angern von Hirten und Schafhürden
7 Und er wird Erbteil dem Überreste vom Hause Juda, darauf weiden sie;
In den Häusern Askalons werden sie am Abend lagern,
Wenn JHWH, ihr Gott, ihrer gedenkt und zurückführt ihrer Gefangenschaft.

8 Ich hörte die Schmähung Moab und die Lästerung der Söhne Amons,
Welche mein Volk lästerte und übermütig waren gegen ihr Gebiet

[1] Vgl. auch Ezechiel Kap. 14, wo ebenfalls in der Strophe I, III, IV in der je dritten Zeile die Wendung והכרתי ממנה אדם ובהמה wiederkehrt.

[2] Vgl. oben S. 30 ff.

9 Darum, so wahr ich lebe, spricht JHWH der Heerscharen, Israels Gott
Moab wird wie Sodom sein und der Amoniter Land wie Gomorra,
Besitztum von Kesseln und Salzgruben und Wüste in Ewigkeit;
Meines Volkes Überrest wird sie plündern und der Rest meiner Nation
sie beerben

10 Dies wird ihnen für ihren Hochmut werden;
Die sie schmähten und waren übermütig gegen JHWH Zebaots Volk.

Damit muß man die entsprechenden Strophen bei Ezechiel, welche sich gleichfalls auf die Philister und Moabiter beziehen, vergleichen:

A. 2.

4 Darum gebe ich dich den Söhnen des Ostens[1] zum Besitz,
Daß sie ihre Zeltringe in dir aufschlagen,
Und ihre Wohnungen in dir errichten.
Sie werden deine Frucht essen,
Und sie werden deine Milch trinken.

5 Und ich verwandle Rabba in eine Trift für Kamele,
Und das Amoniterland in einen Lagerplatz für Schafe,
Und ihr sollt erkennen, daß ich JHWH bin.[2]

E. 2.

16 Darum spricht also der Herr JHWH:
Ich strecke meine Hand aus gegen die Philister
Und tilge aus die Kreter
Und vernichte den Überrest der Meeresküste.

17 Und ich vollziehe an ihnen große Rache,
Mit grimmigen Züchtigungen
Und sie sollen erkennen, daß ich JHWH bin,
Wenn ich meine Rache über sie bringe.

---

[1] D. h. den Beduinen.

[2] Wer das soeben erschienene Werk Alois Musil's „Arabia Petraea I Moab gelesen und das Land und dessen Ruinen an der Hand dieses kundigen und mutigen Führers durchstreift hat, der wird als Motto zu jenem Werke diese Worte des Propheten niederschreiben, und wer diese Stelle verstehen und die Wahrheit der prophetischen Verkündigung erkennen will, der blättere in jenem Buche, aus dem ich nur drei Stellen anführen will:

S. 314. „Um 11 Uhr (15. Juni 1901) erreichten wir die Anlage Ḳaṣr al-Mšesiš. Diese Anlage besteht aus einem festen Hofe, einem Wartturm und einigen Zisternen. Der feste Hof ist 36 Schritte lang, 34 Schritte breit; seine Mauern sind 1—2 *m* stark. Alles ist gänzlich zerstört und in Hürden verwandelt, so daß man die innere Einrichtung kaum feststellen kann.

S. 316. Von den Strahlen der untergehenden Sonne überflutet, breitet sich vor uns eine schöne, von hohen, roten Wänden abgeschlossene und grün bewachsene Ebene aus. Das Sonnenlicht brach sich an den roten Wänden, so daß ihre Ränder und Kanten wie von tausend Flammen übergossen

Als Vergleichsmomente ergeben sich: 1. Beide Propheten behandeln Moab (Amon) und die Philister. 2. Beide schildern das Übergreifen der Wüste in die seßhaften Gebiete. 3. In beiden werden in fast ähnlichen Wendungen die Verwandlung der stolzen Städte und Burgen in „Angern von Hirten und Schafshürden" oder in „Triften von Kamelen und in Lagerplätze von Schafen" verkündet. Die Veranlassung mag dem Propheten Zephanja der Skythensturm gegeben haben, der die Flucht in die Wüste und das Übergreifen der Wüste urplötzlich verursacht haben kann.[1]

Liegt schon auf Grund dieser Beobachtung die Vermutung nahe, daß hier wieder Ezechiel nach „berühmten Mustern" gearbeitet hat, so ergibt sich dies zur Evidenz aus der Vergleichung folgender zwei Stellen:

Zeph. 2, 3:	Ezech. 25, 16:
הוי יושבי חבל הים גוי כרתים	לכן כה אמר אדני יהוה
דבר יהוה עליכם כנען ארץ פלשתים	הנני נוטה ידי על פלשתים
והאברתיך מאין יושב	והכרתי את כרתים
והיתה חבל הים וכו'	והאבדתי את שארית חוף הים

Zunächst muß auf die Tatsache hingewiesen werden, daß diese seltene Benennung der Philister כרתים nur an diesen beiden Stellen sich findet. Außerdem sei hervorgehoben, daß כרתים in beiden Stellen neben פלשתים und חבל הים (חוף) und neben dem Worte והאבדתי (והאבדתיך) vorkommt. Etwas ungeschickt ist die Abänderung von גוי כרתים (Zeph.)

erschienen und von einer tiefglühenden Aureole umgeben waren. Weiter in SO. ragte der hohe Šhak zum Himmel und sein blendend weißer Kopf schien in der dunkelblauen Luft zu brennen. Violette Luftstreifen schwebten wie ein Schleier über der grünen Ebene und umwoben eine Unzahl von schwarzen Zelten, die aus der grünen Umgebung hervorlugten. Die kleinen schmiegten sich in weitem Umkreise wie verschämt aneinander, wogegen die großen ansehnliche Reihen bildeten, sich aber auch aneinanderzudrängen schienen, um den größten nicht viel Raum zu lassen. Die längsten standen stolz jedes für sich da oder waren höchstens von einigen kleinen begleitet, die aber sichtlich nur ihre Fortsetzung bildeten. Und vor und zwischen den Zelten wogten unabsehbare, meist weiße Scharen von Kamelen, so daß es schien, als müßten sie alle Zelte überfluten.

S. 355. Einst stark befestigt und, wie man aus den Grundmauern schließen kann, mit großen Bauten versehen, ist sie (die Ruinstätte Bejt Zer'a in w. Ḥesbân) jetzt zu Tennen, Hürden, Stallungen und Strohmagazine umgewandelt." Vgl. noch S. 302, 324, 330, 332, 350, 354, 374 und 399.

[1] Beachtenswert ist auch V. 14 bei Ezechiel, wo die Züchtigung Edoms durch Israel angekündigt wird, ähnlich wie bei Zephanja, wo Jehuda als Erbe und Rächer der Philister und Moabiter dargestellt wird.

in כרתים (Ezech.); die deutsche Nation in Amerika bedeutet doch ganz etwas anderes als Deutschland.

Beachtenswert ist auch das formale Moment, daß das Wort für Vernichtung, welches bei Zephanja nur in der dritten Zeile der Strophe über die Philister steht, bei Ezechiel in drei Strophen in der je dritten Zeile steht, nur daß Ezechiel außer האביד das Wort הכרית gebraucht, in Strophe E aber über die Philister sich noch soweit seiner Vorlage anschließt, daß er neben הכרית auch האביד erhalten hat.[1] Was ihn bewogen hat האביד in הכרית abzuändern, mag neben anderen Gründen — er gebraucht auch fast dieses Wort gern und האביד nur selten — mag vielleicht das Wortspiel והכרתי את כרתים gewesen sein. Auffallend wäre nur dabei, daß die letzte Strophe den Ausgangspunkt für diese Veränderung bilden sollte; es wird aber sofort klar, wenn man bedenkt, daß nach der ganzen Anlage Zephanjas die Philister (גוי כרתים) an erster Stelle behandelt werden. Die Reihenfolge bei Ezechiel ist eine andere. Ihm waren für seine Gruppierung andere Motive maßgebend als die Zephanjas.

Jesaia, Kap. 47.

Dieses Kapitel war Gegenstand einer Diskussion, welche verschiedene Einwände gegen meine Theorie ins Feld geführt hat. Ich halte es daher für angemessen, meinen Standpunkt in bezug darauf zu präzisieren; es wird sich dabei, wie ich glaube, zeigen, daß die gegen meine Aufstellungen gerichteten Einwände keineswegs stichhaltig sind.

Um dem Leser ein Urteil zu ermöglichen, setze ich die strophische Gliederung dieses Kapitels, wie ich sie in den „Propheten" gegeben habe, hierher:

1 רדי ושבי על עפר בתולת בת בבל
שבי לארץ אין כסא בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך רכה וענגה
2 קחי רחים וטחני קמח
גלי צמתך חשפי שבל
גלי שוק עברי נהרות
3 תגל ערותך גם תראה חרפתך
נקם אקח ולא אפגע אדם !

4 גאלנו יהוה צבאות שמו קדוש ישראל
5 שבי דומם ובאי בחשך בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך גברת ממלכות

[1] Allerdings auch noch in Strophe B (V. 7).

6 קצפתי על עמי חללתי נחלתי ואתנם בידך
לא שמת להם רחמים על זקן הכבדת עלך מאד
7 ותאמרי לעולם אהיה גברת
עד לא שמת אלה על לבך
לא זכרת אחריתה |

8 ועתה שמעי זאת עדינה הישבת לבטח
האמרה בלבבה אני ואפסי עוד
לא אשב אלמנה ולא אדע שכול
9 ותבאנה לך שתי אלה רגע ביום אחד
שכול ואלמן כתמם באו עליך
ברב כשפיך בעצמת חבריך מאד
10 ותבטחי ברעתך אמרת אין ראני

חכמתך ודעתך היא שובבתך
ותאמרי בלבך אני ואפסי עוד
11 ובא עליך רעה לא תדעי שחרה
ותפל עליך הוה לא תוכלי כפרה
ותבא עליך פתאם שאה לא תדעי
12 עמדי נא בחבריך וברב כשפיך
באשר יגעת מנעוריך
אולי תוכלי הועיל אולי תערוצי

13 נלאית ברב עצתיך יעמדו נא ויושיעך
הברי שמים החזים בכוכבים
מודיעים לחדשים מאשר יבאו עליך
14 הנה היו כקש אש שרפתם
לא יצילו את נפשם מיד להבה
אין גחלת לחמם אור לשבת נגדו
15 כן היו לך אשר יגעת סחריך מנעוריך
איש לעברו תעו אין מושיעך |

„Ein Triumphlied auf den Fall Babels. Die Götter sind gestürzt, nun bricht auch das Reich zusammen. Der Strophenbau hat folgende Form: $8 + 8 + 7 + 8 + 8$, von denen die beiden ersten Strophen in dem massoretischen Text markiert sind." (Die Propheten I, S. 179.)

Paul Ruben veröffentlichte in Jewish Quarterly Review, Vol. XI, p. 431—479 (1899) eine sehr gründliche und beachtenswerte Untersuchung über „Strophic Forms in the Bible" im Anschluß an meine „Propheten". Hier ist nicht der Platz, in eine Kritik seiner Bemerkungen im allgemeinen einzugehen. Ich behalte mir vor, seine Vorschläge eingehend zu behandeln und zweifle gar nicht, daß manches daraus

zu lernen sein wird, muß aber schon jetzt den Vorwurf zurückweisen, daß ich es an Textkritik und Benutzung der Versionen, besonders der LXX, habe fehlen lassen. In meinem Buche wird man oft Konjekturen finden, die ich selbst gemacht oder von anderen herübergenommen habe, freilich nicht in dem Ausmaße, wie es Dr. Ruben getan hat. Auch die LXX ist vielfach benutzt worden, allerdings mußte ich oft gegen ihre Lesungen Stellung nehmen, wie z. B. in Jer. Kap. 10, was ja mein Kritiker zu billigen scheint. Dr. Ruben, der meine Theorie im großen und ganzen anerkennt, macht dort den Versuch Jesaia Kap. 47 anders zu gruppieren. Die von ihm vorgeschlagene strophische Gliederung folgt hier.

Kap. 47.

1 רדי ושבי על עפר | בתולת בת בבל
שבי על ארץ אין כסא | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | רכה וענגה
2 קחי רחים וטחני קמח | גלי צמתך
חשפי שבל גלי שוק | עברי נהרות
3 תגל ערותך | גם תראה חרפתך
נקם אקח | ולא אפגע אדם.

4 גאלנו יהוה צבאות שמו | קדוש ישראל
5 שבי דומם ובאי בחשך | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | גברת ממלכות
6 קצפתי על עמי חללתי נחלתי | ואתנם בידך
לא שמת להם רחמים | על זקן הכבדת עלך מאד
7 ותאמרי לעולם אהיה | גברת עד
לא שמת אלה על לבך | לא זכרת אחריתה.

8 ועתה שמעי זאת עדינה | היושבת לבטח
האמרה בלבבה | אני ואפסי עוד
לא אשב אלמנה | ולא אדע שכול
9 ותבאנה לך שתי אלה | רגע ביום אחד
שכול ואלמון | פתאם באו עליך
ברב כשפיך | בעצמת חבריך מאד.

10 ותבטחי ברעתך | אמרת אין ראני
חכמתך ודעתך | היא שובבתך
ותאמרי בלבך | אני ואפסי עוד
11 ובא עליך רעה | לא תדעי שחרה
ותפל עליך הוה | לא תוכלי כפרה
ותבא עליך פתאם | שאה לא תדעי.

12 עמדי נא בחבריך | וברב כשפיך
באשר יגעת מנעוריך | אולי תוכלי הועיל
אולי תערצי 13 [נלאית] | ברב עצתיך
יעמדו נא ויושיעך | הברי שמים
החזים בכוכבים מודיעים לחדשים | מאשר יבא עליך.

14 הנה היו כקש | אש שרפתם
לא יצילו את נפשם | מיד להבה
אין גחלת לחמם | אור לשבת נגדו
15 כן היו לך סחריך | באשר יגעת מנעוריך
איש לעברו תעו | אין מושיעך.

Wie man sieht, nimmt Ruben abfallende Strophenbildung an: (7 + 7) + (6 + 6) + (5 + 5).

Ich habe schon in Jewish Quarterly Review (Vol. XII, 1900, p. 377—379) einige unwesentliche Abänderungen in meiner Strophengliederung dieses Stückes vorgenommen. Ich sagte dort: As a hole, I adhere to my former division of the passage; but, on various minor points I partly accept Dr. Ruben's suggestions and partly propose some frish ones, induced thereto by Dr. Rubens remarks.

Ich lasse hier die Strophen folgen:

1 רדי ושבי על עפר | בתולת בת בבל
שבי לארץ אין כסא | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | רכה וענגה[1]
2 קחי רחים וטחני קמח | גלי צמתך
חשפי שבל גלי שוק | עברי נהרות
3 תגל ערותך | גם תראה חרפתך
נקם אקח | ולא אפג[י]ע אדם |

4 גאלנו יהוה צבאות שמו | קדוש ישראל
5 שבי דומם ובאי בחשך | בת כשדים
כי לא תוסיפי יקראו לך | גברת ממלכות
6 קצפתי על עמי חללתי נחלתי | ואתנם בידך
לא שמת להם רחמים | על זקן הכבדת עלך (מאד)
7 ותאמרי לעולם אהיה | גברת עד
לא שמת אלה על לבך | לא זכרת אחריתך |

---

8 ועתה שמעי זאת עדינה | היושבת לבטח
האמרה בלבבה | אני ואפסי עוד[2]
לא אשב אלמנה | ולא אדע שכול
9 ותבאנה לך שתי אלה | רגע ביום אחד
שכול ואלמן כתמם[3] | באו עליך
ברב כשפיך | בעצמת חבריך מאד
10 ותבטחי בדעתך[4] | אמרת אין ראני

[בטחתך ב] חכמתך ודעתך | היא שובבתך
ותאמרי בלבך | אני ואפסי עוד
11 ובא עליך רעה | לא תדעי שחרה
ותפל עליך הוה | לא תוכלי כפרה
ותבא עליך פתאם | שאה לא תדעי
12 עמדי נא בחבריך | וברב כשפיך
באשר יגעת מנעוריך | אולי תוכלי הועיל[5]

---

13 נלאית ברב עצתיך | יעמדו נא ויושיעך
הברי שמים[6] מודיעים לחדשים | מאשר יבאו עליך
14 הנה היו בקש | אש שרפתם

---

[1] Ob hier dem Propheten die Stelle Deuter. 28, 56
הרכה בך והענגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ
vorgeschwebt hat, möchte ich mit Sicherheit nicht behaupten.

[2] Die Stelle hat übrigens, wie schon Rubens (S. 464) richtig hervorgehoben hat, Jesaias dem Zephanja 2, 15 entlehnt:
זאת העיר העליזה היושבת לבטח
האמרה בלבבה אני ואפסי עוד

[3] Vielleicht mit LXX פתאם zu lesen, was durch die Responsion bestätigt wird. [4] MT. ברעתך. [5] MT. add. אולי תערצי.

[6] MT. add. החזים בכוכבים, was eine erklärende Glosse zu sein scheint.

לא יצילו את נפשם | מיד להבה
אין גחלת לחמם | אור לשבת נגדם
15 כן היו לך [חב]ריך | באשר יגעת מנעוריך
איש לעברו תעו | אין מושיעך

1 Steig' herab und setze dich in den Staub, Jungfrau, Tochter Babels!
Setze dich auf die Erde, ohne Thron, Tochter der Chaldäer!
Denn nicht wird man fürderhin dich nennen: Zarte und Verweichlichte
2 Nimm die Mühle und mahle Mehl, entblöße deinen Arm!
Heb' auf die Schleppe, entblöße dein Bein, durchschreite Ströme.
3 Aufgedeckt soll werden deine Blöße, auch gesehen werden deine Schmach,
Rache will ich nehmen und keines Menschen Fürbitter zulassen.

4 Unser Erlöser, JHWH der Heeresscharen ist sein Name, der Heilige Israels.
5 Setze dich schweigend hin und geh' ins Finstere, Tochter der Chaldäer
Denn nicht wird man fürderhin dich nennen: Fürstin der Reiche.
6 Ich zürnte auf mein Volk, entweihte meinen Besitz und gab sie in deine Hand;
Du schenktest ihnen kein Mitleid, auf den Greis legtest du schwer dein Joch.
7 Und du dachtest: Ewig werde ich sein, eine Fürstin für alle Zeit.
Du nahmest es dir nicht zu Herzen, bedachtest nicht dein Ende. |

---

8 Und nun höre dies, Wonnige, sicher Thronende,
Die in ihrem Herzen spricht: Ich und keine außer mir
Nicht werde ich sitzen als Witwe, Kinderlosigkeit nicht kennen.
9 Nun überkommen dich diese zwei plötzlich an einem Tage,
Kinderlosigkeit und Wittum in vollem Maße (plötzlich) überkommen dich,
Trotz (wegen) der Menge deiner Zaubereien, trotz (wegen) der Fülle deiner Bannsprache.
10 Und [weil] du dich sicher fühltest in deiner Bosheit, dachtest niemand sieht mich[1]

[Dein Vertrauen] auf deine Weisheit und dein Wissen haben dich irregeleitet
Und [weil] du dachtest (sprachest) in deinem Herzen: Ich und keine außer mir.
11 Nun überkommt dich Unheil, das du wegzuzaubern nicht verstehst,
Und fällt auf dich Verderben, das du zu sühnen nicht vermagst
Und es überkommt dich plötzlich Verwüstung, die du nicht kennst.
12 Tritt doch hin mit deinen Bannsprüchen und der Menge deiner Zaubereien
Womit du dich abgemüht von deiner Jugend auf — vielleicht kannst du helfen.

---

[1] Oder: durch dein Wissen, niemand durchschaut mich.

13 Du bist ermüdet durch deine (die dir erteilten) vielen Ratschläge, es mögen herantreten und dir helfen
Die Himmelzerleger, die alle Neumonde verkünden, was dich überkommt.
14 Siehe, sie sind wie Stoppeln, die Feuer verbrannt hat.
Sie retten ihr (eigenes) Leben nicht aus der Gewalt der Flamme;
Keine Kohle sich zu wärmen, kein Feuer davor zu sitzen.
15 Also sind dir die, mit denen du dich abmühtest, deine Händler (Astrologen) von Jugend auf,
Jeder nach seiner Seite hin irrte ab, keiner will dir helfen!

Wie man sieht, besteht die Änderung darin, daß ich früher fünf Strophen von (8 + 8) + 7 + (8 + 8), jetzt dagegen fünf Strophen von je sieben Zeilen annehme.

Die Strophen oder die Abschnitte bleiben in beiden Gruppierungen dieselben, nur in bezug auf die Zeileneinteilung ergeben sich kleine Differenzen, in denen ich mich zum Teil Ruben angeschlossen habe. So hatte ich Vers 2 und 7 in je drei kleine Zeilen eingeteilt, während sie besser in zwei einzuteilen sind. Die beiden ersten Strophen sind auch von Ruben mit der schon erwähnten Änderung, die ich als richtig anerkenne, herübergenommen worden.

Strophe 3 blieb unverändert. In Strophe 4 sind in der ersten und letzten Zeile zwei geringfügige Änderungen vorgenommen worden, desgleichen in Strophe 5, Zeile 2 und 7.

Die strophische Gliederung blieb also ganz dieselbe wie früher und es fragt sich nur, ob sie sinngemäß ist oder nicht. Bezüglich des ersten Strophenpaares kann kein Zweifel obwalten. Die Massora hat schon die beiden Absätze markiert, die Responsion in der Zeile 2—3 ist möglichst scharf, der Sinn fest abgeschlossen. In der ersten Strophe wird der Stadt Babel befohlen vom Throne herabzusteigen und Sklavenarbeit zu verrichten, sie wird nicht mehr die verzärtelte und verweichlichte Fürstin, sondern eine Sklavin sein, die harte Arbeit zu verrichten hat und dabei die Geheimnisse ihres Körpers nicht verhüllen kann. Die Strophe schließt:

Rache will ich nehmen und keines Menschen Fürbitte zulassen.

Die zweite Strophe beginnt mit der im Deutero-Jesaias häufigen Wendung:

Unser Erlöser, JHWH der Heerscharen ist sein Name, der Heilige Israels.

Dieser Vers, den manche moderne Kommentatoren am liebsten streichen möchten,[1] fällt zwar aus der Rolle, bringt aber am besten

[1] Ich glaube noch immer, daß der Text nicht ohne weiteres der Willkür preisgegeben werden darf. Die Gründe für die Streichung reichen nicht aus. Es ist ein unberechtigtes Verfahren dort zu streichen, wo man interpretieren sollte.

das individuelle und subjektive Empfinden des Propheten zum Ausdruck: Babels Sturz ist unsere Erlösung. Dann läßt der Prophet wieder JHWH das Wort und das, was gesagt wird, rechtfertigt und kommentiert den Gefühlsausbruch: Ich habe dir mein Volk ausgeliefert, du warst aber unbarmherzig, glaubtest, daß du ewig die Macht besitzen werdest — dachtest nicht an dein Ende!

Im zweiten Strophenpaar zeigt sich gleich in den ersten zwei Zeilen eine Entlehnung aus Zephanja 2, 15, was neuerdings als ein interessanter Beleg für die literarische Abhängigkeit der Propheten untereinander angesehen werden darf. Das Merkwürdige bei dieser sicheren Entlehnung liegt darin, daß der Dichter eine Stelle aus einem alten Lied auf den Untergang Ninives herübernimmt und sie auf Babel umprägt. Daß dabei nicht nur Reminiszenz, sondern bewußte Reflexion im Spiele ist, wird man kaum leugnen können.

Es ist freilich nicht möglich, meine strophische Gliederung der Verse 8—12, wenn man von der Responsion absieht, algebraisch zu beweisen und ein subjektives Element spielt bei solchen Dingen immer eine Rolle; ich muß aber aufs allerentschiedenste die Verdächtigung zurückweisen, als ob ich der Responsion zuliebe die Strophen so und nicht anders eingeteilt habe.[1] Ich habe stets nach dem Sinn die Zeilen und die Strophen eingeteilt und wurde oft dann erst von der Responsion etc. überrascht. Und wenn Herr Cobb in Rubens Strophen ein *reading for the sense* erkennen will, wogegen meine Strophen, nach seiner Ansicht, Zusammenhängendes trennen und nicht Zusammengehöriges verbinden sollen — so zeigt er damit, daß er in den Geist des Dichters nicht eingedrungen ist. Wie matt und schwach gestaltet sich das Gedicht, wenn man die Strophen mit Vers 10, 12 und 14 beginnen läßt. Die ganze Kraft der Rede schwindet, die Schärfe wird abgestumpft, wogegen nach meiner Einteilung der Schwung der Rede den Hörer und Leser bis zum Schluß gespannt hält.

Strophe 3 besagt: Du sicher Thronende, die sich für besser hält als alle anderen und vor jeden Unheil gefeit zu sein glaubt — das Unheil bricht plötzlich heran trotz oder wegen aller deiner Zauberei. Du aber fühltest dich sicher in deiner Bosheit oder in dem eingebildeten Wissen.

---

[1] W. H. Cobb, Criticism etc., p. 150: It is evident, as before, that the text is manipulated in the interest of the theory. Ein Wort wie *manipulated* sollte ein objektiver Kritiker ohne Beweise nicht gebrauchen. Ähnliche Wendungen gebraucht er auch p. 149, die ich in gleicher Schärfe zurückweise.

Strophe 4 sagt: Gerade deine Sicherheit, dein Selbstvertrauen und dein Wissen haben dich irregeleitet und dich blind gemacht gegen das plötzlich heranbrechende Unheil — nun so laß doch deine Zauberkünste spielen, vielleicht ist noch Hilfe möglich!

Strophe 5: Aller Rat und alle Hilfe ist vergeblich, vielleicht kommt aber Hilfe von den Astrologen — aber auch sie fallen der verzehrenden Flamme anheim und können sich selbst nicht retten, kurz jede Hilfe ist ausgeschlossen.

Dies ist der Sinn dieser Ode oder dieser Rede oder dieses Gedichtes oder Orakels.[1]

Man hat sie nicht immer so verstanden und die massoretische Einteilung der Verse hat zum Mißverstehen dadurch beigetragen, daß scheinbar Zusammengehöriges (V. 10) in einem Vers vereinigt worden ist. Ich glaube aber, daß durch meine Strophentheorie neue Kennzeichen der Kritik erschlossen wurden, welche das Verständnis der alten prophetischen Texte erleichtern und gewissermaßen die algebraischen Formeln für die in ihnen eingeschlossenen Gedanken klarlegen. Ein Blick auf den Text wird dem aufmerksamen Leser zeigen, daß alles, was ich aus diesem Stück herausgelesen, durch den Dichter selbst Zeile für Zeile angedeutet worden war.

Vergleicht man damit die von Cobb rezipierten strophischen Kolumnen Rubens, so zeigt schon ein Blick auf den Text die Verschiebung der Kunstformen und man wird förmlich gedrängt, die verschobenen Glieder einzurenken, und eine Prüfung des Inhaltes wird es bestätigen, daß hier eine sach- und sinngemäße Gliederung nicht vorliegt. Wie ungeschickt und unproportioniert ist die vierte Strophe Rubens gebaut, wenn sie mit V. 10 beginnt und gleich nach der ersten Zeile schon der Gegensatz kommt und dann wieder in Zeile 4 (V. 11) ein neuer Gegensatz auftaucht. Und wie widerspruchsvoll und uneinheitlich erscheint dann Strophe 5 (V. 12—13) und 6 (V. 14—15). Die eine beginnt mit den Zaubereien und schließt mit den Astrologen, wobei die dritte Zeile (Ende von V. 12 und Anfang von V. 13) eine ganz unmögliche Verbindung enthält. Die letzte Strophe hat erst recht keine Einheitlichkeit. Sie beginnt mit dem Verbrennen man weiß nicht wessen und schließt mit ganz was anderem.

---

[1] Ich bin vorsichtig geworden: Wenn ich von der „dichterischen Individualität" Jesaias rede, werde ich gelehrt zurecht gewiesen „daß der Gebrauch der Anadiplosis, die bei Cicero Cat. 1, 1 etc. getroffen wird (Volkman 401), aus einem Redner nicht einen Dichter machen kann" (Ed. König, Stilistik, Rhetorik und Poetik etc. S. 349). Gegen eine solche Gelehrsamkeit ist man einfach machtlos.

Maleachi, Kap. 1, 1—5.

1 משא דבר יהוה אל ישראל ביד מלאכי

2 אהבתי אתכם אמר יהוה
ואמרתם במה אהבתנו
הלא אח עשו ליעקב
נאם יהוה [צבאות]

ואהב את יעקב
3 ואת עשו שנאתי
ואשים את הריו שממה
ואת נחלתו לתנות מדבר

4 כי תאמר אדום רששנו
ונשוב ונבנה חרבות
כה אמר יהוה צבאות
המה יבנו ואני אהרס

וקראו להם גבול רשעה
והעם אשר זעם יהוה (עד עולם)
5 ועיניכם תראינה ואתם תאמרו
יגדל יהוה מעל לגבול ישראל.

1 Prophezeiung. Das Wort Gottes an Israel durch Maleachi:

2 Ich liebe euch, spricht der Herr.
Ihr aber sprechet: Worin zeigt sich deine Liebe zu uns?
Ist doch Esau ein Bruder Jakobs
Ist der Spruch des Herrn [der Heeresscharen],

Aber ich liebte Jakob
3 Und Esau haßte ich,
Machte seine Berge zur Einöde
Und seinen Besitz zu Triften der Wüste.

4 Wenn Edom spricht: Wir wurden zerschmettert,
Aber wir werden die Trümmer wieder aufbauen:
So spricht der Herr der Heerscharen:
Sie mögen bauen, ich aber reiße nieder.

Und nennen wird man sie das Frevelgebiet
Und das Volk, dem der Herr grollt.
Mit eigenen Augen, werdet ihr es sehen und sprechen:
Groß ist der Herr (weit) über das Gebiet Israels.

Wer dieses Stück in irgend einer Übersetzung liest, wird nicht die Empfindung haben, daß hier ein Gedicht in Strophen gegliedert vorliegt und dennoch ist es so. Die Einteilung der Zeilen und die strophische Gliederung ergibt sich bei genauer Prüfung von selbst und nur wenige Eingriffe in den Text waren nötig, um sie herzustellen, so der Zusatz צבאות in V. 2, der sich bei Maleachi aufdrängt und die Ausschaltung von עד עולם in V. 5, der wohl eine Glosse eines Edomitenhassers sein kann.[1]

Daß sich diese Prophezeiung auf das Vordringen der Wüste und der Wüstenbewohner gegen die kultivierten Gebiete bezieht, ist bereits richtig erkannt worden. Die Wüste hat wie das Meer ihre Ebbe und Flut, die sich an ihren Grenzen seit uralter Zeit zu verschiedenen Perioden wiederholen. Eine solche Flutperiode kennzeichnet hier Maleachi, der wohl in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts prophezeit hat.

Für לתנות מדבר ist wohl mit Stade unter Hinweis auf LXX und Syr. לנאות מדבר zu lesen.

Maleachi, Kap. 1, 6—14.

Dieser Abschnitt ist bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 40 ff. behandelt worden. Ich gebe hier der Übersicht und des Zusammenhanges wegen den strophisch gegliederten Text und verweise bezüglich der Übersetzung und des Kommentars auf die angeführte Stelle. Strophenbau: A (5 + 4 + 5); B (4 + 5 + 4); C (5 + 4 + 5).

A.

6 בן יכבד אב ועבד אדניו
ואם אב אני איה כבודי
ואם אדנים אני איה מוראי
אמר יהוה צבאות
לכם הכהנים בוזי שמי

ואמרתם במה בזינו את שמך
7 מגשים על מזבחי לחם מגאל
באמרכם שלחן יהוה נבזה היא
[אמר יהוה צבאות]

[1] Ich bemerke nachträglich, daß auch Sievers, Metrische Studien S. 498, unter Hinweis auf die Tatsache, daß steigernde Zusätze adverbieller Natur als Verderbnisse sich erweisen (vgl. auch S. 366), עד עולם streicht.

8 וכי תגישון עור לזבח אין רע
וכי תגישו פסח וחלה אין רע
הקריבהו נא לפחתך
אמר יהוה צבאות
הירצך או הישא פניך

B.

9 ועתה חלו נא פני אל ויחננו
מידכם היתה זאת
הישא מכם פנים
אמר יהוה צבאות

10 מי גם בכם ויסגר דלתים
ולא תאירו מזבחי חנם
אין לי חפץ בכם
אמר יהוה צבאות
ומנחה לא ארצה מידכם

11 כי ממזרח שמש ועד מבואו
בכל מקום מקטר מגש לשמי
כי גדול שמי בגוים
אמר יהוה צבאות

C.

12 ואתם מחללים אתי
באמרכם שלחן יהוה מגאל
הוא וניבו נבזה אכלו
13 ואמרתם הנה מתלאה והפחתם אתו
אמר יהוה צבאות

והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה
והבאתם את[ה] מנחה
הארצה אותה מידכם
אמר יהוה [צבאות]

14 וארור נוכל ויש בעדרו זכר
ונודר וזבח משחת לאדני
כי מלך גדול אני
אמר יהוה צבאות
ושמי נורא בגוים

Maleachi, Kap. 2, 1—9.

1 ועתה אליכם המצוה הזאת הכהנים
2 אם לא תשמעו ולא תשיבו על לב
(לתת כבוד לשמי אמר יהוה צבאות)
ושלחתי בכם את המארה וארותי את ברכותיכם
וגם ארותיה כי אינכם שמים על לב
3 הנני גוער לכם את הזרע וזריתי פרש על פניכם
[וזריתי] פרש חגיכם ונשא אתכם אליו
4 וידעתם כי שלחתי אליכם את המצוה הזאת
להיות בריתי את לוי אמר יהוה צבאות

5 בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו
[ואתן לו] מורא וייראני ומפני שמי נחת הוא
6 תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו
בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון
7 כי שפתי כוהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו
כי מלאך יהוה צבאות הוא
8 ואתם סרתם מן הדרך הכשלתם רבים בתורה
שחתם ברית הלוי אמר יהוה צבאות

9 וגם אני נתתי אתכם נבזים ושפלים לכל העם
כפי אשר אינכם שומרים את דרכי ונשאים פנים בתורה

1 Nun ergeht an euch *dieser Befehl*, ihr Priester:
2 Wenn ihr es nicht höret und es euch nicht zu Herzen nehmet,
(Meinem Namen Ehre zu erweisen, spricht der Herr der Heeresscharen),
So sende ich gegen euch den Fluch und verfluche eure Gefälle (Segen),
Ja ich habe sie schon (so gut wie) verflucht, weil ihr es euch nicht zu Herzen nehmet
3 Sieh', ich werde euch die Saat verwünschen und Unrat ins Gesicht streuen
[Ich werde euch streuen] den Mist eurer Festopfer und man wird euch zu ihm hintragen
4 Und ihr werdet wissen, daß ich euch *diesen Befehl* geschickt habe,
Damit *mein Bund bestehe mit Levi*, spricht der Herr der Heeresscharen.

5 *Mein Bund bestand mit ihm*, Leben und Heil die gab ich ihm.
[Ich gab ihm auch] Furcht, daß er mich fürchte und vor meinem Namen sich beuge
6 Wahre Unterweisung war in seinem Munde, Frevel fand sich nicht auf seinen Lippen.
In Frieden und Rechtschaffenheit wandelte er mit mir, und viele hielt er von Frevel zurück.

7 **Denn des Priesters Lippen bewahren Erkenntnis und Belehrung sucht man bei ihm;**
Denn ein Bote des Herrn der Heeresscharen ist er.
8 **Ihr aber wichet vom Wege ab, brachtet viele durch [eure] Lehre zum Falle.**
Ihr habt den Bund mit Levi zerstört, spricht der Herr der Heeresscharen.

9 **Darum habe ich euch gering und niedrig beim ganzen Volke gemacht**
So wie ihr meine Wege nicht beachtet und parteiisch waret in der Lehre.

Die Rede besteht, wie man sieht, aus zwei gleichen Strophen und einer kurzen Schlußstrophe. In der ersten Strophe fordert der Prophet die Priester auf, auf das ihnen erteilte Gebot, d. h. auf das früher (V. 6—14) Gesagte zu achten. Zeile 3 scheint eine erklärende Glosse zu sein und auf 1, 6 לכם הכהנים בזי שמי hinzudeuten. Streicht man diese Zeilen, so haben beide Strophen je acht Zeilen und nahezu die gleiche Anzahl Worte. Die Responsion sowie die Inclusio und Concatenatio fallen in die Augen. Zeile 6 der ersten Strophe habe ich והריתי und Zeile 2 der zweiten Strophe ואתו לו eingeschoben. Beide werden vom Sinn und Rhythmus gefordert und konnten leicht ausfallen.

Maleachi, Kap. 2, 17—3, 5.

17	הוגעתם יהוה בדבריכם	ואמרתם במה הוגענו
	באמרכם כל עשה רע	טוב בעיני יהוה
	ובהם הוא חפץ	או איה אלהי המשפט
1	הנני שולח מלאכי	ופנה דרך לפני
	ופתאום יבוא אל היכלו	האדון אשר אתם מבקשים
	ומלאך הברית אשר אתם חפצים	הנה בא אמר יהוה צבאות
2	ומי מכלכל את יום בואו	ומי העומד בהראותו
	כי הוא כאש מצרף	וכברית מכבסים
5	וקרבתי אליכם למשפט	והייתי עד ממהר
	במכשפים ובמנאפים	ובנשבעים לשקר
	ובעשקי שכר שכיר	[ומשפט] אלמנה ויתום
	ומטי גר ולא יראוני	אמר יהוה צבאות.

17 Ihr ermüdet JHWH mit euren Reden.
Ihr fragen: Inwiefern ermüden wir (ihn)?
Indem Ihr sprechet: Jeder der Böses tut,
Ist gut in Gottes Augen.
Und daran hat er Gefallen,
Oder wo ist der Gott des Gerichtes

3, 1 Siehe, ich sende meinen Boten vor mir her,
Daß er vor mir den Weg ebne.
Und plötzlich kommt in seinen Tempel
Der Herr, den ihr suchet
Und der Bundesbote, den ihr wünscht
Siehe, er kommt zu euch, spricht JHWH der Heeresscharen.

2 Wer kann den Tag, da er kommt, ertragen
Und wer bestehen, wenn er erscheint?
Denn er ist wie Feuer des Schmelzers
Und wie die Lauge der Walker.
5 Und ich nahe mich euch zu Gericht
Und werde ein schneller Zeuge sein
Gegen die Zauberer und Ehebrecher
Und gegen die, welche falsch schwören
Und gegen die, welche rauben den Lohn der Lohnarbeiter
Und [das Recht] der Witwen und Waisen,
Und welche [das Recht] der Fremdlinge beugen ohne Ehrfurcht vor mir
Spricht JHWH der Heerscharen.

Dieses Stück könnte man den „jüngsten Tag" oder das „göttliche Gericht" überschreiben. In zwei Strophen von je sechs Doppelzeilen wird der jüngste Tag verkündet. Es ist die alte Leier, welche ihr gebraucht: Diejenigen, die Böses tun, müssen dem Herrn wohlgefällig sein, sonst müßte JHWH mit seinem Gericht gegen die Bösen dreinfahren. Ihr sollt nun haben, was ihr euch wünscht. Der Weg wird gebahnt und der Engel des Bundes wird erscheinen, wird kommen.

Wer aber wird Stand halten an jenem Tage gegen die Läuterung und Reinigung. Das Gericht wird rasch heranbrechen und rasch verdammen, denn der Richter (Gott) wird auch der Zeuge sein, so daß kurzer Prozeß gemacht werden wird.

Im massoretischen Text stehen hier noch zwei Verse:

3 וישב מצרף ומטהר כסף וטהר את בני לוי
וזקק אתם כזהב וכבסף והיו ליהוה מגישי מנחה בצדקה,
4 וערבה ליהוה מנחת יהודה וירושלם כימי עולם וכשנים קדמונית

Diese Verse stören den Zusammenhang und passen in keiner Weise an dieser Stelle. Sie sind wahrscheinlich eine spätere Glosse eines Leviten, der die Ehre der Priesterschaft gegen die schweren Beschuldigungen Maleachis retten wollte.

Will man sie aber durchaus Maleachi zuschreiben, so könnte sie nach V. 5 als Epilog angesehen werden.

In V. 5 habe ich ומשפט hinzugefügt, weil sonst zwar עשק direkt mit der Person des Unterdrückten oder Beraubten verbunden, hier jedoch שכר (der Lohn) eingefügt wird, es muß also damit parallel

vor אלמנה ויתום ein ähnliches Wort gestanden haben. Ich vermute aber deshalb משפט, weil dieses Wort am besten das folgende מטי גֵר erklärt.[1]

Ps. 105 = 1 Chr. 16, 8 ff.[2]

1	הודו ליהוה קראו בשמו	הודיעו בעמים עלילותיו
2	שירו לו זמרו לו	שיחו בכל נפלאותיו
3	התהללו בשם קדשו	ישמח לב מבקשי יהוה
4	דרשו יהוה ועזו	בקשו פניו תמיד
5	זכרו נפלאותיו אשר עשה	מופתיו ומשפטי פיו[3]
6	זרע אברהם[4] עבדו	בני יעקב בחיר[י]ו
7	הוא יהוה אלהינו	בכל הארץ משפטיו
8	זָכַר[5] לעולם בריתו	דבר צוה לאלף דור
9	אשר כרת את אברהם	ושבועתו לישחק[6]
10	ויעמידה ליעקב לחק	לישראל ברית עולם
11	(לאמר) לך אתן את ארץ כנען	חבל נחלתכם
12	בהיותם מתי מספר	כמעט וגרים בה
13	ויתהלכו מגוי אל גוי	מממלכה[7] אל עם אחר
14	לא הניח ארם[8] לעשקם	ויוכח עליהם מלכים
15	אל תגעו במשיחי	ולנביאי[9] אל תרעו
17	שלח לפניהם איש	לעבד נמכר יוסף
18	ענו בכבל רגליו	ברזל באה נפשו
19	עד עת בא דברו	אמרת יהוה צרפתהו
20	שלח מלך ויתירהו	מושל עמים ויפתחהו
21	שמו אדון לביתו	ומושל בכל קנינו
22	לאסר שריו בנפשו	וזקניו יחכם
16	ויקרא רעב על הארץ	כל מטה לחם שבר
23	ויבא ישראל מצרים	ויעקב גר בארץ חם
24	ויפר את עמו מאד	ויעצמהו מצריו
25	הפך לבם לשנא עמו	להתנכל בעבדיו
26	שלח משה עבדו	אהרן אשר בחר בו
27	שמו בם דברי אתתיו	ומופתים בארץ חם
29	הפך את מימיהם לדם	וימת את דגתם

---

[1] Vgl. Deut. 24, 7 לא תטה משפט גר יתום und 27, 9 ארור מטה משפט גר יתום ואלמנה.

[2] Die Psalmen Kap. 46, 54, 64, 76, 107, 119 (19) und 140 sind bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 45 ff. besprochen worden. [3] Chr. פיהו. [4] Chr. ישראל. [5] Chr. זכרו. [6] Chr. ליצחק. [7] Chr. וממלכה. [8] Chr. לאיש. [9] Chr. ובנביאי.

30	שרץ ארצם צפרדעים	[ויעלו] בחדרי מלכים
31	אמר ויבא ערב	כנים בכל גבולם
32	נתן גשמיהם ברד	אש להבות בארצם
33	ויך גפנם ותאנתם	וישבר עץ גבולם
34	אמר ויבא ארבע	וילק ואין מספר
35	ויאכל כל עשב בארצם	ויאכל פרי אדמתם
28	שלח חשך ויחשיך	ולא מרו את דבריו
36	ויך כל בכור בארצם	ראשית לכל אונם
37	ויוציאם בכסף וזהב	ואין בשבטיו כושל
38	שמח מצרים בצאתם	כי נפל פחדם עליהם
39	פרש ענן למסך	ואש להאיר לילה
40	שאל[ו] ויבא שלו	ולחם שמים ישביעם
41	פתח צור ויזובו מים	הלכו בציות נהר
42	כי זכר את דבר קדשו	את אברהם עבדו
43	ויוצא עמו בששון	ברנה את בחיריו
44	ויתן להם ארצות גוים	ועמל לאמים יירשו
45	בעבור ישמרו חקיו	ותורתיו ינצרו הללויה

Danket dem Herrn, rufet seinen Namen an
Verkündet unter den Völkern seine Taten.
2 Singet ihm, lobpreiset ihn,
Redet von allen seinen Wundern.
3 Rühmet euch seines heiligen Namens;
Es freue sich das Herz derer, die den Herrn suchen.
Fraget nach dem Herrn und seiner Macht,
Suchet sein Antlitz immerdar.
Gedenket seiner Wunder, die er getan,
Seiner Zeichen und der Machtsprüche seines Mundes.

6 Der Same Abrahams, seines Knechtes,
[Wir] Söhne Jakobs, seines Auserwählten.
7 Er, der Herr, ist unser Gott,
Auf der ganzen Erde (walten) seine Gerichte.
8 Er gedenkt in Ewigkeit seines Bundes
Des Wortes, das er verheißen auf tausend Geschlechter,
9 Den er mit Abraham geschlossen,
Und seines Schwures an Isaak.
10 Und er stellte ihn hin für Jakob als Gesetz
Für Israel als ewigen Bund:
11 ‚Dir werde ich geben das Land Kanaan
Als euer zugemessenes Erbe.‘
12 Da sie ein zählbares Häuflein waren,
So wenige und Fremdlinge darinnen.

13 So wanderten sie von Volk zu Volk
Und von einem Königreiche zu einer anderen Nation.
14 Nicht ließ er Menschen sie bedrücken (mit ihnen hadern)
Und wies Könige um ihretwillen zurecht:
15 ‚Tastet meine Gesalbten nicht an
Und tut meinen Propheten kein Leid.‘

17 Er sandte vor ihnen her einen Mann,
Zum Knechte verkauft ward Joseph.
18 Sie zwangen seine Füße in den Block
In Eisen wurde sein Leib getan,
19 Bis zur Zeit, da sein Wort eintraf,
Der Ausspruch des Herrn ihn als lauter erwies.
20 Es sandte der König und erlöste ihn,
Der Völkergebieter befreite ihn.
21 Er machte ihn zum Herrn über sein Haus,
Und zum Herrscher über all sein Eigentum,
22 Seine Fürsten zu fesseln nach seinem Belieben
Und seine Ältesten zu witzigen.
16 Nun rief er Hunger ins Land,
Alle Stütze des Brotes brach er.
23 Da kam Israel nach Ägypten
Und Jakob weilte in Land Chams.
24 Und er machte sein Volk sehr fruchtbar
Und machte es stärker als seine Bedränger.
25 Er wandelte ihr Herz sein Volk zu hassen
Arglist zu üben an seinen Knechten.

26 Er sandte Moses seinen Knecht,
Aaron, den er erwählt hatte.
27 Sie vollführten unter ihnen seine Wundertaten
Und [seine] Zeichen im Lande Cham.
29 Er wandelte ihre Gewässer in Blut
Und ließ ihre Fische zugrunde gehen.
30 Ihr Land wimmelte von Fröschen,
[Sie stiegen] in die Gemächer ihrer Könige.
31 Er sprach, da kam Ungeziefer,
Mücken über ihr ganzes Gebiet.
32 Er verwandelte ihren Regen in Hagel
Gab flammendes Feuer in ihr Land
33 Er schlug ihren Weinstock und Feigenbaum
Und zerbrach die Bäume ihres Gebietes.
34 Er sprach und es kamen Heuschrecken
Und Grashupfer ohne Zahl.
35 Die fraßen alles Kraut in ihrem Lande
Und fraßen die Frucht ihres Erdreiches.
28 Er sandte Finsternis und sie machte finster
Und sie (die Plagen) waren nicht widerspenstig gegen sein Wort.

36 Und er schlug alle Erstgeborenen in ihrem Lande,
Die Erstlinge all ihrer Manneskraft.
37 Und er führte sie hinaus mit Silber und Gold
Und kein Strauchelnder war in seinem Stamme.
38 Es freute sich Ägypten über ihren Auszug;
Denn Schrecken vor ihnen hatte sie befallen.
39 Er breitete Gewölk als Decke aus
Und Feuer bei Nacht zu leuchten.
40 Sie forderten und er brachte Wachteln
Und mit Himmelsbrot sättigte er sie.
41 Er tat Felsen auf und es flossen Wässer,
In der Wüste strömten sie als Fluß.
42 Denn er gedachte seines heiligen Wortes
An Abraham, seinen Knecht.
43 Und so führte er heraus sein Volk in Wonne,
Seine Auserwählten in Jubel.
44 Und gab ihnen die Länder der Heiden,
Den Erwerb der Nationen nahmen sie in Besitz,
45 Auf daß sie seine Gesetze hielten
Und seine Lehren bewahren. Halleluja.

Der Psalm ist nachexilisch und besteht aus einer Einleitung von fünf Doppelzeilen und vier Strophen zu je zehn Disticha. In der Einleitung fordert der Verfasser das Volk auf, Gott zu preisen und der Wundertaten zu gedenken, welche ihm im Verlaufe der Zeiten erwiesen worden sind.[1]

In der ersten Strophe schildert er das Bundesverhältnis zwischen Gott und den Patriarchen.

Die zweite Strophe ist der Geschichte Josephs und der Einwanderung der Israeliten in Ägypten gewidmet, wobei schon auf die feindselige Stimmung der Ägypter und ihre Versuche, Israel zu knechten, hingewiesen wird.

Das Auftreten Moses und Aarons und die von ihnen vollbrachten Wunder bilden den Gegenstand der dritten Strophe.

Die vierte (letzte) Strophe beschreibt den Auszug, die Wanderung durch die Wüste und die Niederlassung in Palästina.

Der Stil des Stückes ist ein durchwegs reproduzierender. So ist gleich der erste Vers eine wörtliche Entlehnung aus Jes. 12, 4 und die weiteren Verse der Einleitung haben mehr oder weniger

[1] Eine ähnliche Strophengliederung findet sich nach Norbert Peters im hebräischen Text des Ecclesiasticus (S. 405) in dem „Preis der Väter" (שבח אבות) überschriebenen Abschnitt, welcher, wie Peters wahrscheinlich gemacht hat, aus einer kurzen zweizeiligen Einleitung und einer Reihe zehnzeiliger Strophen besteht.

deutliche Analogien in älteren, aber auch in jüngeren Psalmen, auf die zu verweisen überflüssig ist.[1]

V. 6—15 bilden die erste Strophe und gleich der erste Vers

V. 6 זרע אברהם עבדו בני יעקב בחיריו

bietet einige Schwierigkeiten, so die verschiedene Leseart אברהם Chr. ישראל und die Abweichung im Numerus: עבדו und בחיריו. Man darf wohl die Leseart אברהם als die ursprüngliche anerkennen: erstens deshalb, weil die ganze Strophe im wesentlichen der Geschichte Abrahams gewidmet ist; die anderen Patriarchen werden nur nebensächlich erwähnt. Ferner auch weil aus der weiteren Analyse sich ergeben wird, daß der Verfasser in erster Reihe Abraham im Auge hatte. Die Leseart der Chronik erklärt sich aus einer Reihe Analogien, die dem Chronisten vorgeschwebt haben mögen, von denen ich hier einige anführen werde:

Jes. 45, 4 למען עבדי יעקב וישראל בחירי
Jes. 41, 2 ואתה ישראל עבדי יעקב אשר בחרתיך
Jes. 44, 1 ואתה שמע יעקב עבדי ישראל אשר בחרתי בו
Ps. 135, 4 כי יעקב בחר לו יה ישראל לסגלתו

Erklären diese Stellen die abweichende Leseart des Chronisten, so sind sie anderseits auch maßgebend für die Lösung der anderen Schwierigkeit, die sich aus dem abweichenden Numerus ergibt. Man darf also nicht עבדיו lesen und es auf זרע beziehen, sondern muß בחיריו in בחירו ändern, wofür außer den angeführten noch folgende Stellen zu sprechen scheinen:

Jes. 42, 1 הן עבדי אתמך בו בחירי רצתה נפשי
Ps. 89, 3 כרתי ברית לבחירי נשבעתי לדוד עבדי
Jes. 65, 9 וירשוה בחירי ועבדי ישכנו שמה

In allen diesen Fällen bezieht sich עבד und בחיר auf die Person, nicht auf deren Nachkommen. Zur Phrase selbst vergleiche man noch זרע אברהם אהבי (2 Ch. 20, 7) und בעבור אברהם עבדי (Gen. 26, 25).

V. 8 זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור

Für die Leseart זָכַר gegen זִכְרוּ spricht die wahrscheinliche Vorlage Deut. 7, 9: שומר הברית והחסד .... לאלף דור.

V. 9 אשר כרת את אברהם ושבועתו ליצחק

geht zurück auf folgende Stellen:

---

[1] Ich bemerke ausdrücklich, daß die Hinweise auf die Parallelstellen und die Entlehnungen sich zum Teile schon in älteren Kommentaren und besonders eingehend bei **Baethgen** finden.

Gen. 15, 18 ביום ההוא כרת יהוה את אברהם ברית
Gen. 26, 3 והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך etc.

V. 10 ויעמידה לחק ליעקב לישראל ברית עולם

ist gewiß mit Ps. 148, 6 zusammenzustellen:

ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבר

wobei es freilich zweifelhaft bleibt, wer entlehnt hat.

V. 11 (לאמר) לך אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם

Die erste Vershälfte ist zu lang, daher das Wörtchen לאמר zu streichen. Es ist eine erklärende Glosse, die in den Text eingedrungen war. In der Tat fehlt ein solches לאמר in V. 15, wo man es ebenso erwarten könnte.

V. 12 בהיותם מתי מספר כמעט וגרים בה

Sehr eigentümlich ist dieser Vers. Dem Verfasser schwebten zwei Stellen vor, die er hier vereinigt zu haben scheint.

Gen. 34, 30 ויאמר יעקב . . . . ואני מתי מספר
Deut. 26, 5 ארמי אובד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט

Mosaikartig hat hier der Psalmist seinen Vers zusammengefügt, indem er Ein מתי wegließ.

V. 13 ויתהלכו מגוי אל גוי וממלכה אל עם אחר

Es ist vielleicht nicht allzu gewagt zu vermuten, daß dem Verfasser bei der Komposition dieses Verses folgende zwei Stellen vorgeschwebt haben, die beide auf das Verhältnis Abrahams (beziehungsweise Isaaks) zu Abimelech sich beziehen:

Gen. 20, 4 ויאמר אדני הגוי גם צדיק תהרג
Gen. 20, 9 כי הבאת עלי ועל ממלכתי חטאה גדולה

Für diese Annahme sprechen mindestens die weiteren Verse, die ebenfalls darauf Bezug haben:

V. 14 לא הניח לאיש לעשקם ויוכח עליהם מלכים
V. 15 אל תגעו במשיחי ולנביאי על תרעו

Vergleicht man dazu folgende Stellen:

Gen. 21, 25 והוכח אברהם את אבימלך על אדות באר מים
Gen. 20, 6 על כן לא נתתיך לנגע אליה
Gen. 20, 7 ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא
Gen. 26, 11 הנוגע באיש הזה ובאשתו מות ימות
Gen. 27, 20 ויקראו שם הבאר עשק כי התעשקו עמו

so kann kein Zweifel darüber sein, durch welche psychologische Vorgänge diese Verse entstanden sind. Der Verfasser hielt sich bald an den Inhalt, bald an den Wortlaut der Darstellung in Genesis.

Trifft dies zu, so darf man vielleicht auch die Lesung לְעַשְׁקָם (für לעשקם) bezweifeln, oder mindestens annehmen, daß es ihm durch die Stelle Gen. 27, 20 sugerriert worden ist.

V. 15. Sehr zweifelhaft ist mir die Lesung במשיחי. Der Begriff des „Gesalbten" paßt auf die Patriarchen in keiner Weise, er gehört einer weit späteren Epoche der Geschichte an. Ich vermute, daß es ursprünglich בעבדי geheißen; denn die Propheten sind Diener Gottes (vgl. עבדי הנביאים 2 Kön. 9, 7. 17, 13. 17, 23). Daß aber die Patriarchen, insbesondere Abraham, Propheten genannt werden, wird Gen. 2, 7 ausdrücklich bezeugt. V. 15 bildet auch den Schluß der Strophe und korrespondiert mit V. 6, den Beginn derselben; beide Verse, die mit dem Patriarchen Abraham beginnen und mit dem Propheten Abraham schließen, bilden eine Inclusio. Liest man בעבדי für במשיחי, so ist die Responsion durch den lautlichen Gleichklang noch verstärkt.

Die zweite Strophe (V. 16—25) zeigt nun ein ganz anderes Bild. Ein Enkel desselben Abraham wird als Sklave verkauft, er erleidet viele Pein, bevor er zur Macht gelangt. Dies geschieht aber durch die göttliche Vorsicht, um Jakob und seine Söhne vor der Hungersnot zu retten — aber im Gegensatz zum Schluß der ersten Strophe, wo die Patriarchen als noli me tangere bezeichnet werden, wendet sich hier der ganze Haß der Ägypter und alle Bosheit gegen das Volk und die Diener Gottes.

Freilich mußte innerhalb dieser Strophe eine Umstellung vorgenommen werden; V. 16 wurde nach V. 22 eingeschoben. Die Umstellung wird aber vom Sinne und der Geschichtsfolge gefordert; denn zuerst wird Josef nach Ägypten verkauft (V. 17 = Gen. Kap. 37), dann wird er eingekerkert (V. 18 = Kap. 39). Pharao gibt ihn frei und setzt ihn zum Herrn über Ägypten ein (V. 19—22 = Gen. 41). Dann erst beginnt die Hungersnot und die Söhne Jakobs gehen nach Ägypten, worauf erst die Einwanderung der Israeliten erfolgt (V. 16 und 23 = Gen. 42). Die Israeliten nahmen an Zahl und Macht zu, infolgedessen die Unterdrückung beginnt (V. 24—25 = Exod. 1).

V. 17 שלח לפניהם איש לעבד נמכר יוסף

Auch im einzelnen läßt sich zum Teil, was den Wortlaut betrifft, die biblische Vorlage noch erkennen in Gen. 45, 5 in der Ansprache Josephs:

כי מכרתם אתי הנה כי למחיה שלחני אלהים לפניכם

V. 21 שמו אדון לביתו ומושל בכל קנינו

ist Gen. 45, 8 nachgebildet:

וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו
ומשל בכל ארץ מצרים

V. 24 ויעצמהו מצריו ויפר את עמו מאד

ist aus Exod. 1, 7 geschöpft:

ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד

Zu vergleichen ist auch

Exod. 1, 9 רב ועצום ממנו הנה עם בני ישראל

V. 25 להתנכל בעבדיו הפך לבם לשנא עמו

ist seiner Komposition nach nicht uninteressant. Dem Verfasser schwebte dabei Exod. 14, 5

ויהפך לב פרעה ועבדיו אל העם

Man beachte, wie er das עבדיו für seine Zwecke gewendet hat! Der zweite Stichos ist ein Kommentar zu הבה נתחכמה לו Exod. 1, 10 und das Wort selbst ist dem ἅπαξ λεγόμενον ויתנכלו אתו להמיתו (Gen. 37, 18) entlehnt. Es ist aber nicht unmöglich להתנכל בעבדיו zu übersetzen: „Arglist zu schmieden mit seinen Knechten", in welchem Falle עבדיו sich auf Pharao und nicht auf Gott beziehen würde.

Die dritte Strophe beginnt mit einem Verse (26), der mit V. 6 und 17 der ganzen Form nach korrespondiert, mit der Sendung Moses' und Aaron's, und behandelt die Plagen. Die Reihenfolge wird ziemlich genau eingehalten: 1. Verwandlung des Wassers in Blut; 2. Frösche; 3. und 4. Ungeziefer und Mücken; (5. und 6. Viehpest und Beulen fehlen); 7. Hagel; 8. Heuschrecken; die Finsternis, welche an 9. Stelle stehen sollte, steht vor der ersten Plage. Deshalb glaubte ich V. 28 nach 35 an den Schluß der Strophe stellen zu müssen.

Einige Schwierigkeiten bietet

V. 27 ומופתים בארץ חם שמו בם דברי אתתיו

wo die Massorah שמו, die Versionen שם bieten, was vielleicht richtiger ist. Auffällig bleibt בם, welches man auf מצריו (V. 24) zurückbeziehen will, was kaum richtig sein dürfte, da dazwischen zwei andere Plurale stehen (עבדיו und משה ואהרן). Man muß entweder unter Hinweis auf Ps. 78, 43: אשר שם במצרים אתותיו ומופתיו בשדה צען lesen: שם [במ]צרים אתותיו [ומופתי]ו בארץ חם, wobei auch das immerhin seltsame דברי beseitigt wird, oder man behält בם bei, dann hat es der Verfasser nach Exod. 10, 2 ואת אתתי אשר שמתי בם gedankenlos nachgeschrieben.

V. 29 וימת את דגתם הפך את מימיהם לדם

Exod. 7, 17—18 המים אשר ביאר ונהפכו לדם והדגה אשר ביאר תמות

V. 30 [ויעלו] בחדרי מלכיהם שרץ ארצם צפרדעים

Exod. 7, 27 הנה אנכי נגף את כל גבולך צפרדעים

Exod. 7, 28 ושרץ היאר צפרדעים ועלו ובאו בביתך ובחדר משכבך

Vielleicht ist danach sogar יארם für ארצם zu lesen.

V. 31, welcher zwei Plagen anführt, korrespondiert mit Exod. 8, 12—20. Eine strengwörtliche Entlehnung ist hier nicht nachzuweisen.

V. 32	נתן גשמהם ברד	אש להבות בארצם
V. 33	ויך גפנם ותאנתם	וישבר עץ גבולם[1]
Exod. 9, 18	הנני ממטיר כעת מחר ברד	
Exod. 10, 24	ויהי ברד ואש מתלקחת	
Exod. 10, 25	ויך הברד .... הכה הברד ואת כל עץ השדה שבר	

Das auffällige גפנם ותאנתם scheint der Verfasser nach Palästinensischen Verhältnissen eingefügt zu haben; denn im Exodus ist davon nicht die Rede.

Stellt man V. 28 an das Ende der Strophe, wohin er unzweifelhaft gehört, so wird dadurch eine Schwierigkeit beseitigt, welche schon den alten Versionen und den Exegeten viel zu schaffen gemacht hat, ich meine die Wendung ולא מרו את דבריו. Die LXX lassen die Negation weg, Hitzig liest ולא שמרו, beide beziehen es auf die Ägypter. Andere beziehen es auf Moses und Aaron, was noch weniger paßt. Nach der Umstellung wird לא מרו von den Heuschrecken und der Finsternis gesagt sein, d. h. die Naturkräfte und Elemente waren gegen den Befehl Gottes nicht widerspenstig, sondern vollführten das, was er ihnen aufgetragen hat.[2]

Die vierte Strophe beginnt mit der letzten Plage, der Tötung der Erstgeburt und behandelt den Auszug, die Wanderung in der Wüste und die Eroberung Palästinas recht summarisch. Aber auch in diesen Versen läßt sich die Mosaikarbeit des Verfassers genau verfolgen.

Der Verfasser dieses Psalms war kein großer Dichter und auch kein besonderer Stilist. Er hat wenig neue Gedanken und Wendungen und reproduziert das Alte so gut er es eben konnte. Für die Literaturgeschichte sind aber solche Stücke von großem Werte, weil sie die Methode zeigen, wie schon in alter Zeit literarisch gearbeitet wurde.

In späterer Zeit haben große Dichter vom Range eines Salomon ibn Gabirol und des Kastiliers Jehuda Halevi die gleichen Wege

---

[1] Man beachte, daß die beiden Verse 31 und 33 auf גבולם auslauten, was gewiß nicht besonders poetisch ist. Dies erklärt sich aber daraus, daß dieses Wort beidemal aus Exod. 7, 27 und 10, 4 entnommen wurde.

[2] So erklären schon die alten jüdischen Kommentare diese Stelle. Dafür sprechen auch die Verse 31 אמר ויבא ערב und 34 אמר ויבא ארבה. Daran anschließend beziehen sich auch ויחשיך in שלח חשך ויחשיך nicht auf Gott, sondern auf חשך. Vgl. Ps. 33, 9 כי הוא אמר ויהי צוה ויעמד; ibid. 33, 6 בדבר יהוה שמים נעשו וברוח פיו כל צבאיו; ferner Ps. 104, 22 המביט לארץ ותרעד יגע בהרים ויעשנו.

gewandelt mit großer poetischer Kraft und mit kunstreicher Beherrschung der Sprache. Zwei Stichproben aus Jehuda Halevis Zionide mögen diese Tatsache hier illustrieren:

לִבְכּוֹת עֱנוּתֵךְ אֲנִי תַנִּים, וְעֵת אֶחֱלֹם
שִׁיבַת שְׁבוּתֵךְ אֲנִי כִּנּוֹר לְשִׁירָיִךְ

„Zu beweinen deine Pein bin ich ein Schakal, und träume ich
Von der Heimkehr deiner Gefangenen (bin ich) Harfe deiner Lieder."

Jedes Wort und jede Wendung wurzelt in der heiligen Schrift und kann erst ganz verstanden werden, wenn man die Wurzeln aufsucht. Mit ענותך weist er auf das nur einmal vorkommende ענות עני „Pein der Armen" (Ps. 22, 25) hin. Die Bedeutung von תנים wird erst klar, wenn man Micha 1, 8 vergleicht אעשה מספד כתנים „ich will ein Wehklagen anstellen wie die Schakale". Desgleichen wird כנור לשיריך erst deutlich, wenn man Jes. 24, 8 heranzieht:

שבת משוש כנור: בשיר לא ישתו יין

„Still ward die lustige Weise der Harfe;
Bei Gesang trinkt man nicht mehr Wein."

Am interessantesten ist aber die mittlere Wendung

ועת אחלם שיבת שבותך

denn sie geht zurück auf Ps. 126, 1

בשוב יהוה את שיבת ציון היינו כחלמים

„Als JHWH die Gefangenen Zions heimführte, waren wir wie Träumende", was der Dichter in „Und träumte ich von der Heimkehr deiner Gefangenen" umgestaltete.

Die zweite Stelle lautet:

27 עֶדְרֵי הֲמוֹנֵךְ אֲשֶׁר גָּלוּ וְהִתְפַּזְּרוּ
מֵהַר לְגִבְעָה וְלֹא שָׁכְחוּ גְּדֵרָיִךְ

Es kehrten heim

„Die Herden deines Volkes, welche ausgewandert und zerstreut waren,
Von Berg zu Hügel und sie haben nicht vergessen deine Hürden."

Diese Verse sind Jer. 50, 6 nachgebildet:

צאן אבדות היו עמי רעיהם התעים . . .
מהר אל גבעה הלכו שכחו רבצם

Verlorene Schafe war mein Volk, ihre Hirten leiteten sie in die Irre . . .
Von Berg zu Hügel zogen sie fort, vergaßen ihre Lagerstätte.

Man sieht hier dieselbe Methode, wie in den Psalmen. Bald wird der Sinn, bald das Wort herübergenommen und je nach der Situation gewendet.

Strophenbau in den Proverbien.[1]

Es gilt jetzt als eine feststehende Tatsache, daß der erste Hauptteil der Proverbien (Kap. 1—9) von einem Verfasser herrührt, der vielleicht auch der Redaktor des ganzen Buches war.[2] Auch darüber kann kein Zweifel herrschen, daß diese Einleitungsreden mit dem Buche Hiob eine enge literarische Verwandtschaft aufweisen, und ich möchte mich der Ansicht derjenigen anschließen, welche die Abhängigkeit dieser Einleitungsreden vom Buche Hiob annehmen.[3]

Der Geist, der in den Sprüchen überhaupt und insbesondere im ersten Hauptteile derselben herrscht, ist vielleicht von niemandem schärfer charakterisiert worden als von W. Frankenberg. Daß die Wurzel aller Weisheit die Gottesfurcht ist, versteht sich bei dem Spruchdichter von selbst und wird von ihm oft genug betont. Bei den Lehren, die er erteilt, setzt er die Thora und die Propheten voraus, begründet jene aber nicht durch den Hinweis auf diese oder durch das Postulat der höchsten Moral, sondern in praktischer Weise durch das Vorhalten der bösen Folgen des verwerflichen Handelns. Die „Weisheit" des Spruchbuches soll auch dem für hohe Sittlichkeit weniger Empfindlichen zeigen, wie schädlich es sei, den Weg der Tugend zu verlassen.

Bei der Analyse der Einleitungsreden ist meines Erachtens ein wesentlicher Punkt nicht genügend erkannt und berücksichtigt worden. Bekanntlich spricht in diesen Reden entweder der Vater zum Sohne oder die „Weisheit" selbst führt das Wort.[4] In beiden Fällen geht dem eigentlichen Kern der Rede eine längere oder kürzere Einleitung voran, worin man meistenteils lediglich aufgefordert wird, auf die Worte des Vaters, beziehungsweise der Weisheit, die in der eigentlichen bald darauffolgenden Rede enthalten sind, zu hören. Manchmal wird in der Einleitung auch schon das Thema der Rede angedeutet. Die Einleitung darf nicht als allgemeine mit der Rede nicht in Verbindung stehende Lehre

---

[1] Vgl. Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, herausgegeben von Dr. M. Brann und Dr. F. Rosenthal, Breslau 1900, S. 5—12.

[2] Die Sprüche Kap. 6, 20—35 und Kap. 9 sind bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 63 ff. behandelt worden.

[3] Sehr überzeugend hat auf mich die Beweisführung H. L. Stracks in den Theol. Studien und Kritiken 1896, S. 609 ff. gewirkt.

[4] Eine Ausnahme bildet Kap. 6, 1—19, welches Stück auch dem Verfasser des ersten Hauptteiles abgesprochen wird.

angesehen werden. Sie preist in der Regel die Lehren der Weisheit oder des Vaters und lenkt so die Aufmerksamkeit auf den eigentlichen Kern der Rede. Diese Manier ist für den Verfasser des ersten Hauptteiles kennzeichnend und darf bei der Prüfung der Rede nicht außer acht gelassen werden.

Sondert man die Einleitungen von den eigentlichen Reden ab, so gewinnt die Rede nicht nur an Klarheit und Übersichtlichkeit, sondern es tritt auch der strophische Aufbau deutlich hervor. Ich will dies hier an drei charakteristischen Beispielen zu zeigen versuchen und behalte mir vor, an anderem Orte die ersten neun Kapitel der Proverbia im Zusammenhange zu behandeln.

Kap. 1, V. 8—19.

8	שמע בני מוסר אביך		ואל תטש תורת אמך
9	כי לוית חן הם לראשך		וענקים לגרגרתך
10	בני אם יפתוך חטאים	11	אם יאמרו [אליך][1]
	לכה אתנו נארבה לדם		נצפנה לנקי חנם
12	נבלעם כשאול חיים		ותמימים כיורדי בור
13	כל הון יקר נמצא		נמלא בתינו שלל
14	גורלך תפיל בתוכנו		כיס אחד יהיה לכלנו
15	בני אל תלך בדרך אתם		מנע רגלך מנתיבתם
16	»כי רגליהם לרע ירוצו		וימהרו לשפך דם [נכרי]
17	כי חנם מזרה הרשת		בעיני כל בעל כנף
18	והם לדמם יארבו		יצפנו לנפשותם
19	כן ארחות כל בצע בצע		את נפש בעליו יקח

Der erste Abschnitt des ersten Kapitels (V. 8—19) besteht aus einer kurzen, zweizeiligen Einleitung, worin nicht etwa der Gehorsam gegen die Eltern überhaupt,[2] sondern einfach die folgende in V. 10—19 enthaltene Belehrung einer besonderen Beachtung empfohlen wird, und zwei fünfzeiligen Strophen. Die Verse handeln aber gewiß nicht von Raubmördern, es ist vielmehr die Rede von Kartellbildungen behufs Ausbeutung der Schwächeren, was der Verfasser vorgreifend mit den schärfsten Worten als Raub und Mord brandmarkt. Die

---

1 TM. אל תבא; אם יאמרו.

2 So sagt z. B. Frankenberg V. 8: „Nach der Erwähnung Gottes folgen wie gebührend die Eltern; das ist die Anordnung auch bei Sirach und Menander," und weiter: „Die beiden Verse haben weder mit dem Vorhergehenden, noch mit dem Nachfolgenden Verbindung."

beiden fünfzeiligen Strophen verhalten sich zueinander wie Vorder- und Nachsatz.

Strophe I: Wenn die geriebenen Gauner zu dir mit Plänen kommen, welche auf die Ausbeutung der Einfältigen berechnet sind — freilich ist dies nach des Verfassers Auffassung Blutvergießen und Mord; die Ränkeschmiede werden dir aber haarklein beweisen, daß die Schwachen auf die einfachste und reinlichste Weise vollkommen beseitigt und gleichsam lebendig vom Orkus verschlungen werden, wobei großer Gewinn und reiche Beute zu erzielen sei; man verübe dabei nichts Unrechtes, es gelte nur eine gemeinschaftliche Kasse zu errichten und gleiche Anteilscheine zu beheben —

Strophe II: So laß dich auf ihre Vorschläge nicht ein und halte dich von ihren Plänen fern. Sie werden wohl Unheil anrichten und Blut vergießen, aber die einfältigen Vögel, auf die sie lauern, werden ihnen nicht in das Garn gehen. Sie werden sich selbst im eigenen Netze fangen und ihr eigenes Blut vergießen; denn die Habsucht vernichtet des Habsüchtigen Leben.

Aus dem ganzen Zusammenhange geht hervor, daß die Worte אַל תֹּבֵא (V. 10) zu streichen sind. Erst muß man doch hören, was die Sünder wünschen, und dies wird in der Tat ausführlich in 5 Versen gesagt, das vorlaute אל תבא paßt also durchaus nicht.[1] Dazu kommt noch die ganz abnorme Form תֹּבֵא für תֹּאבֶה (siebenmal), endlich das überschüssige אם יאמרו in V. 11. Alle diese Erwägungen rechtfertigen meine Änderung vollkommen. Es bleibt aber die Frage offen, wie אל תבא in den V. 10 hineingekommen sei, und da möchte ich die Vermutung aussprechen, daß ein Leser am Rande von V. 10*a* auf den Nachsatz in V. 15 verweisen wollte und daher am Rande אל תבא (d. h. אל תלך בדרך אתם) schrieb, woraus dann das ungeschickte אַל תֹּבֵא entstanden ist.

Im V. 15 fehlt in den LXX בני; im Cod. Vat. auch V. 16, der aus Jes. 59, 7 entlehnt ist, aber, wie ich glaube, schon vom Verfasser als Zitat herübergenommen wurde, vielleicht mit der Absicht, das Zitat in einem anderen Sinne anzuwenden, nämlich כי in der Bedeutung „wenn" für „denn". Auch V. 17 scheint ein entlehntes Sprichwort zu sein, das ursprünglich einen anderen Sinn hatte:

„denn ohne Absicht wird das Netz ausgebreitet
in den Augen der Gefiederten"

---

[1] Die LXX änderten deshalb אם in אל, aber dadurch ist die Sache noch schlechter geworden.

d. h. die Vögel glauben nicht, daß es für sie bestimmt sei und rennen so in ihr Verderben. Der Verfasser der Einleitungsreden gibt ihm an dieser Stelle den entgegengesetzten Sinn:

„denn vergeblich wird das Netz ausgebreitet
vor den Augen der Gefiederten".

Kap. 5.

1	בני לחכמתי הקשיבה	לתבונתי הט אזנך
2	לשמר מזמות	ודעת שפתיך ינצרו
3	כי נפת תטפנה שפתי זרה	וחלק משמן חכה
4	ואחריתה מרה כלענה	חדה כחרב פיות
5	רגליה ירדות מות	שאול צעדיה יתמכו
6	ארח חיים פן תפלס	נעו מעגלתיה לא תדע
7	ועתה בנים שמעו לי	ואל תסורו מאמרי פי

8	הרחק מעליה דרכך	ואל תקרב אל פתח ביתה
9	פן תתן לאחרים הודך	ושנתך לאכזרי
10	פן ישבעו זרים כחך	ועצביך בבית נכרי
11	ונהמת באחריתך	בכלות בשרך ושארך
12	ואמרת איך שנאתי מוסר	ותוכחת נאץ לבי
13	ולא שמעתי בקול מורי	ולמלמדי לא הטיתי אזני
14	כמעט היתי בכל רע	בתוך קהל ועדה
15	שתה מים מבורך	ונזלים מתוך בארך
16	[פן] יפצו מעינתיך חוצה	ברחבות פלגי מים
17	יהי לך לבדך	ואין לזרים אתך
18	יהי מקורך ברוך	ושמח מאשת נעוריך
19	אילת אהבים ויעלת חן	דדיה ירוך בכל עת
	באהבתה תשגה תמיד	[ובחיקה תשכב]
20	ולמה תשגה בני בזרה	ותחבק חק נכריה
21	כי נכח עיני יהוה דרכי איש	וכל מעגלתיו מפלס
22	עוונתיו ילכדנו את הרשע	ובחבלי חטאתו יתמך
23	הוא ימות באין מוסר	וברב אולתו ישגה

Dieses Stück zerfällt in drei Strophen von je sieben Zeilen und einer kurzen dreizeiligen Schlußstrophe. In dem ersten Absatze ist die unvermeidliche Einleitung enthalten, die den Sohn auffordert, auf die weisen Lehren des Vaters zu achten; es wird aber schon hier in der Einleitung das Thema angedeutet: „die fremde Frau", die leicht verlockt und verführt und zuletzt das Opfer der Ver-

führung ins Verderben stürzt. Das Thema wird aber nur akademisch gestreift, ohne daß eine daraufbezügliche praktische Lehre gegeben wird. V. 7 schließt die Einleitung mit einem Appell an den Gehorsam des Sohnes ab. Den Kern der Rede bilden die mittleren zwei Strophen, die inhaltlich Gegensätze bilden.

Strophe II: Du sollst dich von dem „fremden Weibe" fernhalten, denn deine Ehre (הודך), ja dein Leben steht dabei auf dem Spiele. Mindestens mußt du einen Teil deines Vermögens opfern (כחך ועצבך), um dich loszukaufen, und du kannst noch froh sein, wenn die Sache nicht vor das Schöffen-Gericht (בתוך קהל ועדה) gekommen ist.

Strophe III: Sättige deinen Liebesdurst an dem eigenen Brunnen, brauche das Wasser auf, damit es sich andere nicht zunutze machen. So wird dein Quell dir allein gehören, und du wirst dich an deinem Eheweibe erfreuen.

Die Gegensätzlichkeit dieser beiden Strophen springt in die Augen. Es tritt auch hier der Charakter und der Geist des Spruchbuches deutlich hervor. Nicht Furcht vor der Übertretung des offenbarten Gesetzes, nicht moralische oder sittliche Gründe werden angeführt, um den Sohn von dem fremden Weibe fernzuhalten, sondern recht praktische Erwägungen. In Prosa übersetzt heißen sie:

Du sollst deinem Weibe treu sein, damit sie auch dir die Treue bewahre; denn wenn du sie vernachlässigst, wird sie sich anderweitig schadlos zu halten suchen.

Du sollst die fremde Frau meiden, weil dir daraus allerlei Gefahren für das Leben, das Vermögen und die Ehre entspringen können.

Nun, wie ist's aber, wenn man all die Klippen der Sünde durch geschicktes Lavieren vermeidet, wenn man alles geheim tut, so daß weder Leben, noch auch Ehre und Vermögen geschädigt werden? —

Gegen diese Erwägung richtet sich die Schlußstrophe:

Vor Gott liegen die Wege des Menschen offen, und der Sünder fängt sich doch endlich in der eigenen Sünde.

Kap. 8.

1	הלא חכמה תקרא	ותבונה תתן קולה
2	בראש מרמים עלי דרך	בית נתיבות נצבה
3	ליד שערים לפי קרת	מבוא פתחים תרנה
4	אליכם אישים אקרא	וקולי אל בני אדם
5	הבינו פתאים ערמה	וכסילים הבינו לב

6 שמעו כי נגידים אדבר ומפתח שפתי משרים
7 כי אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע
8 בצדק כל אמרי פי אין בהם נפתל ועקש
9 כלם נכחים למבין וישרים למצאי דעת
10 קחו מוסרי ואל כסף ודעת מחרוץ נבחר[1]

---

12 אני חכמה שכנתי ערמה ודעת מזמות אמצא
13 [2]גאה וגאון ודרך רע ופי תהפכות שנאתי
14 לי עצה ותושיה אני בינה לי גבורה
15 בי מלכים ימלכו ורזנים יחקקו צדק
16 בי שרים ישרו ונדיבים כל שפטי צדק

17 אני אהבי אהב ומשחרי ימצאנני
18 עשר וכבוד אתי הון עתק וצדקה
19 טוב פריי מחרוץ ומפז ותבואתי מכסף נבחר
20 בארח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט
21 להנחיל אהבי יש ואצרתיהם אמלא

---

22 יהוה קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז
23 מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ
24 באין תהמות חוללתי באין מעינות נכבדי מים
25 בטרם הרים הטבעו לפני גבעות חוללתי
26 עד לא עשה ארץ וחוצות וראש עפרות תבל

27 בהכינו שמים שם אני בחקו חוג על פני תהום
28 באמצו שחקים ממעל בעזוז עינות תהום
29 בשומו לים חקו בחקו מוסדי ארץ[3]
30 ואהיה אצלו אמון[4] יום יום משחקת לפני בכל עת
31 משחקת בתבל ארצו ושעשעי את בני אדם

32a ועתה בנים שמעו לי 33a שמעו מוסר וחכמו[5]
34a אשרי אדם שומע לי 32b ואשרי דרכי ישמרו
34 לשקד על דלתותי יום יום לשמר מזוזות פתחי
35 כי מצאי מצא חיים ויפק רצון מיהוה
36 וחטאי חמס נפשו כל משנאי אהבי מות

Die strophische Gliederung dieses Stückes liegt offenbar zutage. Es zerfällt in drei Doppelstrophen und eine einfache Schluß-

[1] TM. add. כי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה.
[2] TM. add. יראת יהוה שנאת רע.
[3] TM. add. ומים לא יעברו פיו.
[4] TM. add. ואהיה שעשועים.
[5] TM. add. ואל תפרעו.

strophe von je 5 Zeilen. Die erste Doppelstrophe bildet die Einleitung: Die Weisheit ruft, sie preist ihre Lehren an und fordert auf, dieselben zu hören und sie zu befolgen.

In der zweiten Doppelstrophe schildert die Weisheit ihr eigenes Wesen und ihre Macht, was sie alles vermag und was sie alles will.

In der dritten Doppelstrophe verkündet sie ihren Ursprung: Gott habe sie geschaffen, sie war bei ihm vor der Schöpfung der Welt, sie blieb bei ihm während der Schöpfung.

Die Schlußstrophe zieht das Facit: Folglich müsset ihr auf die Weisheit hören und ihre Lehren frequentieren.

Daß die Einteilung sach- und sinngemäß ist, beweist am besten der Umstand, daß z. B. Kautzsch und Strack in ihren Übersetzungen das Stück in ähnlicher Weise gliedern.

Um aber den strophischen Bau herzustellen, mußten einige textkritische Eingriffe gemacht werden, die sich auch sonst als heilsam und notwendig erwiesen haben.

So habe ich V. 11

כי טובה חכמה מפנינים   וכל חפצים לא ישוו בה

gestrichen. Der Vers erweist sich schon dadurch als verdächtig, daß hier von der Weisheit in der dritten Person gesprochen wird, während in den vorangehenden und nachfolgenden Versen die Weisheit in der ersten Person spricht. Vergleicht man Kap. 3, 14—15

כי טוב סחרה מסחר כסף   ומחרוץ תבואתה
יקרה היא מפניים   וכל חפציך לא ישוו בה

so wird man ohne weiteres den Vers an unserer Stelle als Glosse eines Lesers aus Kap. 3 erkennen.

Desgleichen muß in V. 13 יראת יהוה שנאת רע als überschüssig und inhaltlich nicht hierher gehörig gestrichen werden, was schon Bickell erkannt hat, ebenso sind die Änderungen in den Versen 29—30 und 32—34 zum Zeil in Übereinstimmung mit Bickell gemacht.[1]

Textkritische Glossen zu den Proverbien Kap. 23 und 24.[2]

Mein verehrter Freund und Kollege Gustav Bickell hat in dieser Zeitschrift, Band V, S. 271 ff., den „Die Worte der Weisen"

---

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd. V, S. 99 und 100.

[2] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 14, S. 149 ff. (1900).

überschriebenen Anhang zu den Proverbien behandelt und dabei eine Reihe von textkritischen Verbesserungen und Umstellungen vorgenommen, die teilweise sehr glücklich, mindestens aber sehr anregend und lehrreich sind, weil sie die ungesunden Stellen und die Schwächen des Textes klarlegen. Ich werde hier, zum Teil in Anschluß an Bickell, einige Textesherstellungen vorschlagen und daneben die abweichenden Lesungen Bickells geben:

			Bickell
אל תיגע להעשיר[1]	XXIII, 4a	4a	אל תיגע להעשיר
כי עש[ר] יעשה לו כנפים	5b	4b	מבינתך חדל התעות
כנשר יעוף השמים	5c	5b	כי עשר יעשה לו כנפים
התעיף עיניך בו ואיננו	5a	5c	כנשר יעיף השמים

Bemühe dich nicht reich zu werden,
Denn der Reichtum schafft sich Flügel an.
Wie ein Adler fliegt er gen Himmel,
Läßt du deinen Blick ihm nachfliegen, ist er verschwunden.

באזני כסיל אל תדבר	XXIII, 9a	9a	באזני כסיל אל תדבר
מבינתך חדל	5b	9b	כי יבוז לשכל מליך
כי יבוז לשכל מליך	9b	8b	ושחת [לרק עמלך]
ושחת דבריך הנעימים[2]	8b		דבריך הנעימים

In die Ohren des Toren rede nicht,
Deine Einsicht enthalte ihm vor;
Denn er wird deine verständigen Worte geringschätzen,
Und du hast so deine schönen Worte vergeudet.

התרפית ביום צרה	XXIV, 10		[אל תבטח ברב חילך
[ביום צרה] צר כחבה			וידיך אל תרפין
הצל לקחים למות	11	10	ביום טובה] התרפית
ומטים להרג אם תחשך			ביום צרה צר כחך
כי תאמר הן לא ידענו זה	12	11	הצל לקחים למות
הלא תכן לבות הוא יבין			ומטים להרג אם תחשך
ונצר נפשך הוא ידע		12c	ונצר נפשך הוא ידע
והשיב לאדם כפעלו		12d	והשיב לאדם כפעלו

---

[1] Text. Mas. add. מבינתך חדל. Diese Worte sind hier rhythmisch und dem Sinn nach überflüssig. Dagegen fehlen sie in dem folgenden Tetrastich.

[2] Daß der erste Halbvers פתך אכלת תקיאנה nicht hierher gehört, hat schon Bickell erkannt, dessen Verdienst es ist, in das Chaos dieser Verse Ordnung gebracht zu haben.

Bist du lässig gewesen am Tage der Not (Anderer),
[So wird am Tage der (deiner) Not] deine Kraft eng sein (versagen).
Errette [darum] die zum Tode Geschleppten
Und die zur Schlachtbank Wankenden halte doch zurück.

Sagst du: Wir haben dies nicht gewußt! —
Wahrlich, der die Herzen prüft, der merkt es
Und der deine Seele beobachtet, der weiß es
Und er vergilt dem Menschen nach seinem Werke.

Der Ausfall des zweiten ביום צרה erklärt sich leicht, weil es von dem oberflächlichen Leser als eine Dittographie angesehen werden mußte.

אל תהי עד ח[מס] ברעך	XXIV. 28	28	אל תהי עד חנם ברעך
והפיתית כשפתיך.			והפיתית בשפתיך
אל תאמר אשיב לאיש כפעלו	29	29	אל תאמר כאשר עשה לי
כאשר עשה לי כן אעשה לו			כן אשיב לאיש כפעלו

Tritt nicht als falscher[1] Zeuge auf gegen deinen Nächsten
So daß du betörest durch deine Lippen.
Sage nicht: Ich will dem Manne vergelten nach seiner Tat,
Wie er mir getan hat, also will ich ihm wieder tun.

Durch eine leichte Umstellung in Vers 29 ist also die Rhythmik vollständig hergestellt worden.

			Bickell
על שדה איש עצל עברת	XXIV, 30	30	על שדה איש עצל עברתי
ועל כרם אדם חסר לב			ועל כרם אדם חסר לב
והנה עלה כלו קמשונים	31	31	כלו קמשונים הרולים
כסו פניו חרלים			ונדר אבניו נהרסה
[משיבת חרקו הסרה]			
ונדר אבניו נהרסה		32	ואחזה אנכי אשית לבי
			ראיתי לקחתי מוסר
ואחזה אנכי אשית לבי	32	VI, 9	עד מתי עצל תשכב
ראיתי לקחתי מוסר			מתי תקים משנתך
מעט שנות מעט תנימות	33	33 = VI, 10	מעט שנות מעט תנימית
מעט חבוק ידים לשכב			מעט חבוק ידים לשכב
ובא מתהלך רישך	34	34 = VI, 12	ובא כמהלך רישך
ומחסריך כאיש מגן			ומחסריך כאיש מגן

[1] Für חנם ist wohl nach Exod. 23, 1; Deut. 19, 16; Ps. 27, 12 und 35, 11 חמס zu lesen. עד חנם gibt keinen Sinn und widerspricht dem in V. 29 ausgesprochenen Zwecke Die Übersetzung „falscher Zeuge" ist nicht ganz zutreffend. Denn עד חמס ist ein Zeuge, durch dessen Aussage die Gewalttätigkeit und der Raub gefördert werden. Umgekehrt ist Ps. 25, 19 שנאת חנם für שנאת חמס zu lesen.

Am Felde eines faulen Mannes bin ich vorübergegangen
Und am Weinberge eines unverständigen Menschen.
Und siehe, er war ganz aufgegangen in Disteln,
Bedeckt war seine Fläche mit Brennesseln.
[Seine Dornhecke war entfernt]
Und seine Steinmauer niedergerissen.

Und ich besah es, richtete meinen Sinn darauf,
Merkte es und zog mir die Lehre daraus:
„Noch ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer,
Ein wenig die Hände ineinander legen, um zu ruhen"
Und es kommt wie ein Wanderer deine Armut,
Und dein Mangel wie ein Gewappneter.

Wie man sieht, teile ich das Stück in zwei sechszeilige Sinnstrophen ein, wogegen Bickell drei Tetrastichen ansetzt. In Vers 31 zieht Bickell die drei Stichen durch Weglassung von Wörtern in zwei zusammen, während ich einen Stichos einfüge und dadurch vier Stichen bekomme. Endlich schiebt Bickell nach Vers 32 den Vers VI, 9 ein. Mir scheinen Sinn und Rhythmik für die von mir vorgeschlagene Gliederung zu sprechen. Ich muß aber den Einschub durch einige Worte begründen.

Beide Strophen zeigen in allen Teilen den parallelismus membrorum, nur 31^c steht ganz vereinsamt da. Außerdem ist anzunehmen, daß ein wohlverwahrtes Feld oder ein gut geschützter Weingarten nicht nur eine Steinmauer, sondern auch eine Dornhecke haben. Und in einem vernachlässigten Felde oder einem vernachlässigten Weingarten muß die Mauer niedergerissen und die Dornhecke entfernt sein.

In der Tat heißt es Jes. 5, 5 von einem solchen Weingarten:

הסר משוכתו והיה לבער
פרוץ גדרו והיה למרמס

Entfernen seine Hecke, daß er dem Abweiden verfällt,
Niederreißen seine Mauer, daß er verfällt dem Zertreten.

Wie sich nun „Mauer" zu „Hecke", so verhält sich „Steinmauer" zu „Dornhecke". Es muß also dem גדר אבנים entsprechen משוכת חדק (Prov. 15, 19) und Micha 74: טובם כחדק ישר[1] ממסוכה.

Zu vergleichen ist ferner Hosea 2, 8:

לכן הנני שך את דרכ[ה] בסירים
וגדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא

[1] Oder wie andere lesen: ישרם מסוכה.

Demnach ergibt sich mit, ich möchte sagen, nahezu mathematischer Gewißheit für unsere Stelle die Ergänzung: משכבת חרקי הסרה, und dieses הסרה, das mit נהרסה vier gleiche Buchstaben in leichter Umstellung gemein hat, erklärt bis zu einem gewissen Grade den Ausfall des Halbverses.

Strophenbau im Hiob.[1]

Ich habe schon an anderer Stelle ein Beispiel des Strophenbaues im Hiob nachgewiesen (Strophenbau und Responsion, S. 66 ff., und schon früher Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 11, S. 57 ff. [1897]).[2] Es betraf das 14. Kapitel, welches beginnt:

Der Mensch, vom Weibe geboren,
Kurz an Tagen, satt an Mühe etc.

Schon dort zeigte sich, daß Wortresponsion ziemlich selten verwendet worden ist und daß in erster Reihe die Gedankengliederung die Strophik beherrscht, aber immerhin konnten dort noch starke Spuren von Wort- und noch mehr von Gedankenresponsion nachgewiesen werden. In den Beispielen, die ich hier vorlege, ist weder scharfgeprägte Gedanken-, noch weniger aber deutlich ausgesprochene Wortresponsion zu entdecken und trotzdem muß man den strophischen Bau erkennen. Er ergibt sich aus einer sorgfältigen Analyse des Textes und schließt sich eng dem Gedankengang des Dichters an, der ein gewisses Ebenmaß zeigt.

Kap. 4.

Strophik (10 + 10) + (11 + 11).

1	ויען אליפז התימני ויאמר	
2	הנסה דבר אליך תלאה	ועצר במלין מי יוכל
3	הנה יסרת רבים	וידים רפות תחזק
4	כושל יקימון מליך	וברכים כרעת תאמץ
5	כי עתה תבוא אליך ותלא	תגע עדיך ותבהל
6	הלא יראתך כסלתך	תקותך ותם דרכיך
7	זכר נא מי הוא נקי אבד	ואיפה ישרים נכחדו
8	כאשר ראיתי חרשי און	וזרעי און עמל יקצרהו

[1] Vgl. Semitica, sprach- und rechtsvergleichende Studien, 1. Heft. S. 40 ff. (1906).

[2] Daran schließt sich im wesentlichen die Analyse Vetters; dort. wo er eine abweichende Gliederung vornimmt, ist sie unrichtig.

9 מנשמת אלוה יאבדו ומרוח אפו יכלו
10 שאגת אריה וקול שחל ושני כפירים נתעו
11 ליש אבד מבלי טרף ובני לביא יתפרדו

---

12 ואלי דבר יגנב ותקח אזני שמץ מנהו
13 בשעפים מחזינות לילה בנפל תרדמה על אנשים
14 פחד קראני ורעדה ורב עצמותי הפחיד
15 ורוח על פני יחלף תסמר שערת בשרי
16 יעמד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני

דממה וקול אשמע

17 האנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר
18 הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה
19 אף שכני בתי חמר אשר בעפר יסודם

ידכאום לפני עש

20 מבקר לערב יכתו מבלי משים לנצח יאבדו
21 הלא נסע יתרם בם ימותו ולא בחכמה

Wagt man ein *Wort* an dich, wird's dich verdrießen,
Doch an sich halten, wer vermöchte es?
Sieh, du hast andere zurechtgewiesen,
Hast manche Hand gestärkt, die mutlos sank.
Erschlaffende mit Worten aufgerichtet
Und da, wo Knie wankten, gabst du Kraft.
Jetzt, wo die Reih' an dich kommt, wirst du mürrisch,
Da 's dich berührt, gerätst du außer dir.
Gibt deine *Frömmigkeit* dir keine Hoffnung,
Nicht Zuversicht dir deine *Redlichkeit*?

Bedenke doch, wo wäre der *Unschuldige*,
Wo der *Gerechte* je zugrunde gegangen?
Soviel ich sah, wer Böses eingepflügt,
Wer Unheil säte, mußt' es ernten.
Der Atem Gottes bracht' ihm Untergang,
Von seines Zorns Hauch ward er vertilgt.
Es brüllt der Leu, es schallet sein Geheul;
Doch sind des Starken Zähne eingeschlagen,
Verschmachtet er, weil ihm die Beute entgeht,
Und es zerstreut sich der Löwin Brut.

Ein *Wort* hat sich zu mir gestohlen,
Sein *Murmeln leis vernahm mein Ohr*,
Zur Stunde nächtlichen Sinnens und Träumens,
Wenn tiefer Schlummer auf die Menschen fällt.
Da faßte mich ein plötzlich Beben,

Ein Schauer schüttelte mir das Gebein.
An meinem Antlitz glitt ein Hauch vorüber,
Es sträubte sich am Leibe mir das Haar.
Da stand vor meinen Augen ein Gebild';
Nicht unterscheiden konnt' ich die Gestalt,
Das Flüstern einer Stimme hörte ich nur:

Ist wohl ein Sterblicher gerecht vor Gott
Und rein ein Mensch in seines Schöpfers Augen?
Sieh, seinen eigenen Dienern traut er nicht,
An seinen Engeln findet Fehler er!
Und nun erst die Bewohner dieser Hütten,
Aus Lehm gebaut, auf Staub gegründet,
Sie, die wie eine Motte man zerdrückt,
Die schnell vor Abend schon vernichtet sind
Und, kaum bemerkt, für immer gehen zugrunde!
Es reißen ihres Zeltes Stricke —
In ihrer Torheit sterben sie dahin.

(Eduard Reuss.)

Das 4. Kapitel, die Rede Eliphaz', enthält eine Antwort auf Hiobs Klagen und Anklagen, daß ihn, den Frommen und Gerechten, ein so schweres Geschick heimgesucht habe, infolgedessen er in helle Verzweiflung geriet. Es enthält vier Strophen.

I. Strophe. Der Freund beginnt damit, daß er ihm vorhält, wie er selbst (Hiob) andere zurechtgewiesen und Erschlaffende unterstützt habe, nun, da das Unglück an ihn herangekommen, jeden Halt und jede Sicherheit verloren habe. Gerade seine Frömmigkeit sollte ihm Hoffnung und seine Redlichkeit Zuversicht verleihen, daß sein Schicksal sich zu Gutem wenden werde (V. 2—6).

II. Strophe. Hier lenkt er die Aufmerksamkeit Hiobs auf den Lauf der Dinge in der Welt und weist darauf hin, daß die wirklich Unschuldigen niemals zugrunde gehen, dagegen die mächtigsten Übeltäter ihren Untergang finden. Die erste Strophe beschäftigt sich demnach mit dem persönlichen Schicksal Hiobs, während die zweite ihm das Schicksal des Gerechten und Ungerechten im allgemeinen vorführt.

Strophe III schildert die Offenbarung, die ihm in einer nächtlichen Vision unter heiligem Schauer zuteil wurde. Er sah eine Gestalt und hörte das leise Flüstern einer Stimme, die also sprach.

Strophe IV enthält die Worte der Rede jener flüsternden Stimme, die darauf hinausgehen, daß der Mensch mit Gott nicht richten darf, mit ihm, dem selbst die Engel nicht fehlerlos sind.

Die Gliederung der Rede scheint mir zweifellos richtig zu sein und man braucht nur die Zeilen zu zählen, um zu sehen, daß hier

wirklich eine strophische Einteilung beabsichtigt war. Die Steigung von 10 auf 11 hat ihre Analogie in den Propheten und im Koran. Es ist interessant, zu beobachten, wie man sich bei der Einteilung in massoretische Schriftverse geholfen hat. Jede Strophe besteht aus fünf Versen: während aber die zwei ersten aus fünf Versen zu je zwei Stichen bestehen, haben die beiden letzten je einen Vers, der drei Stichen zählt. Man darf daraus den weiteren Schluß ziehen, daß dieser Abschnitt in Stichen und nicht in Disticha geschrieben worden war.[1]

Kap. 6.

Strophik (7 + 6) + (7 + 6) + (14 + 14) + 6.

1 ויען איוב ויאמר

2 לו שקול ישקל כעשי — והיתי במאזנים ישאו יחד
3 כי עתה מחול ימים יכבד — על כן דברי לעו
4 כי חצי שדי עמדי — אשר חמתם שתה רוחי
בעותי אלוה יערכוני

5 הינהק פרא עלי דשא — אם יגעה שור על בלילו
6 היאכל תפל מבלי מלח — אם יש טעם בריר חלמות
7 מאנה לנגוע נפשי — המה כדוי לחמי

8 מי יתן תבוא שאלתי — ותקותי יתן אלוה
9 ויאל אלוה וידכאני — יתר ידו ויבצעני
10 ותהי עוד נחמתי — ואסלדה בחילה לא יחמל
כי לא כחדתי אמרי קדוש

11 מה כחי כי איחל — ומה קצי כי אאריך נפשי
12 אם כח אבנים כחי — אם בשרי נחוש
13 האם אין עזרתי בי — ותשיה נדחה ממני

---

14 למס מרעהו חסד — ויראת שדי יעוב
15 אחי בגדו כמו נחל — כאפיק נחלים יעברו

[1] P. Vetter, die Metrik des Buches Job S. 32 handelt von Eliphas erster Rede (4, 2 bis 5, 27), ich beschränke mich darauf, das, was er über Kap. 4 sagt, hier anzuführen. „Die Rede zeigt folgende Disposition: 4, 2: Eliphas begründet seine Absicht, das Wort zu ergreifen. 3—5: Job's jetziges Benehmen widerspricht seinem früheren tugendhaften Wandel. 6—11: Niemand wird unschuldig heimgesucht und ins Verderben gestürzt. 12—21: In einer nächtlichen Vision hat Eliphas die Wahrheit vernommen, daß kein Mensch vor Gott gerecht sei. — Ferner heißt es daselbst S. 33: Folgende strophische Gliederungen sind in der Rede anzunehmen: 4, 3 — 5; 6 . 7 + 8 . 9 + 10 . 11; 12 . 13 + 14 — 16 + 17 . 18 + 19 — 21. Vers 4, 2 ist als Einleitungsvers von der strophischen Gliederung ausgeschlossen." Diese Einteilung entspricht weder dem Sinn noch der Strophik.

16	הקדרים מני קרח	עלימו יתעלם שלג
17	בעת יזרבו נצמתו	בחמו נדעכו ממקומם
18	ילפתו ארחות דרכם	יעלו בתהו ויאבדו
19	הביטו ארחות תמא	הליכת שבא קוו למו
20	בשו כי בטח	באו עדיה ויחפרו
21	כי אתם הייתם לא	תראו חתת ותיראו
22	הכי אמרתי הבו לי	ומכחכם שחדו בעדי
23	ומלטוני מיד צר	ומיד עריצים תפדוני
24	הורוני ואני אחריש	ומה שגיתי הבינו לי
25	מה נמרצו אמרי ישר	ומה יוכיח הוכח מכם
26	הלהוכח מלים תחשבו	ולרוח אמרי נואש
27	אף על יתום תפילו	ותכרו על ריעכם

28	ועתה הואילו פנו בי	ועל פניכם אם אכזב
29	שבו נא על תהי עולה	ושבי עוד צדקי בה
30	היש בלשוני עולה	אם חכי לא יבין הוות

Ach, würde doch mein Schmerz gewogen
Und legte man dazu mein Unglück auf die Wage!
Denn schwerer ist es als der Sand am Meere
Und darum geht meine Rede irr.
Die Pfeile des Allmächtigen treffen mich;
Mit ihrem Gifte wird mein Geist getränkt;
Die Schrecken Gottes stehen mir gegenüber.

Schreit denn der wilde Esel auf der Weide
Und brüllt das Rind über seinem Futter?
Genießt man fade Speise ohne Salz?
Und ist Geschmack im Eiweiß?
Es zu berühren, weigert sich mein Sinn,
Mir mundete es wie schimmliges Brot.

Ach, würde meine Bitte doch gewährt
Und wolle meine Hoffnung doch Gott erfüllen!
Gefiel's ihm doch, mich zu zermalmen!
Streckte er die Hand nur aus nach meinem Leben!
Es wäre dies ein Trost für mich,
Ich hüpfte auf, trotz schonungslosem Schmerz;
Denn nie verleugnet' ich des Heiligen Gebot.

Wo ist denn meine Kraft, daß ich noch hoffte?
Wo meine Aussicht, daß ich mich geduldete?
Ist meine Kraft die Kraft der Felsen?
Ist denn mein Fleisch von Erz?
Bin ich nicht aller Hilfe bar?
Und ist nicht alle Rettung mir entschwunden?

Dem Leidenden gebührt des Freundes Mitleid
Und hätt' er selbst der Götter Furcht vergessen.
Meine Brüder — gleich dem Bache sind sie treulos,
Dem Bach der Talschlucht, der versiegt.
Wohl rauscht er trüb daher, von Eis geschwellt,
Wenn sich der Schnee in seiner Hut geborgen.
Jedoch, sobald die Hitze kommt, zerrinnt er,
In Sonnes Gluten schwindet er dahin.
Die Wanderer beugen ab von ihrem Wege
Und kommen, durch die Wüste ziehend, um.
Es suchen Temas Karawanen ihn,
Sabäerzüge hoffen ihn zu finden.
Sie schämen sich, daß sie auf ihn vertraut,
Und kommen hin und stehen betroffen da.

So seid auch ihr jetzt nichts!
Ob meinem Schrecken seid ihr selbst erschrocken.
Hab' ich euch denn gesagt: Gebt mir etwas,
Mit eurer Habe tut mir einen Dienst?
Aus Feindes Händen rettet mich?
Erlöst mich aus der Hand der Frevler?
Belehrt mich, so will ich schweigen;
Zeigt mir, worin ich Unrecht habe!
Wenn ihr im Recht seid, warum so heftig?
Und was beweist denn euer Tadel?
Gedenkt ihr, Worte mir zurechtzuweisen,
Die doch der Unmut in den Wind geredet?
Um eine Waise würfet ihr das Los
Und euren Freund selbst würdet ihr verkaufen!

So wollt' doch Rücksicht auf mich nehmen!
Euch ins Gesicht will ich gewiß nicht lügen.
Nehmt es zurück, tut mir nicht Unrecht.
Meine Unschuld nur behauptet meine Antwort,
Ist Unrecht denn in meinem Munde,
Fällt' mein Zeug' im Unglück falsches Urteil?

(Ed. Reuss.)

Auch in dieser Rede Hiobs ergibt sich die strophische Gliederung von selbst.

Strophe I. Mein Schmerz ist gewaltig, ich muß daher vor Schmerz aufschreien. Wenn man alle Schrecknisse Gottes empfindet und im Leibe vergiftete Pfeile trägt, kann man nicht schweigen.

Strophe II. Das Tier ist ruhig auf der Weide und schreit nicht bei der Fütterung. Wenn es aber krank ist und ihm jede Speise ekel wird, dann kann es nicht am Trog verweilen. Man beachte, wie diese beiden Strophen äußerlich gar nicht zusammenzuhängen scheinen, wie plötzlich der Dichter von seinem persönlichen Schicksal

abspringt und uns ein Wüstenbild vorzaubert, um im nächsten Augenblick zu seinem persönlichen Schicksal zurückzukehren.

Strophe III. Ja, wenn mich Gott auf einmal zermalmen und vernichten wollte, dann empfände ich mindestens den Trost, daß ich ihn nicht verleugnete.

Strophe IV. Aber meine Kraft reicht nicht aus, den Schmerz zu ertragen. Ich bin ja kein Felsen, der allen Stürmen widersteht, mein Fleisch ist nicht aus Erz. Wie der Dichter in Strophe II die lebende Natur anruft, so ruft er in Strophe IV die leblose an, um im Gegensatz zu ihr sein Leid zu klagen.

Strophe V (Doppelstrophe). Vom Freund erwartet man Hilfe und Mitleid, ihr seid aber treulos wie ein Bach in der Wüste, auf den sich die Karawane verläßt und ihn ausgetrocknet findet.

Strophe VI (Doppelstrophe). Ihr seid noch schlimmer, denn ich verlange von euch keine Hilfe, keine Unterstützung, ich wünsche von euch nur Trost und Belehrung, aber keine kränkenden Vorwürfe. Ihr aber seid imstande, einen Freund zu verkaufen.

Strophe VII (Schluß). So habet doch Rücksicht mit mir, tut mir nicht Unrecht und saget selbst, ob ich mein Unglück falsch beurteile.[1]

Ein unerkanntes hebräisches Wort für „Würze“.[2]

Die südarabische Kommission der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften hatte Dr. Hein auch die Aufgabe gestellt, die Blüte des Weihrauchbaumes, welche für die systematische Bestimmung der Pflanze sehr wichtig ist und bis jetzt nach Europa noch nicht gekommen war, selbst oder durch Boten holen zu lassen. Durch das unfreundliche Benehmen des Sultans von Gischin konnte er diese Aufgabe nicht erfüllen. Dagegen ist es ihm gelungen, durch Vergleichung der Blätter der von der südarabischen Expedition mitgebrachten lebenden Bäume in Aden selbst, in den Tanks-Anlagen, einen Weihrauchbaum zu finden, freilich nicht in Blüte.

---

[1] Vgl. P. Vetter a. a. Orte S. 33: „6, 2—7: Jobs Zustand ist unerträglich. 8—13: Der Tod wäre ihm Erlösung. 14—30: Seine Freunde benehmen sich gegen ihn herzlos, treulos und ungerecht. — Nicht gerade gefordert durch die logischen Verhältnisse, aber doch durch sie gestaltet ist folgende Strophenteilung: 6, 2—4 + 5 — 7; 8—10 + 11—13; 14. 15 + 16. 17 + 18. 19 + 20. 21 + 22 23 + 24. 25 + 26. 27 + 28—30.“ Hier ist die Sinneseinteilung im Großen und Ganzen und die strophische Gliederung zum Teil richtig.

[2] Vgl. Anzeiger der philos. hist. Klasse der kaiserl. Akademie der Wissenschaften vom 23. April 1902.

Von Dr. Hein angeregt, hat das Konsulatspersonal den Baum überwacht, und derselbe, den in Blüte gesehen zu haben sich niemand erinnern wollte, hat diesmal geblüht. Es wurden Blüten und Blätter dem blühenden Baume entnommen und in acht Eprouvetten in Spiritus von Herrn Konsul Schmuck mir übersendet.

Sie wurden von Herrn Prof. v. Wettstein untersucht und als Blüte des Weihrauchbaumes verifiziert. So wird hierdurch ein wichtiges botanisches Problem, die Weihrauchfrage, der Lösung näher gebracht.

Es mag mir gestattet sein, hier eine kurze Mitteilung zu machen, die sich auf ein altes, aber unerkanntes hebräisches Wort bezieht, welches „Aroma" oder „Würze" bedeutet. Ich habe es am selben Tage erkannt, an dem ich die Weihrauchblüten erhielt, als ich die auf Weihrauch und Gewürze bezüglichen Stellen der Bibel und der Inschriften einer erneuerten Prüfung unterzog.

Es handelt sich um das Wörtchen טוב *tôb* „gut", welches unzählige Male in der heiligen Schrift vorkommt. An einigen Stellen kommt es vom Geruche vor, also „wohlriechend". So z. B. Jerem. 6, 20 למה זה לי לבונה משבא תבוא וְקָנֶה הַטּוֹב מארץ מרחק „Was soll mir Weihrauch, der aus Saba kommt, und wohlriechendes Rohr *(calamus odoratus)* aus fernem Lande". Die Worte קָנֶה הַטּוֹב bilden seit jeher eine syntaktische Schwierigkeit, da es entweder *ḳâneh ṭôb* oder *haḳ-ḳâneh haṭ-ṭôb* heißen müßte. Unter Hinweis auf das arab. *ṭîb* „Wohlgeruch",[1] das auch auf sabäischen Räucheraltären in der Form טיב neben *laudanum* und *tarum* etc.[2] vorkommt, möchte ich an dieser Stelle *ṭôb* nicht als Adjektiv „gut", sondern als Substantiv „Würze, Wohlgeruch" auffassen, וּקְנֵה הַטּוֹב lesen und „Rohr der Würze", d. h. „Würzrohr" übersetzen.

Daß dies nicht vereinzelt ist, beweisen folgende Stellen (2 Kön. 20, 13): ויראם את כל בית נכתה את הכסף ואת הזהב ואת הבשמים ואת שֶׁמֶן הַטּוֹב.

„Und Ḥizḳija zeigte ihnen (den Gesandten des Königs von Babel) sein ganzes Schatzhaus, das Silber und das Gold und die Gewürze und das wohlriechende Öl." Auch hier fehlt vor שמן der Artikel und die LXX haben in der Tat τὸ ἔλαιον τὸ ἀγαθόν. Es kann aber kein Zweifel sein, daß auch hier eine Status-Constructus-Verbindung

---

[1] So z. B.: *Lan tarāhā wa-lau ta'amalta illā*
wa-lahā fī mafāriḳi-ir-ra'si ṭībā.
„Du wirst sie nicht sehen, auch wenn du genau aufpassest, ohne daß sie auf den Scheiteln des Hauptes Wohlgeruch hat" Sîbawaihi (ed. Derenbourg) I 120, Dîwân des Ibn Ḳais ar-Ruḳajjat (ed. Rhodokanakis) S. 281.

[2] Vgl. Sabäische Denkmäler S. 81.

vorliegt und שֶׁמֶן הַטּ֫וֹב nur „Öl der Würze", d. i. „Würzöl" bedeuten und הטוב lediglich Substantiv sein kann.

Umgekehrt steht in der Parallelstelle (Jes. 39, 2) השמן הטוב, wo die LXX *καὶ τοῦ μύρου* haben.

Demnach muß auch Ps. 133, 2: בְּשֶׁמֶן הַטּוֹב gelesen werden (gegen die Massorah כַּשֶּׁמֶן).

Das Wort טוב im Plur. (im Sinne wohlriechend) kommt noch an einer dunklen Stelle des Hohenliedes (1, 3) vor לריח שמניך טובים, das man gegen jedes gesunde Sprachgefühl zu übersetzen pflegt: „Deine Öle sind gut an Geruch". Die Stelle scheint mir verderbt zu sein. In der Tat haben die Septuaginta *καὶ ὀσμὴ μύρων σου ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα*. Vergleicht man Hoheslied 4, 10 mit unserer Stelle:

מה טבו דדיך מיין   וריח שמניך מכל בשמים
כי טובים דדיך מיין   לריח שמניך טובים

und der Lesung der LXX, die genau die Stelle 4, 10 wiedergibt, aber stark von unserem Texte abweicht, so darf man an unserer Stelle vielleicht lesen:

כי טובים דדיך מיין   [ו]ריח שמניך [מכל] טובים

wodurch der Text der Massorah mit geringfügiger Änderung beibehalten und die Übersetzung der Septuaginta aufrechterhalten bleibt. Ist diese Annahme richtig, so haben die alten Übersetzer noch טובים *ἀρώματα* übersetzt und בשמים gleichgestellt, *quod erat demonstrandum*. Dies würde ein hübsches Seitenstück zu קנה בשם (Exod. 30, 23), neben קנה הטוב (Jerem. 6, 20) bilden.

Der Ausfall von מכל in der Massorah würde sich dadurch erklären, daß später טובים nicht mehr im Sinne von *ἀρώματα* verstanden worden ist. Möglich ist auch [מ]טובים zu lesen, wodurch an dem Texte noch weniger geändert wird.

Wie hier der Dichter des Hohenliedes mit der Wurzel *ṭôb* in beiden Bedeutungen spielt, so tut dies auch der Ecclesiastes 7, 1:

טוב שם משמן טוב

Besser *(ṭôb šêm)* ist ein (weitverbreiteter) Name als Würzöl *(šémen ṭôb)*.

Wir haben also die richtigen alten Worte für „Würzrohr" und „Würzöl" gefunden. Eine herrliche Stelle im Hohenliede 7, 10 hat uns auch den „Würzwein" aufbewahrt. Der Liebende sagt zu seiner Geliebten:

וחכך כְּיֵין הַטּוֹב

Und dein Gaumen ist wie Würzwein.

Hier waren die Exegeten und Grammatiker noch in größerer Verlegenheit, denn die Status-Constructus-Verbindung ist an dieser Stelle durch die Form des Wortes יֵין (absolus יַיִן) gesichert.[1] Es ist aber nicht von „gutem" oder „bestem" Wein, sondern von Würzwein die Rede.[2]

So wurde also durch die Blüte des Weihrauchbaumes auch das alte hebräische Wort für *ἀρώμα* zutage gefördert.

Zur Geschichte und Kritik meiner Strophentheorie.

In diesem Abschnitte will ich versuchen, darüber Rechenschaft zu legen, inwieweit ich die gegen meine Theorie erhobenen Einwürfe für berechtigt halte, ferner die verschiedenen Urteile der Kritik zu buchen und gegeneinander abzuwägen, endlich festzustellen, welche Anregungen aus meiner Theorie geflossen und zu welchen Resultaten sie geführt haben. Es ist natürlich nicht möglich, diese Punkte ganz getrennt voneinander zu behandeln, denn sie greifen ineinander über; nach Möglichkeit soll aber diese Reihenfolge eingehalten werden.

Ed. König widmet meiner Strophentheorie in seiner Stilistik, Rhetorik und Poetik, S. 347—353 (Leipzig 1900), einige kritische Bemerkungen. Ich muß anerkennend hervorheben, daß er streng sachlich vorgeht und daß darin nichts von gehässigen persönlichen Angriffen zu finden ist. Ich werde also in gleich ruhiger Weise auf seine Einwendungen antworten. Zunächst konstatiere ich, daß er, der sich ja mit allen diesen Fragen, was die Literatur betrifft, fleißig und gründlich befaßt hat, nicht mit einem Worte erwähnt, daß vor mir irgend jemand schon eine gleiche Theorie aufgestellt hat. Der Schluß *ex silentio* ist in solchen Fällen nicht nur gestattet, sondern sogar geboten.[3]

---

[1] So sagt (um nur ein Beispiel anzuführen) E. Kautzsch, Hebr. Gramm. S. 418 HL 7, 10 כְּיֵין הַטּוֹב „wie der beste Wein" (wo allerdings ursprünglich auch כְּיֵין הַטּוֹב beabsichtigt sein konnte).

[2] Ob das Land *Tôb* im gewürzreichen Gilead (Richter 11, 3. 5) damit zusammenhängt (wie mir Prof. Büchler nahelegt), lasse ich dahingestellt.

[3] Allerdings schreibt mir König in seiner Rezension im Theologischen Literaturblatt vom 31. Juli 1896 vor, was ich alles hätte sagen sollen über den Parallelismus membrorum im Hebräischen, Assyrischen und Babylonischen; über Herder und eine Stelle bei Köster, die absolut nicht zur Sache gehört. Alle diese Tatsachen sind wohl bekannt, haben aber nicht das Geringste mit meiner Theorie gemein. Was er dort über Zephanja sagt, ist ebenfalls un-

König behandelt in der ihm eigenen systematischen Weise die Responsion (S. 347—349), die Concatenatio (349) und die Inclusio (350) und ich will ihm hier Schritt für Schritt folgen. Er analysiert die Responsion, für die ich Hunderte von Beispielen gegeben habe, an Einem Beispiele (Amos 1, 2—2, 5). Die Methode ist eine recht eigenartige: Er greift das erste Strophenpaar heraus und wendet sich zuerst gegen meine Worte: „Daß jeder Zeile der je zweiten Strophe (5 = 8) eine mehr oder minder genau entsprechende in der zweiten nachgewiesen werden kann." Er weist darauf hin, daß die Korrespondenz von 5 und 8 sich darauf beschränkt, daß ‚und ich tilge die Bewohner' und die Worte ‚und die Szepterhalter' in beiden vorkommen, aber die gleichen Ausdrücke nicht in parallel gehenden Stichen stehen. Darauf kann ich erwidern, daß ja leicht eine Umstellung stattgefunden haben kann, wie ja in der Tat Baumann ‚Und ich breche Damaskus Ringel' als dritten Stichos setzt, wodurch die Korrespondenz vollkommen wird. Die übrigen zwei Stichen zeigen, wenn auch nicht wörtliche, so doch Gedankenresponsion.

Ferner fragt König: „Waren denn diese Ausdrücke nicht so naheliegend, daß sie in den Bedrohungen zweier Staaten natürlicherweise zweimal vorkommen konnten." Er fügt in gesperrtem Satze noch hinzu: „Diese Frage scheint mir bei der Prüfung der neuen Strophenentdeckungen sehr beachtet werden zu müssen." Man sieht, welche Wichtigkeit König dieser von ihm aufgeworfenen Frage beilegt. Freilich, wenn nur diese eine Stelle vorkäme, so könnte sie wohl Zufall sein, aber es kommen daneben im dritten Strophenpaare (1, 15 und 2, 3) wiederum zwei korrespondierende Strophenteile vor, die einander ähnlich und von denen des ersten verschieden sind. Auch das soll Zufall sein? —

König tut sich etwas auf die Entdeckung dieser Frage zugute; denn er sagt weiter: „Sie (die Frage) erhebt sich sogleich wieder, wenn D. H. Müller zur Begründung der ‚strengen Responsion' von Amos I 3—5, 6—8 weiter hinzufügt: „Der Refrain ist nahezu identisch, ebenso die drei ersten Zeilen der drei ersten Strophen."" Unter ‚dem Refrain' versteht Müller die Worte: (4) ‚Und so sende

richtig. Er gibt zu, daß Zeph. I, 4—6 sieben gleich lange Zeilen enthält, desgleichen V. 7—9; aber die sieben Zeilen des dritten Absatzes (V. 10 ff.) sind nach seiner Ansicht zu kurz. Die Einteilung ist eben eine gedankliche und kann nur in dieser Weise erfolgen. Die kleinen Zeilen sind bei ihrer Rezitation und bei ihrem Inhalt so schwerwiegend wie die großen. Übrigens beweisen Einzelheiten nicht, die ja irrig sein können. Der Beweis liegt im Ganzen und die Frage ist vielmehr: Kann all dies Zufall sein?

ich Feuer in Hazael's Haus und es verzehrt die Paläste Ben-Hadads, und (7) ‚Und so sende ich Feuer in Ghaza's Mauern und es verzehrt darin die Paläste'.[1] Endlich unter ‚die drei ersten Zeilen der je ersten Strophe' versteht Müller die Worte: ‚Also spricht JHWH wegen drei Verbrechen Damaskus und wegen vier nehme ich es nicht zurück.' Dies sind aber die einzigen wirklich identischen Worte. Die hat man längst als eine Art der Anaphora (s. o 298, 29), respektive Epiphora (Volkmann 399); vulgo mißbräuchlich: Refrain gekannt. Sollen nun der neuen Auffassung zuliebe die bloß einführenden Worte: ‚So hat JHWH gesagt', als ein Stichos der Strophe betrachtet werden dürfen und darf als fünfter Stichos der Akkusativ את־הגלעד gelten?" —

Das heißt man doch: vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen! Ich schlage S. 298 auf, da liest man: „Die Anaphora, die auch Epanaphora heißt (Volkmann 398; Gerber 2, 186), ist bekanntlich die Wiederholung von Worten am Anfange auf einander folgender Sätze und wird in folgenden Fällen beobachtet: ‚Gesegnet bist du in der Stadt, gesegnet bist du im Felde etc.' (Deuter. 28, 3—6); ‚Ich will JHWH, ich will singen' (Richter 5, 3) etc." Darunter wird nun auch die Stelle ‚Wegen drei Sünden etc.' (Am. 1, 3—2, 6) angeführt. Es ist nun freilich ein arges Wagnis, die einmal klassifizierten Wendungen als Stichen ansehen zu wollen und so einen Einbruch in das Gebiet der Anaphora zu machen und „die ästhetische Sphäre des Seelenlebens" zu stören — und trotzdem wage ich den Einbruch und glaube, daß die termini technici für die Begriffe erfunden worden sind, daß wir aber den Begriffen nicht den Schulzwang auferlegen dürfen. Fassen wir die Kritik Königs zusammen: Es sind drei Strophenpaare, die alle mit כה אמר יהוה beginnen — dies zählt nicht, es ist Überschrift. Es folgt in allen על שלשה וגו׳ — das ist Anaphora und kein Stichos. Die mit ושלחתי beginnende Wendung nennt Müller Refrain — damit ist ja die Sache schon erledigt. Die je zweite Strophe in den beiden großen Strophenpaaren wird mit einer unzutreffenden Bemerkung abgetan — folglich liegen hier keine Strophen vor.

Daß hier trotz des Verdiktes von König wirkliche Strophen vorliegen, ist heute nicht mehr strittig. Zenner, Löhr, Condamin, Baumann und jetzt sogar Sievers halten diese Abschnitte für Strophen. Bleibt nur noch את־הגלעד oder *horribile dictu* gar לשיר als Stichen —

---

[1] Ich weiß nicht, wie man einen Vers, der an einer bestimmten Stelle, allerdings mit kleinen Varianten, sich siebenmal wiederholt, anders nennen soll. Übrigens kommt es mir auf den Begriff und nicht auf das Wort an.

und auch diese wurden bereits mit in den Kauf genommen. Freilich glaubt König ganz ruhig das Urteil fällen zu können: „Amos hat durch diesen einfachen Akkusativ את־הגלעד, den er ja leicht hätte erweitern können, deutlich ausgedrückt, daß es ihm nicht auf die Bildung von Stichoi einer Strophe ankam.“ Es wäre doch ein recht sonderbarer Prophet, der durch allerlei Künste gleichmäßige Strophengebilde zustande bringt und zum Schlusse sie selbst den Anti-Strophikern zuliebe wieder zerstört. Es kann ja die Kürze der letzten Stichen beabsichtigt sein: להסגיר לאדום – את־הגלעד – להרחיב גבולם — (Baumann, Sievers) — und für לשיד mag vielleicht לשידם לשיד oder להשליכם לשיד ursprünglich gelautet haben. Man ist ja mit Konjekturen sonst nicht so skrupulös.

Die gleiche Methode der Kritik wendet König auch auf die Concatenatio an. „Die Concatenatio ‚verbindet das Ende der einen Strophe mit dem Anfang der zweiten‘ (Die Propheten S. 200). Dies wäre also dieselbe Erscheinung, die sonst (s. o. 300, 37 ff.) Anadiplosis heißt, nur daß die von Müller gemeinten Fälle ‚am Ende der einen und am Anfang der zweiten Strophe‘ stehen.“ — Nun gerade darauf kommt es ja an und hierin unterscheidet sich eben die Concatenatio, die Verkettung zweier Strophen, das sichtbare Zeichen der Ideenassoziation, von der pedantischen Anadiplosis. Ich greife einige Beispiele der Anadiplosis bei König in der Reihenfolge, wie sie bei ihm stehen, heraus:

Höllenfahrt der Ištar: „Wächter des Wassers öffne dein Tor, öffne dein Tor, eintreten will ich etc.“
Jes. 16, 7: Darum wird Moab heulen, über Moab wird alles heulen.
Jes. 27, 5: Daß man Frieden mit mir machte, mit mir Frieden machte.
Micha 2, 6: „Faselt doch nicht“ faseln sie; sie sollen von diesen Dingen nicht faseln.
Ez. 7, 6: Ein Ende kommt, es kommt das Ende.
Rich. 5, 11: Die Gerichtstaten JHWH's, die Gerichtstaten seiner Führer.
Rich. 5, 19: Es kamen Könige kämpften, damals kämpften die Könige.

In all diesen Fällen handelt es sich um eine Verdopplung des Ausdruckes, welche ihm Verstärkung und mehr Eindringlichkeit verleiht und um weiter nichts.

Als Gegensatz dazu will ich hier einige Beispiele der Concatenatio geben. Ich greife zunächst die zweite babylonische Rezension der Schöpfungsgeschichte heraus, die aus vier Strophen von je zehn Zeilen besteht. Die Verse sind im Originale abgeteilt.

I, 10: Die Gesamtheit der Länder war Meer.
II, 1: Da entstand mitten im Meere eine Bewegung.

II, 10: Schuf er die Menschen.
III, 1: Die Göttin Aruru schuf Samen der Menschen zugleich mit ihm.

Diese Art Concatenatio ist für Strophenbildung und Abgrenzung von großer Bedeutung, indem nämlich hierdurch am Schlusse der Strophe gleichsam das Thema der nächstfolgenden angegeben wird.

Eine ähnliche Strophenverkettung findet sich im Koran Sure 26, V. 69—104, welche die Erzählung von Abraham enthalten. Eine Gedankenanalyse dieses Stückes ergibt, daß es aus vier Absätzen besteht. Im ersten Absatz läßt der Prophet den Abraham über die Nichtigkeit der Götzen reden und mit einer feinen Wendung schließen, die ihm den Übergang zu einem neuen Gegenstand ermöglicht:

Denn sie (die Götzen) sind mir verhaßt, nicht aber der Herr der Welten.

In dem zweiten Absatze werden nun die letzten Worte aufgegriffen und eine Schilderung des Herrn der Welten gegeben, an den er ein Gebet richtet, welches mit den Worten endigt:

Und nicht sollst du mich beschämen am Tage der Auferweckung.

Wie Ring an Ring an einer Kette, so knüpft der dritte Absatz an die auslautenden Worte an und beschreibt den Tag der Auferstehung, in welchem das Paradies den Frommen, die Hölle den Frevlern und ihren Verführern, den Götzen, zu Teil werden wird, die, wie die Strophe zum Schluß besagt,

sprechen werden darin, indem sie miteinander hadern

und den Inhalt des unerquicklichen Streites gibt der vierte Absatz.

Ein Beispiel aus Jesaia Kap. 5, 8—17, wo ich drei Strophen von je fünf Zeilen ansetze:

I, 1 (V. 8): Wehe denen, die da reihen Haus an Haus, Feld an Feld.
I, 5 (V. 10): Die Zehn Joch Weinberg soll ein Bat tragen und ein Chemer Aussaat in Epha.
II, 1 (V. 11): Wehe denen, die frühmorgen Rauschtrank nachjagen, in die Nacht hinein aushalten vom Wein erhitzt.
II, 5 (V. 13): ... Und sein Adel ist ausgehungert und seine Menge verschmachtet vor Durst,
III, 1 (V. 14): Darum erweitert die Unterwelt ihre Gier und sperrt ihr Maul auf ohne Maß.
IV, 5: Und es weiden Lämmer wie auf ihrer Trift und die Steppen der Reichen essen wandernde Hirten.

Man beachte die Verkettung von Weinberg mit Wein, von Hunger und Durst mit Gier und aufgesperrtem Maul und die Verkettung dieser Worte mit weiden und essen.

Ein weiteres Beispiel von Verkettung bietet Zephanja Kap. 3:

I, 7 (V, 4): Ihre Priester entweihen das **Heilige**, vergewaltigen die Lehrer, das Recht.
II, 1 (V. 5): JHWH allein ist **gerecht** in ihrer Mitte, tut **kein Unrecht**.

Sehr interessante und lehrreiche Beispiele von Concatenatio findet man Habakuk (Propheten S. 128), von dem ich nur eines hervorheben will:

Str. V, 7 (2, 18): Indem er **stumme Götzen** anfertigt.
Str. VI, 1 (2, 19): Wehe dem, der da **spricht** zum **Holz**: Erwache!

Ich glaube, daß jeder denkende Leser aus diesen Beispielen, die alle in meinen Propheten vorliegen, sich den Begriff der Verkettung leicht abstrahieren kann, und ich frage nun Herrn Prof. König, wie er dazukommt, kurzweg meine Concatenatio mit seiner Anadiplosis zusammenzustellen?

Der Terminus Anadiplosis bezeichnet schon, so weit ich sehe, in den klassischen Sprachen diese Kunstform nicht (keineswegs aber in dem von mir aufgezeigten Umfang), und die von König angeführten hebräischen Beispiele der Anadiplosis sind erst recht grundverschieden von denen, die ich als Belege zu meiner Concatenatio zusammengestellt habe.[1]

Sehr naiv klingt, was König über die ‚Inclusio' sagt: „**Inclusio** sodann wird das Auftreten gleicher Ausdrücke am Anfange und am Ende von Abschnitten genannt (Proph. S. 200). Ein Beispiel wird zunächst in ‚O, du gar schöne Kuh Ägyptens, eine **Bremse** von **Norden** kommt' und ‚Zu Schanden wird die Bevölkerung Ägyptens, hingegeben in die Hand eines **Volkes** von **Norden**'

[1] Allerdings hat König schon einen Vorgänger im Gebrauche dieses Terminus. So sagt P. Vetter, die Metrik des Buches Job S. 31: „Es ist nämlich als möglich, aber nicht gerade als notwendig vorauszusetzen, daß der Dichter den Beginn der Schlusses der einzelnen Strophe durch äußere Kennzeichen, durch poetische Figuren markiert hat. Als solche Kunstformen lassen sich erwarten: Die Wiederkehr eines Kehrverses am Anfange oder am Ende einer Strophe, die Responsion, die Anadiplosis und die Inklusion." In einer Note bemerkt er: „D. H. Müller in seinem Werke über die Propheten in ihrer ursprünglichen Form (1896) gebraucht hierfür (nämlich statt Anadiplosis) regelmäßig den Terminus: Concatenatio."

Es ist doch recht eigentümlich, wie Herr P. Vetter die Kunstformen als selbstverständlich voraussetzt und durch den Hinweis auf meine Propheten nicht einmal ahnen läßt, daß sie dort zum ersten Male festgestellt und charakterisiert worden sind. Seine strophische Gliederung Hiob's enthält manche richtige Bemerkung, ist aber vielfach verfehlt. Man vergleiche die Beispiele zu Hiob oben S. 79, 82 und 85.

(Jer. 46, 20. 24). Nun selbst zugegeben, daß mit V. 20 ein Sinnesabschnitt beginnt, was ist natürlicher, als daß ein Redner am Ende einer Gedankenreihe abrundend nach deren Anfang zurückdeute? Ferner in Zeph. 2, 8 kommt Schmähung (חרפה) Lästerung und prahlen (הגדיל) und in V. 10 Hochmut (גאון) schmähen und prahlen vor. Das ist abermals nur eine natürliche Abrundung eines Sinnesabschnittes, ein Analogon zur Ploke (s. o. 310 ff.). Aber folgt daraus ‚Strophenbau' für Zephanja? —"

Wünscht denn König, daß ich etwas „Unnatürliches" oder Übernatürliches" beibringe, um die Strophik zu beweisen, etwa „Zeichen und Wunder" wie sie die Gläubigen verlangen? — Wenn die gleiche Anzahl der Zeilen, die respondierenden Wendungen, die Verkettung und die so natürliche Inclusio noch immer nicht ausreichen, so könnte nur eine Stimme vom Himmel die Frage lösen.

Was König gegen meine Chortheorie vorbringt, besteht darin daß er sagt: „Und Amos war ein Chorführer und kam als solcher nach Bêthel? Merkwürdig, daß davon kein Wort im Texte 7, 10 steht! Immer heißt es nur ‚Geh, entflieh etc.!' (7, 12 ff.) und immer spricht Amos nur von sich allein (7, 14)."

Amos war kein Chorführer, er war ein Prophet und trat im Heiligtum auf, wo er sich die Hilfe des Chores im königlichen Tempel ausgebeten haben kann. (Vgl. ob. S. 8.) Es galt den Eindruck seiner Prophezeiung so wirkungsvoll als möglich zu gestalten. Übrigens ist die Chorhypothese mir durch das Gewicht der Tatsachen aufgezwungen worden. Die prophetischen Reden bestehen vielfach aus zwei Columnen respondierender Art, und man mußte sich fragen, wie sie zu diesen Gebilden gekommen sind. Man wird in meinem Buche bis auf S. 246 nichts finden, was auf eine Chorhypothese zurückweist. Nicht etwa, daß ich diese Erkenntnis zurückgedrängt und für den Schluß des Buches aufbewahrt hätte. Sie dämmerte mir erst während der Arbeit oder genauer gesagt während des Druckes auf und ich mußte dem Gewicht der Tatsache nachgeben und eine Erklärung für die auffallende Erscheinung mir diktieren lassen.[1])

---

[1] Zenner hat aus meinem Buche nicht nur den Begriff und den Terminus der Responsion herübergenommen, sondern auch, wie er ausdrücklich bekennt, die Chor-Theorie. Freilich hat er dieselbe vielfach umgestaltet und ihr neue Formen gegeben, die sein Eigentum sind und auf die ich keinen Anspruch erhebe. Ich frage nun, mit welchem Rechte man mich bezüglich der Responsion mit Zenner zusammenkoppelt?

Noch sonderbarer ist es, daß ich mit Condamin in einen Topf geworfen werde bei Baumann S. 2:

Aus meinem Buche, „Strophenbau und Responsion" weiß König nur eine Stelle über Jesaias 18 hervorzuheben, wo ich ein absteigendes Strophengebilde von 7 + 6 + 5 Zeilen zu finden glaubte, wobei die mittlere Zeile der ersten und dritten Strophe aufeinander respondieren. Nach seiner bekannten Methode will er darin eine ‚natürliche Epanalepsis' finden.

Was sonst in diesem Buche an neuen Beweisen für meine Strophentheorie vorgebracht wird, z. B. aus Ben-Sirach etc., bleibt unberücksichtigt, nur meine Vermutung über Ps. 119 und Ps. 19 wird noch erwähnt und trotz der Evidenz der Beweisführung und der allgemeinen Zustimmung noch daran herumgemäkelt. König hat die Mahnung Popes „Survey the hole, not seek slight foults to find" schlecht befolgt.

Gegen meine Strophentheorie hat sich Ed. Sievers in seinem Werke „Metrische Studien" (Leipzig 1901) S. 135 ff. ausgesprochen und ich halte es für angemessen, hier einige Gegenbemerkungen zu machen. Es liegt mir durchaus fern, in eine Kritik dieses gelehrten und großangelegten Versuches einzutreten, vielmehr möchte ich genau das, was Sievers im allgemeinen über Metrik sagt, von dem was er im einzelnen auf gegebene Texte anwendet, scheiden.

Daß irgend ein Rhythmus die hebräische Poesie beherrscht, kann kein Zweifel sein, aber alle Versuche, den Rhythmus in eine

---

„Die von Müller und Condamin vertretene Theorie ist die Zennersche Chorgesangstheorie, die kühne Übertragung der Verhältnisse des griechischen Theaters und Chors auf die andersgearteten vorderasiatischen und insbesondere hebräischen Verhältnisse."

Man muß sich wundern, daß ein sorgfältiger Arbeiter wie Baumann diesen Satz, in dem nicht ein einziges Wort richtig ist, niederschreiben konnte. Es ist unrichtig, daß die von mir vertretene Theorie mit der von Condamin identisch ist und es ist unrichtig, daß meine Theorie die Zennersche ist — im Gegenteil ist diese Theorie von mir zuerst ausgesprochen worden, aber keineswegs in der verallgemeinerten Weise Zenners. Es ist auch keine Übertragung der Verhältnisse des griechischen Theaters und Chors auf die vorderasiatischen, insbesondere die hebräischen Verhältnisse — im Gegenteil, es ist eine Übertragung des vorderasiatischen und hebräischen Chores, der zuerst religiösen Charakter hatte, auf die Verhältnisse des griechischen Theaters.

Ganz falsch ist auch folgender Satz, soweit er auf mich Bezug hat: „Der Fehler liegt jedoch bei Müller und Condamin schon darin, daß sie mit einem fremdher gewonnenen, fertigen Schema an den Stoff herangetreten sind."

Wer mein Buch aufmerksam studiert, muß diese Behauptung geradezu als ungeheuerlich bezeichnen und man hat das Recht zu fragen, wenn so offenbar zutage liegende Dinge so unrichtig dargestellt und interpretiert werden, wie soll man da Vertrauen schöpfen zur Textkritik und Interpretation der weitabliegenden prophetischen Schriften? —

Metrik umzuwandeln, d. h. die Gesetze dieses Rhythmus aufzufinden, sind bisher gescheitert und auch dem Sievers'schen Versuche steht kein anderes Schicksal bevor. Das System ist so verwickelt und hängt so sehr von subjektivem Empfinden ab, daß es jetzt, wenn es wirklich einmal bestanden hat, kaum hätte entdeckt werden können. Bei aller Anerkennung, die man dem Metriker Sievers zollen muß, scheinen mir seine Versuche, wie er es ja selbst empfunden hat, waghalsigster Art und ohne Aussicht auf Erfolg.

Es kann auch kein Zweifel darüber sein, daß die rein poetischen Stücke im Alten Testament anders beurteilt werden müssen, als die prophetischen oder gar als die Erzählungen in Prosa. Sievers findet in allen diesen verschiedenen literarischen Produkten dasselbe metrische Schema. Schon diese Tatsache allein muß Mißtrauen erwecken.

Sievers selbst gibt zu, daß nicht die abstrakte Theorie, sondern die korrekt durchgeführte Leseprobe für die Möglichkeit eines metrischen Systems entscheidet. Da bleibt aber Tür und Tor für jeden geöffnet, der sich daran versuchen will, und ich bin überzeugt, daß die Resultate sehr verschieden ausfallen müssen und in der Tat bereits sehr verschieden ausgefallen sind. Freilich nimmt Sievers für sich ein feines Gefühl für Rhythmus und Takt in Anspruch, aber all dieses reicht in keiner Weise aus, dadurch etwas Sicheres und Positives, noch dazu in einer toten Sprache zu erzielen. Diese allgemeinen Bemerkungen voranzuschicken, hielt ich für notwendig, weil sie meinen Standpunkt zu Sievers System in großen Zügen andeuten.

Es ist interessant, die Art zu erfahren, wie Sievers zu seinen Studien gekommen ist und damit die Art zu vergleichen, wie ich zu meiner Strophentheorie gekommen bin. Daraus wird sich vielleicht psychologisch die Verschiedenheit beider Methoden begreifen lassen. Wie Sievers mit äußerst geringen Kenntnissen des Hebräischen und des Semitischen, aber mit reicher metrischer Erfahrung und einem feinen Gefühl für Rhythmus an die Lösung dieser schweren Frage herantrat, so trat ich im Jahre 1893 mit leidlich guten Kenntnissen des Hebräischen und der Bibel und einem Sprachgefühl, das noch durch das Studium der übrigen semitischen Sprachen geschärft war, an die Bibelexegese heran.

Durch nahezu ein Vierteljahrhundert hatte ich mich auf allen Gebieten der semitischen Philologie herumgetrieben — mit dem Hebräischen aber, dessen weitläufige Literatur mir vertraut war und Gegenstand kursorischer Lektüre bildete, abgesehen von grammati-

schen und ethymologischen Fragen, wissenschaftlich so gut wie gar nicht beschäftigt. Insbesondere lagen mir Bibelkritik und Exegese recht fern. Ich betrachtete diese Disziplin und ihre Vertreter mit einer gewissen Scheu und einer gewissen Bewunderung, weil sie imstande waren, genaue Angaben über Zeit und Abfassung bestimmter Abschnitte des Alten Testamentes zu machen, die für mich ans Wunderbare grenzten.

An die strenge Metrik der arabischen Dichter gewöhnt, ging ich allen metrischen Fragen im Hebräischen aus dem Weg, weil sie nach meinem subjektiven Dafürhalten zu keiner Lösung führen könnten.

Unter solchen Umständen übernahm ich etwas leichtfertig die Verpflichtung, die Bibel zu interpretieren, d. h. exegetische Kollegien abzuhalten. Ich begann im Wintersemester 1893/94 mein Kollegium mit der Erklärung Ezechiels und im Herbst 1894 sind als erste Frucht meine exegetischen Arbeiten, die „Ezechielstudien" publiziert worden.

Das nächste Schuljahr brachte gleich zu Beginn die Aufstellung meiner Strophentheorie, die mich das ganze Jahr in fast fieberhafter Spannung erhielt, und am 15. Oktober 1895 wurden die „Propheten" ausgegeben. Wie gesagt, war ich allen metrischen Problemen aus dem Weg gegangen, hatte auch nicht eine einzige Schrift über die Metrik im Hebräischen studiert und hielt mich auch bis zum Abschluß meiner Arbeit — genau wie Sievers — von dem Studium meiner Vorgänger fern. Nun mag es ja sein, daß der eine oder der andere Gedanke schon vor mir ausgesprochen worden war; von mir war alles, was ich niederschrieb, neu gefunden.

Es ist auch zu beachten, daß ich in erster Reihe den gedanklichen Gang der Reden ins Auge faßte, wogegen Sievers von der „korrekt durchgeführten Leseprobe" ausging. Zwei größere Gegensätze kann man sich kaum vorstellen. Ich ging dabei nicht von den eigentlich poetischen Stücken der Bibel, sondern von den Propheten, und zwar von einem der spätesten, von Ezechiel, aus.[1]

Nicht der Klang der Rede, den wir ja aus den toten Buchstaben nicht mehr wieder erschaffen können, sondern der gedankliche Inhalt der Weissagung bildete das Problem, das sich mir aufgedrängt hat. Wenn nun in einer solchen Weissagung Abschnitte vorkommen, die durch scharfe Gedanken- und Wortresponsion ein-

---

[1] Erst nach dem Erscheinen meiner „Propheten", nachdem mein Schüler Dr. Berkowicz meine Theorie mit Glück auf die Psalmen angewendet hatte, zog ich auch die Hagiographen in den Kreis meiner Betrachtung.

ander entsprechen und auch in ihrer Gliederung Ähnlichkeit aufweisen, so schien es mir, daß sie von dem Propheten mit Absicht so formuliert worden sind. Solche Abschnitte nenne ich Strophen.

Wenn nun Sievers S. 135 den Satz aufstellt:

„Die ‚anzusetzenden Strophen‘ müssen so beschaffen sein, daß ihre Gleichheit, beziehungsweise Responsion nicht nur von dem auf dem Papier nachrechnenden Gelehrten, sondern aus dem einfachen Vortrag heraus von jedem beliebigen Hörer erkannt und als wirksam empfunden werden kann", so stimme ich ihm ohne weiteres bei.

In der Tat wird jeder, der die Strophen in Amos Kap. 1—2 oder Kap. 7—8 hört, ohne weiteres zugeben, daß hier mit Absicht gleich oder ähnlich geformte Gebilde vorliegen.

Desgleichen wird jeder die vier Strophen in Ez. 14 (die Propheten I, S. 131) ohne weiteres als solche erkennen. Nicht minder drängt sich der strenge zeilenmäßige Parallelismus im Schwertlied (Ezechiel Kap. 21, 1—5 und 6—10) mit aller Gewalt auf.

Wenn Sievers weiter sagt: „Daß bei der Scheidung von ‚Strophe‘ gegen ‚Strophe‘ die Sinnesgliederung in diesen Texten, speziell die parallele und konträre Gedankenführung eine wesentliche Rolle spielt, ist sicher und auch vom allgemeinen Standpunkte aus nicht zu beanstanden", so erkenne ich darin mit Befriedigung eine Billigung der von mir beobachteten Methode in der Beurteilung und Feststellung der ‚Strophen‘.

Den folgenden Sätzen Sievers' kann ich aber, soweit sie die hebräische Prophetie betreffen, in keiner Weise zustimmen. Sie lauten:

Noch stärker aber fällt in allen Literaturen, deren metrische Verhältnisse man genauer kennt, die formale Gleichheit oder Ungleichheit ins Gewicht. Es ist daher auch nicht zu erwarten, daß die hebräische Dichtung in dieser Beziehung eine isolierte Stellung einnehme. ‚Strophen‘, die in irgend welcher Weise als ‚gleich‘ oder als ‚korrespondierend‘ angesetzt werden sollen, müssen deshalb auch gleiche Form haben, aus dem einfachen Grunde, weil die Formdifferenz überall stärker wirkt als der etwaige Parallelismus der Gedanken.

Hier ist sowohl die Prämisse, als der Schluß falsch. Ich bin in der Lage nachzuweisen, daß es eine Literatur gibt, deren metrische Verhältnisse man genau kennt, in der aber dennoch in gewissen Fällen die formale Gleichheit im Sinne Sievers' gar nicht in Betracht kommt. Es ist dies die arabische Literatur, die ein scharf ausgeprägtes strenges Metrum hat. Wenn nun Strophen ge-

bildet werden, so bestehen sie allerdings aus einer Reihe metrisch gleicher Verse, ganz so wie es Sievers fordert. Solche Strophen kommen aber nur in späterer Zeit vor und sind meistens mechanisch abgeteilt. Die Bildung von Strophe und Antistrophe ist recht selten.

Aber neben der streng metrischen Poesie hat die arabische Literatur Reden des Propheten in dem Koran aufbewahrt, die in Zeilen und Strophen gegliedert sind, aber sicherlich kein Metrum haben. Selbst in den ältesten Stücken, die eine starke poetische Kraft zeigen, findet sich kein Metrum, aber Verse, die durch den Reim als solche gekennzeichnet werden![1]

Was ich hier sage, ist nicht neu, ich habe es bereits in den „Propheten" ausgesprochen und es wundert mich, daß sich Sievers über diese Tatsache so leichten Sinnes hinweggesetzt hat. Freilich ist ihm das Arabische noch fremder als das Hebräische, aber in meinen Propheten sind solche Strophengebilde in großer Anzahl in deutscher Übersetzung gegeben und die nötigen Erläuterungen sind dort beigefügt und ich frage nun, mit welchem Rechte er solche Analogien, die nahe liegen und für eine semitische Sprache maßgebender sein müssen als die Beispiele aus der germanischen Literatur, einfach ignoriert?

Der „stringente Gegenbeweis" gegen die von Sievers aufgestellten Sätze ist also hier geliefert und ich erwarte nun, daß Sievers daraus die Konsequenzen ziehen und sein Urteil dem Tatbestand anpassen wird.

Man muß genau unterscheiden zwischen den poetischen und prophetischen Stücken in der Bibel. Die Propheten, welche ihrer literarischen Beschaffenheit nach weder als Redner, noch als Dichter ohne weiteres bezeichnet werden können, sondern als dichterische Redner betrachtet werden müssen, sind in der Form nicht so gebunden wie die Dichter. Die Abgrenzung der Zeilen wird nicht ausschließlich von einem formalen Maße, sondern auch von einem

---

[1] Ich möchte hier nicht auf das heidnische *Sağ'* eingehen, wo ja keine Strophen vorkommen, noch weniger auf die These Grimme's, der im Koran ein Metrum finden will. In seinem Mohammed II., S. 21 ff. sagt er: „Mit der Zeit genügte die reine Seǵ'-Form den Bedürfnissen des Propheten nicht mehr ... Deshalb gestaltete Mohammed die Kurzzeilen zu längeren Versen um, deren erste Hälfte hebungslos gesprochen sein mag, während die Zweite, die gern einen eigenen Satz ausmacht, rhythmisch ausläuft." Ich glaube, daß dieses Auskunftsmittel wenigen genügen wird — in allen Fällen ist auch dadurch die These Sievers' durchbrochen.

bestimmten Gedankenrhythmus beherrscht. Anders stellt sich die Sache in den Hagiographen.[1]

In den Propheten selbst muß jedes Stück auf seinen Charakter untersucht und geprüft werden. Die dichterische Begabung der Propheten war eine verschiedene und derselbe Prophet wechselt oft in seiner Diktion ab. Manchmal überwiegt die rhetorische Diktion, manchmal die poetische.

Da nicht nur Sievers, sondern auch andere, die zu meinen Strophen Stellung nahmen, sich ausschließlich auf die Besprechung der hebräischen Texte beschränkten und sich um die Strophen in den Keilinschriften und Koran nicht im geringsten kümmerten, so halte ich es für nötig, hier nachdrücklich auf den hohen Grad von Evidenz hinzuweisen, der sich aus der Prüfung jener Literaturen ergibt. Ich habe in meinen Propheten deshalb die Abschnitte über die Keilinschriften und den Koran vorangeschickt, deren Durchforschung in subjektiver und objektiver Hinsicht für mich von größtem Einfluß waren und auch auf den Leser in gleicher Weise wirken sollten. Keiner von denen, die sich mit der Kritik meiner Theorie beschäftigt haben, widmete diesen Literaturen die gebührende Aufmerksamkeit.[2] Sie sind deshalb nicht zum richtigen Verständnisse der Theorie gekommen und haben dadurch auch ihre Leser irregeleitet. Dies gilt sowohl von Sievers, wie von König bis hinunter zu dem Pamphletisten Cobb.

Durch diese schiefen und einseitigen Urteile verhindern sie die Leser, sich das Buch selbst anzusehen und auf sich wirken zu lassen. Deshalb werde ich hier drei keilschriftliche und zwei Korantexte mitteilen und daran einige Bemerkungen knüpfen.

Die zweite babylonische Rezension der Schöpfung.

Das reine Haus, das Haus der Götter, auf herrlichem Orte war (noch) nicht gemacht,
Rohr nicht entsprossen, Baum nicht geschaffen,
Ziegel nicht gelegt, Ziegelbau nicht errichtet,
Haus nicht gemacht, Stadt nicht gebaut,
5 Stadt nicht errichtet, Wohnung nicht bereitet,
Nippur nicht errichtet, E-kur nicht gebaut,
Erech nicht errichtet, E-anna nicht gebaut,
der Ocean nicht geschaffen, Eridu nicht gebaut,
das reine Haus, das Haus der Götter, seine Wohnstätte nicht [gemacht,
10 die Gesammtheit der Länder (war) Meer.

1 Strophenbau und Responsion S. 5.
2 Eine Ausnahme macht Friedrich Schwally. Vgl. weiter unten.

Da (entstand) mitten im Meere eine Bewegung.
An jenem Tage ward Eridu errichtet, Esagil gebaut,
Esagil, wo mitten im Ocean Gott Lugal-dul-azaga wohnt,
Babel ward errichtet, Esagil vollendet,
15 die Götter, die Anunaki wurden zugleich geschaffen,
die reine Stadt, wo sie gerne wohnten, herrlich benannten sie.
Marduk befestigte ein Röhricht auf dem Wasser,
bildete Staub und schüttete ihn dem Röhricht auf.
Um die Götter an der herzlichen Wohnstätte wohnen zu lassen,
20 schuf er die Menschen.

Die Göttin Aruru schuf Samen der Menschen zugleich mit ihm.
Tiere des Feldes, Lebewesen des Landes schuf er,
den Tigris und den Euphrat schuf er an ihren Orten,
ihren Namen verkündete (benannte) er gut.
25 *Uš-šu*, Gras, Schilf, Rohr und Wald schuf er.
Das Grün des Feldes schuf er.
Das Land, das Schilf, das Rohr [der Hürde,
die Wildkuh mit dem jungen Ochsen, das Mutterschaf mit dem Lamm
Baumgärten und Wälder,
30 den [gehörnten] Ziegenbock [brachte er ihm (?)].

Marduk, der Herr, füllte (hierauf) zur Seite des Meeres eine Terrasse
. . . . . wie er zuvor nicht gemacht hatte.
. . . . ließ er entstehen.
. . . . Bäume schuf er,
35 . . . . schuf er an ihrem Orte,
. . . . Ziegelbauten schuf er,
[Häuser errichtete er], Städte erbaute er,
[Städte errichtete er], Wohnungen legte er an,
[Nippur errichtete er], E-kur baute er,
40 [Erech errichtete er, E-ann]a baute er.

Wie man sieht, besteht diese Rezension aus 40 Zeilen, die in dem Originale, so wie sie hier gegeben werden, abgeteilt sind. Die strophische Gliederung rührt von mir her. Es sind vier Strophen von je 10 Zeilen. Die Responsion ist äußerst scharf und lebendig, das Ende greift nach dem Anfange mit Bewußtsein zurück. Neben der Responsion bildet auch die Verkettung (Concatenatio) gewissermaßen die Klammer der Strophen.

Die erste Strophe besagt: Es war eine Zeit wo nichts geschaffen war, weder die Wohnstätte der Götter, noch die Stätte der Menschen. Die Gesamtheit der [jetzt] bewohnten Länder war Meer.

In der zweiten Strophe wird die Bewegung im Meere geschildert, die Wohnstätte der Götter werden gegründet und um diese Wohnsitze wohnlich zu machen, schuf Marduk die Menschen.

Die dritte Strophe beginnt mit der Schöpfung der Menschen und schildert auch die Schöpfung der Tiere.

In der vierten Strophe wird die Gründung der Städte am Ufer des Meeres beschrieben.

Das Alter dieser babylonischen Schöpfungsgeschichte reicht mindestens in die Mitte des zweiten Jahrtausends vor unserer Zeitrechnung und in diesem uralten Stücke semitischer Dichtung ist die Kunstform bereits ganz ausgebildet.

Ein Beispiel von Strophenbildung mit Responsion bietet der Schluß der großen Prunkinschrift Sargons.

Jene Stadt und jener Palast,
187 Ašur, der Vater der Götter,
im Glanze seines strahlenden Angesichts
188 gnädig blicke er (sie) an,
für ferne Tage
ihre Erneuerung spreche er aus.

189 Mit seinem strahlenden Munde bestimme er:
‚der schützende Genius,
der rettende Gott,
190 Tag und Nacht
drinnen mögen sie walten,
nicht höre auf ihre Macht.‘

Ihr Herrscher (aber),
191 ihr königlicher Bauherr,
Greisenalter erreichte er,
er erlange Macht,
bis in ewige Tage
192 alt werde ihr Verfertiger.

Mit seiner strahlenden Lippe spreche er aus:
193 ‚Wer in ihnen wohnt
in leiblichem Wohle,
fröhlichen Herzens,
194 hellen Gemüthes,
drinnen erfreue er sich,
geniesse Lebensfreude.‘

Desgleichen findet sich ein strophisches Gebilde in dem Grotefend-Zylinder Nebukadneṣar's Col. III, Z. 38—51.

38 Nin-karak, hehre Herin,
39 in I-harsalgila, den Tempel deiner Gattinschaft
40 freudig wenn *(a-na)* du eintrittst
41 Huld gegen mich verkünde deine Lippe.

43 Verlängere meine Tage,
befestige meine Jahre,
44 ein gnadenreiches Leben zu *(a-na)* geniessen,
meine Lebenskraft verkünde **dein Mund.**

46 Lass' gedeihen meine Seele,
mache gesund meinen Körper,
47 schütze mein Leben,
befestige meinen Samen.

48 Niederwerfung meiner Gegner
49 und Zerstörung des Landes meiner Feinde.
50 im Angesichte Marduk's,
des Herrn des Himmels und der Erde,
51 sprich aus beständig.

In beiden letzten Beispielen sind die Zeilen von mir nach Sinn- und Sprachgefühl abgeteilt worden. Ich glaube aber, daß sie kaum anders abgeteilt werden können.

Während die angeführten Beispiele die Existenz der Strophen und Responsion in der keilschriftlichen Literatur durch Jahrtausende sicheren und von nicht geringem Werte sind, so eignen sie sich wenig, die Thesen Sievers' zu erschüttern, wenn sie dieselben auch nicht bestätigen. Die Möglichkeit, daß hier gleichmäßig gebaute, also metrische Zeilen vorliegen, kann nicht bestritten werden, wenn auch das Metrum selbst noch lange nicht entdeckt ist. Freilich trifft diese Annahme mehr auf das Schöpfungsepos als auf die beiden späteren Stücke zu.

Dagegen lassen sich aus dem Koran drastische und überzeugende Beispiele anführen, welche die Aufstellung Sievers' vollkommen über den Haufen werfen. Ich setze hierher als Probe zwei Doppelstrophen aus der 26. Sure:

105 Lügen strafte das Volk Noah's die Gesandten,[1]
106 Als zu ihnen sprach ihr Bruder Noah: Fürchtet ihr euch denn nicht?
107 Ich bin euch ein zuverlässiger Bote,
108 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.
109 Nicht verlange ich von euch dafür Lohn, mein Lohn ist beim Herrn der Welten.
111 Sie sprachen: Sollen wir dir glauben, während die Verworfensten dir folgen?
112 Er sprach: Nicht habe ich Kenntniss von dem, was sie gethan haben.

[1] Die je ersten fünf Zeilen dieses und der folgenden vier Abschnitte (Z. 123, 141, 160 und 176) sind, abgesehen von den Namen, ganz gleichlautend.

113 Ihre Rechenschaft obliegt nur meinem Herrn, wenn ihr dies merktet.
110 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.[1]

114 Nicht bin ich einer, der verjagt (verstosst) die Gläubigen,
115 Ich bin nur ein offenkundiger Warner.
116 Sie sprachen: Wenn du nicht aufhörst, o Noah, so wirst du der Gesteinigten einer.
117 Er sprach: Sieh', mein Volk straft mich Lügen.
118 So entscheide zwischen mir und ihnen eine Entscheidung und rette mich und die mit mir sind von den Gläubigen.
119 Wir retteten ihn und die mit ihm waren im vollgefüllten Schiffe,
120 Dann ertränkten wir darauf die Uebrigen.
121 Hierin ist wahrlich ein Zeichen, jedoch die Meisten von ihnen sind ungläubig,
122 Dein Herr aber, fürwahr er ist der Allmächtige, Allerbarmer.

123 Lügen strafte ʿÂd die Gesandten,
124 Als zu ihnen sprach ihr Bruder Hûd: Fürchtet ihr euch denn nicht?
125 Ich bin euch ein zuverlässiger Bote,
126 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.
127 Nicht verlange ich von euch dafür Lohn, mein Lohn ist beim Herrn der Welten.
128 Erbauet ihr auf jeder Anhöhe ein Denkmal, um eitel Spiel zu treiben,
129 Und errichtet Burgen, als ob ihr ewig leben würdet.
130 Und wenn ihr Gewalt übt, übt ihr sie wie Tyrannen,
131 So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.

132 Und fürchtet den, der euch versehen hat mit Allem war ihr wisset;
133 Er versah euch mit Herden und Kindern
134 Und mit Gärten und mit Quellen.
135 Ich fürchte für euch die Strafe eines grossen Tages.
136 Sie sprachen: Gleich ist es uns, ob du ermahnest, oder nicht zu den Ermahnern gehörst;
137 Dies ist nur eine Sitte der alten,
138 Und nicht werden wir (dafür) bestraft,
139 So straften sie ihn Lüge, und wir vernichteten sie. Hierin ist wahrlich ein Zeichen, jedoch die Meisten von ihnen sind ungläubig,
140 Dein Herr aber, fürwahr er ist der Allmächtige, Allerbarmer.

Die beiden Legenden, die hier mitgeteilt worden, sind, sowie drei folgenden, die ich hier nicht mitteile, aber im Koran oder in den Propheten nachgelesen werden können, nach einem Schema gearbeitet. Die je ersten fünf Zeilen sind, abgesehen von den wechselnden Namen, identisch, ebenso der Refrain am Schlusse

[1] V. 110 habe ich nach V. 113 gesetzt; die Begründung dieser Umstellung sehe man in den „Propheten".

einer jeden Legende, der aber öfters leichte Zusätze enthält. Die erste Strophe hat einen Abschluß:

So fürchtet doch Allâh und gehorchet mir.

Die Verse sind im Koran überliefert und durch den Reim gesichert. Daß hier also gleichmäßige Abschnitte oder Strophen vorliegen, die miteinander korrespondieren, darüber kann kein Zweifel obwalten. Ebenso sicher ist aber, daß hier weder ein Metrum noch ein gleichmäßiger Rhythmus nachzuweisen sei. Es liegen also Strophengebilde vor, die einander gleich oder korrespondierend sind — und keine gleiche metrische Form haben. Die Formendifferenz genierte also weder den Propheten noch dessen Hörer. Die ganze Rede, in der diese Strophen vorkommen, ist vom Propheten sehr sorgfältig komponiert und ausgearbeitet worden und hat auch, wie es scheint, einen großen Eindruck gemacht.

Freilich ist diese Rede nicht von einem Dichter verfaßt worden, sondern von einem Manne, der ausdrücklich dagegen protestiert, daß man ihn als Dichter ansehe. Die Rede wurde von einem Propheten gemacht, der sich das Siegel der Propheten — den letzten Propheten nennt.

Ein Beispiel von abfallender Strophik möge aus Sure 56 hier noch folgen:

57 Wir haben euch geschaffen. Ihr solltet doch glauben!

58 Was meint ihr von dem Samen, den ihr aussendet,
59 Seid ihr es, die ihn geschaffen, oder sind wir die Schaffenden?
60 Wir haben unter euch den Tod bestimmt — und uns kann man nicht entgehen —
61 Damit wir euch in euresgleichen verwandeln und euch hervorbringen, in dem was ihr nicht wisset,
62 Und fürwahr ihr kennt die erste Hervorbringung, ihr solltet doch nachdenken!

63 Was meint ihr von dem, was ihr pflüget?
64 Seid ihr es, die es ausgesäet, oder sind wir die Säenden?
65 Wenn wir wollten, machten wir es zu verdorrtem Grase und ihr würdet euch wundern,
66 (Und sagen:) Wir sind betrogen, ja um den Ertrag ganz gebracht.

67 Was meint ihr von dem Wasser, welches ihr trinket?
68 Seid ihr es, die es niedergesendet aus der Wolke, oder sind wir die Niedersendenden?
69 Wenn wir wollten, machten wir es bittersalzig. Wäret ihr doch dankbar!

70 Was meint ihr von dem Feuer, das ihr anzündet?
71 Seid ihr es, die das Holz hervorbrachten, oder sind wir die Hervorbringenden?

72 Wir haben es gemacht zur Erinnerung und zum Nutzen der Hungernden.

In den Versen 57—72 dieser Sure habe ich den Strophenbau zuerst erkannt. Dieses Stück, welches ein abgeschlossenes Ganze bildet, besteht aus vier Absätzen von 5 + 4 + 3 + 2 Zeilen, welche alle denselben Gedanken variieren und auch in der Form ähnlich gebildet sind. Die je erste Zeile beginnt: ‚Was meint ihr von‘ und die je zweite: ‚Seid ihr es . . . oder sind wir . . .‘ Die ganze Gruppe ist von zwei einzelnen Versen zu Anfang und Ende eingeschlossen, die miteinander korrespondieren. Vers 56 beginnt: ‚Wir haben euch geschaffen‘ und Vers 72: ‚Wir haben es gemacht.‘

Was also hier möglich ist in der nächstverwandten prophetischen Literatur, warum sollte es nicht auch bei den alten Propheten möglich gewesen sein und warum hat Sievers auf diese Tatsache keine Rücksicht genommen? Ohne eine genaue und sorgfältige Prüfung der Abschnitte über Strophenbau und Responsion in den Keilinschriften und im Koran, durfte Sievers über meine Theorie kein Urteil aussprechen.

Nun wird man mir vielleicht antworten: Ja, man darf Mohammed mit den alten Propheten nicht zusammenstellen. Jene waren unvergleichlich origineller und dichterischer veranlagt. Ich leugne es nicht, daß unter den Propheten wirkliche Dichter waren, aber die Grenze zwischen Rhetorik und Poesie ist im Semitischen niemals so scharf gezogen worden wie bei den Griechen und unsere Schulbegriffe aus der klassischen Philologie passen auf die semitischen Literaturen nicht. Mit dieser Terminologie habe ich ununterbrochen zu kämpfen. Die einen wollen die prophetische Rede nicht als Poesie gelten lassen und äußern sich mit einer gelehrten Entrüstung darüber, daß ich bei den Propheten von Poesie spreche, die anderen, und dazu gehört hauptsächlich Sievers, wollen die Propheten durchwegs als Dichter behandelt wissen und dichten ihnen alle Regeln der Metrik an. Es hat in der letzten Zeit vielleicht kein Buch soviel dazu beigetragen, die poetischen Formen der Prophetie bloßzulegen, wie meine „Propheten" und dennoch muß ich eben betonen, daß die Propheten sich durchaus nicht dem Formenzwang unterworfen, vielmehr daneben einen Parallelismus der Gedanken gepflegt haben.

Kein anderes Stück ist vielleicht so geeignet, die Form prophetischer Dichtung und Rhetorik zur Anschauung zu bringen, wie die Introduktion zum Schwertlied (Ez. Kap. 21, 1—12).

1 Und es war das Wort Jahweh's an mich also:
2 Menschenkind!
Richte dein Angesicht den Weg gegen Süden,
Und weissage gegen Mittag,
Und prophezeie gegen den Waldberg im Süden.
3 Und sprich zum Walde des Südens:

Höre das Wort Jahweh's,
Also spricht der Herr Jahweh:
Ich zünde in dir ein Feuer an,
Und es verzehrt darin jeden grünen und trockenen Baum.

Nicht erlöschen wird die lodernde Lohe,
Und es versengen sich an ihr alle Gesichter,
Von Norden nach Süden.
Und sehen wird alles Fleisch,
Dass ich Jahweh es angezündet,
Nicht wirds erlöschen.

5 Da sprach ich:
Ach Herr Jahweh!
Sie sagen von mir:
Redet er nicht in Gleichnissen? |

---

6 Und es war das Wort Jahweh's an mich also:
7 Menschenkind!
Richte dein Angesicht gegen Jerusalem,
Und weissage gegen das Heiligthum,
Und prophezeie gegen das Land Israels,
8 Und sprich zum Lande Israels:

Also spricht Jahweh,
Sieh', ich will an dich,
Und ich ziehe mein Schwert aus der Scheide,
Und ich vertilge aus dir Gerechte und Frevler.

9 Weil ich aus dir tilge Gerechte und Frevler,
Darum fährt mein Schwert aus der Scheide wider alles Fleisch,
Von Norden nach Süden.
Und erkennen wird alles Fleisch,
Dass ich Jahweh mein Schwert aus der Scheide gezogen,
Nicht wird es wieder zurückkehren. |

11 Und du, Menschenkind, seufze, als brächen die Lenden,
12 Und bitterlich seufze vor ihren Augen.
Und wenn sie dir sagen:
Worüber seufzest du?

Die Introduktion zum Schwertliede ist eine Gleichnisrede, wie sie Ezechiel liebt: Er schaut in prophetischer Vision nach dem Süden und sieht ein Feuer herannahen, das den Südwald erfaßt und frische und verdorrte Bäume verzehrt. Die Flamme vernichtet und zerstört Alles.

Als ihm aber seine Landsleute vorwerfen, daß er ein Rätseldichter sei, deutet er ihnen dieses Rätsel, indem er es fast in denselben Worten, Zeile für Zeile umschreibt und erklärt: Der Südwald ist Jerusalem, das Feuer ist das Schwert, die frischen und verdorrten Bäume sind die Gerechten und Frevler etc. Stellt man Rätsel und Deutung neben einander in zwei Kolumnen, so erhält man ein klassisches Beispiel von strenger Responsion. Daß diese beide Kolumnen in der Tat von dem Propheten neben einander geschrieben worden waren, wird man aus der Vergleichung derselben mit Sicherheit ersehen. Mehr noch als die wörtliche und gedankliche Übereinstimmung von den je entsprechenden Zeilen beweist dies die leichte Abweichung, wo der Dichter, um die Zeilenzahl einzuhalten und den Parallelismus nicht zu stören, eine kleine stilistische Änderung vornimmt, wie in Strophe II, Zeile 1 und 2:

Höre das Wort Jahweh's,	Also spricht der Herr Jahweh:
Also spricht der Herr Jahweh.	Ich will an dich.

Es liegt hier ein Seitenstück zur koranischen Strophik vor, nur daß die ungleichen Verse nicht gereimt sind, aber die gedankliche Responsion, die nahezu Zeile für Zeile zu beobachten ist, macht es zur Gewißheit, daß wir ähnliche Strophengebilde wie im Koran vor uns haben.

Sievers (S. 136) gibt eine Analyse meines Versuches bezüglich Jes. 1, 2—17 und wundert sich darüber, daß ich die I. Kolumne (V. 2—9) mit der II. Kolumne (V. 10—17) zusammenstelle.

Die Verse 2—9 wären ja in einem Mischmetrum, mit Vers 10 aber beginne ein ebenso deutlicher Abschnitt von Fünfern, die nur einmal ganz unpassend von einer Gruppe von 3 Versen etc. durchbrochen werden. Dieser Beweis ist aber eine petitio principii echtester Art. Ich leugne eben die Grundprinzipien der Sievers'schen Metrik, und negiere, daß hier wirklich verschiedene Metra vorliegen.

Sievers gibt zu, daß ich hie und da (z. B. bei Ps. 119) zweifellos Richtiges gefunden habe, fügt aber hinzu, daß dies nicht auf Grund meines Systems, sondern trotz diesem Systeme geschehen sei, weil dieser Psalm in das Gebiet der Künstelei fällt.

Die Grenze zwischen Kunst und Künstelei ist schwer zu ziehen und die Künstelei entwickelt sich eben aus der Kunst. Nur wo gewisse Kunstformen üblich waren, dort tritt an deren Stelle Künstelei.

Unsere Philologen scheinen den Grundsatz der Naturwissenschaften noch nicht genügend erkannt zu haben, der lautet: „Jede

Hypothese trägt so viel Wahrheit in sich, als sie Rätsel lösen und Erscheinungen erklären hilft." Die von mir aufgestellte Theorie erklärt in der Schriftforschung so viel Auffälliges und Rätselhaftes, daß darin allein schon eine Gewähr für ihre Richtigkeit im großen und ganzen liegt.

Die Theorie erstreckt sich über bestimmte Gebiete dreier semitischer Literaturen, darf daher nicht einseitig vom Standpunkte des Hebräischen allein und der germanischen Metrik beurteilt werden. Meine Untersuchung ist von den Propheten ausgegangen und die Hypothese, die ich aufgestellt, hat nicht nur in Keilinschriften und Koran ihre Bestätigung gefunden, sondern auch in den späteren hebräischen Literaturprodukten, die zur Zeit noch nicht einmal bekannt waren. Ich verweise nur z. B. auf den Abschnitt מוסר בשת in Sirach, Kap. 41—42, der aus einer zweizeiligen kurzen Einleitung und zwei Strophen von je zehn Disticha besteht, welche durch Responsion, Inklusio und Concatenatio gesichert sind.[1]

Ähnliche Erscheinungen können in den Proverbien nachgewiesen werden, z. B. Kap. 9 (Strophenbau und Responsion S. 65) etc. In den Hagiographen darf und muß man auch metrisch und rhythmisch gleiche Zeilen erwarten — aber das Maß und der Rhythmus sind noch nicht gefunden worden, obgleich nur in verhältnismäßig wenigen Fällen eine Divergenz über die Abteilung der Zeilen herrscht. Die Metriker leisten uns also in den Hagiographen wenig Dienste mit ihren Systemen, höchstens schlagen sie unnötige Änderungen vor, um ihren Prinzipien Zuwiderlaufendes zu beseitigen.

Anders liegt die Sache bei den Propheten, die allerdings nicht alle über einen Leisten geschlagen werden dürfen. Manche von ihnen legten auf poetische Form und Rhythmik mehr Gewicht als andere. Auch darf man nicht alle schriftstellerischen Produkte eines Propheten nach einer Schablone behandeln.

Unzweifelhaft findet man bei Jesaia mehr Rhythmik als z. B. bei Jeremia und Ezechiel und bei Ezechiel selbst sind manche Orakel echt poetisch und rhythmisch, andere dagegen nur äußerlich durch gleiche Schlag- und Stichworte zusammengehalten, z. B. Kap. 25 (oben S. 40 ff.). Man mag die Form von derlei Orakel als Künstelei bezeichnen — ich habe nichts dagegen. Man darf sie aber ohne Grund nicht zu streng metrischen Gebilden umschaffen wollen und durch die Form, die man ihnen aufzwingt, den Sinn und den Gedankenrhythmus zerstören!

---

[1] Vgl. Strophenbau und Responsion S. 83.

Bei den Propheten darf erst recht nicht mit einem unbekannten Maße gemessen werden. Man hat bis jetzt weder mit den Silben- noch mit den Moren- noch auch mit den Anapästmetren wirkliche Erfolge erzielt — und man kann daher auf Grund dieser imaginären Metren eine Hypothese nicht umstoßen, die von anderen Gesichtspunkten ausgegangen ist und in der Erkenntnis des Geistes der semitischen Literatur wurzelt. Bei den Semiten war der Gedanke stärker als die Form.

Ich glaubte zur Verteidigung meiner Theorie gegen Sievers dies vorbringen zu müssen. Wenn diese Verteidigung auch Offensivstöße gegen die Sievers'sche Metrik enthält, so liegt dies in der Natur der Sache.

Im Gegensatz zu den sachlichen Kritiken Ruben's, Sievers' und König's bietet ein Herr William Henry Cobb in einem besonderen Abschnitt („Müller and the Strophe") seiner Schrift A criticism of systems of Hebrew Metre, Oxford 1905 (S. 129—151), eine Kritik meiner Strophentheorie, die voll gehässiger und persönlicher Angriffe ist.[1] Sachlich beruft er sich auf König's Analyse eines Beispieles für strenge Responsion in Amos 1, 2—2, 5. Dieser Punkt, glaube ich, ist in meinen früheren Bemerkungen genügend erledigt worden.[2] Er selbst analysiert das zweite Beispiel Jes. 47 im Anschluß an Ruben. Auch davon war schon oben die Rede.[3]

---

[1] Ich muß diese Behauptung wenigstens durch Ein Zitat aus Cobb sicherstellen. P. 143: So we must review with him the critical day 'in mid-November of last year', when for the first time strophic structure in connexion with Responsion burst upon his sight; and the 'sleepless night in December', when it occurred to him that the cuneiform literature had a like potical form; and the memorable Ides of February, when he was explaining to his class the fifty-sixth Sura of the Koran and 'as I came to verses 59—72 (strophic structure 1 + 5 + 4 + 3 + 2 + 1) these fall from my eyes as it were scales'.

These revelations, so carefuly dated like Mohammed's lack after all (in oriental fashion) the essential temporal element; from internal evidence the general reader would fix them in the year of grace 1895—6, but there is invincible external proof that they occurred in the previous year.

It is hard to be serious, not to say patient, with such pretensions (von mir gesperrt).

Ich frage, ob dies der passende Ton eines objektiven Kritikers ist gegen einen Mann, der sich auf allen Gebieten der semitischen Philologie nicht ohne Erfolg betätigt hat, ob dies ein Anfänger, der die Wissenschaft und den die Wissenschaft nicht kennt, wagen darf? Ich frage, ob dies eines Gentleman würdig ist und wer die Geduld verlieren und von Anmaßung reden muß?

[2] Vgl. oben S. 13 ff. [3] Vgl. S. 45 ff.

Cobb bestreitet zuerst die Neuheit meiner Theorie und beruft sich dabei auf Professor Briggs, worauf ich noch später zurückkommen werde. Ich muß dagegen konstatieren und ich bin imstande, den strikten Beweis dafür zu erbringen, daß alles, was ich in den Propheten niedergelegt habe, von mir auch im Laufe der Arbeit gefunden worden ist. Ich habe keine aprioristischen Aufstellungen über Strophe und dergleichen gemacht, sondern habe mich, wie ich es in meinem Buche geschildert habe, von den Tatsachen und den Experimenten leiten lassen. Es war meine Absicht nicht, den Leser bezüglich der Responsion etc. in Spannung zu erhalten, sondern ich selbst mußte erst das Wesen dieser Erscheinung studieren und ihre Eigentümlichkeiten beobachten, bevor ich sie definieren konnte. Diejenigen, welche diese Arbeit in den Vorlesungen haben entstehen sehen, waren Zeugen all dieser Vorgänge.

Aber, gleichviel, ob ich es gefunden habe oder nicht: wenn ähnliches vor dem Erscheinen meiner Propheten ausgesprochen worden ist, dann muß ich auf die Priorität verzichten. Wenn jemand die Strophe in ähnlicher Weise wie ich vor mir definiert hat, so ist es F. B. Köster, auf dessen Definition der Strophe ich viele Jahre nach dem Erscheinen meiner Propheten von Dr. M. Berkowicz aufmerksam gemacht worden bin.

Ihm verdanke ich auch folgendes Zitat aus Köster's Psalmenkommentar, Einleitung S. XVI:

„Die hebräische Poesie, wie sie jetzt vor uns liegt, hat gar kein eigentliches Silben- und Wortmaß, sondern nur ein Gedankenmaß, und es ist bloß zufällig, wenn sich dasselbe hie und da als Metrum der Silben und Wörter darstellt. Jenes logische Maß, soweit es die Versglieder beherrscht, kennt man schon lange unter dem Namen des Parallelismus der Glieder: bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, daß die Verse untereinander in einem ähnlichen Verhältnisse stehen, wie die Versglieder; daß also auch sie ein Gedankenmaß haben; daß es auch einen Parallelismus der Verse gibt. Die parallelen Glieder bilden den Vers und ebenso die parallelen Verse ein Ganzes, welches wir Strophe nennen."

Diese Definition der Strophe ist der meinigen ähnlich. Ich bin aber vollkommen unabhängig von Köster und auf ganz anderem Wege zu meiner Definition gekommen. Gerade das Auffinden der Responsion in Ezechiel war es, welches mich dahin brachte, strophische Gliederung festzustellen — und eben diese Erscheinung, die wie ein Wegweiser mich durch die prophetische Literatur geführt hat, blieb Köster unbekannt.

Dr. Berkowicz, der mich zuerst auf Köster's Aufstellungen aufmerksam gemacht hat, schreibt auch:[1]

„Aber keiner von ihnen (weder Köster noch seine Nachahmer) hat die ‚Responsion' in ihrem Wesen erkannt und nachgewiesen, wie wir sie aus Müller's System kennen gelernt haben. Es muß auch hervorgehoben werden, daß bei Köster nicht ein einziges Beispiel der Responsion sich findet, wie sie Müller zu Dutzenden gegeben hat."

Immerhin hat Köster das große Verdienst, die Definition der Strophe gegeben zu haben, wenn er auch die Responsion weder erkannt noch gefunden hat; denn nur durch die Responsion ist es möglich geworden, die Strophen zu finden und deren Existenz zu sichern.

Anders stellt sich aber die Sache bezüglich Prof. Ch. A. Briggs, der nach Cobb S. 143 in seiner General Introduction 1899 (p. 399)[2] also sagt: „There is nothing new in his (Müller's) theory but the terminology and some of the illustrations. I have taught all these to my classes for years and references of them will be found in my earlier writings." Cobb nennt diese Schriften: „an important series of articles.... which were published in *Hebraica* (Chicago 1886—1888)" und fügt hinzu: „but in some points he anticipates the work of Professor Müller."

Da ich hier die *Hebraica* nicht auftreiben konnte, so wandte ich mich an meinen Freund, Professor Ad. Büchler in London und bat ihn, mir einen kurzen Bericht über jene Artikel zu geben. Prof. Büchler schickte mir in dankenswerter Weise einen Bericht, den ich hier in der Note wörtlich abdrucke.[3]

---

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVII, S. 234 (1903).

[2] Das Buch ist mir unzugänglich.

[3] 18, Tavistock Square, WC. London, den 18. Juni 1907.

Ich habe heute die Zeitschrift Hebraica gelesen und teile Ihnen aus den Artikeln von Prof. Briggs folgendes mit: Band III, 1886/7, p. 152 ff.:

Disticha aus Trimetern in ψ 34. ψ 3 hat 4 Strophen zu 4 Zeilen, Strophe 2 ist antithetisch zu Strophe 1, Strophe 4 zu 3. ψ 148 sechszeilige trimetrische Strophen, Strophe 3 ist antithetisch zu Strophe 1; Strophe 5 steht allein, gehört aber zu Strophe 3. Der Bau der Strophen 3. 4 in den einzelnen Gliedern ist entsprechend denen in Strophe 1. 2. ψ 2 hat 2 antithetische Strophen aus je 7 Zeilen, in der 2. Strophe fehlt Zeile 5. ψ 49. hat 8zeilige trimetrische Strophen; Strophe 1 ist Einleitung, dann folgen 2 Strophen, denen Strophe 4. 5 im zweiten Teile des ψ entspricht; der Refrain muß am Ende jeder gestanden haben. ψ 51 Bußpsalm aus 10zeiligen Strophen. ψ 100 12zeilige Strophe. Genes. 4 besteht aus 14zeiligen (trimetrischen) Strophen. ψ 24

Eine Prüfung dieser Stellen unter Vergleichung von Briggs' Psalmkommentar hat mich überzeugt und wird jeden Leser überzeugen, daß die Zusammenstellungen Prof. Briggs' gar keine Berührung mit meiner Strophentheorie in den Propheten haben. Nur bezüglich Jes. 47 hat Briggs einige identische Worte in der ersten und zweiten Strophe erkannt.

Wer die Verschiedenheit der beiden Methoden kennen lernen will, möge die Ps. 3, 18, 21, 44, 46, 51, 54, 64, 76, 77, 107 etc. bei Briggs und dann bei Berkowicz (nach meiner Theorie) und bei mir vergleichen und er wird den himmelweiten Unterschied erkennen. Es handelt sich hier nicht Strophen zu machen, wie es Briggs tut, sondern vorhandene Strophen zu finden. Oder man vergleiche den unglücklichen Versuch Briggs Exod. 15 strophisch zu gliedern mit Perles' so glücklicher Lösung nach meiner Theorie.

Nach diesem Tatbestand muß ich Herrn Prof. Briggs das Recht aberkennen, irgend einen literarischen Anspruch bezüglich meiner Strophentheorie zu erheben. Der Psalmen-Kommentar Briggs, den ich jetzt durchgesehen habe, ist eine ungemein fleißige Sammelarbeit, die alles zusammengetragen hat, was sich in älteren, insbesondere

---

responsive trimeter: Chor 4 Zeilen, Frage 2 Zeilen, Antwort 5 Zeilen, Chor 2 Zeilen.

Band IV, 1887/8, p. 65. Tetrameter:

ψ 46 besteht aus 3 Strophen mit Refrain, ψ 13 5zeilige Strophe, dann 4 Zeilen, 3 Zeilen; Davids Totenklage in II Sam. 1, 19—27 drei Strophen; Strophe 1 und 2 beginnt mit Refrain; der Bau ist folgender: 1. Strophe 2 Zeilen Refrain, dann *a)* 4 Zeilen, *b)* 4 Zeilen, *c)* 3 Zeilen, *e)* 3 Zeilen. Strophe 2: 2 Zeilen Refrain, *f)* 3 Zeilen; Strophe 3: Refrain. Das Lied in Exod. 15: erst אשירה Refrain, Strophe 1 hat 6 Zeilen, dann folge אשירה Refrain, Strophe 2 12 Zeilen, dann Refrain, Strophe 3 18 Zeilen, dann Refrain. ψ 89 in 7 Strophen von 8 trimetrischen Zeilen.

p. 129 Pentameter:

Threni III 22 Strophen zu 3 Zeilen. ψ 119 22 Strophen zu 8 Zeilen. Jona 2 2 Strophen zu 6 Zeilen. ψ 120—134 pentametrische 8 Zeilen. Jesaia 47 Klagelied; in der 2. Strophe (שבי) gleichen die 1. und 2. Zeile der 2. und 3. Zeile der vorhergehenden Strophe, so daß es ein fortschreitendes Distich ist. Ebenso in Strophe 3 entspricht היושבת לבטח dem בת בבל und בת כשדים in den früheren Strophen; לבטח der ersten Zeile erscheint wieder in ותבטח der letzten Zeile; ebenso in der 4. Strophe.

p. 201 Hexameter:

Proverb. 31; ψ 37 hexametrische 4 Zeilenstrophen. Jesaia 60 12zeilige hexametrische Strophen. Jeremia 8—9.

Für Journal of Biblical Literature blieb mir heute keine Zeit, ich wollte aber mit diesem Briefe nicht warten, bis ich wieder dazu komme, in die Bibliothek zu gehen.

deutschen Kommentaren findet. Es ist eine Kompilation ohne Originalität und ohne Auswahl, eine internationale Arbeit mit der Marke *made in Germany.* Solche Leistungen berechtigen ihren Urheber nicht, Reklamationen auf Ideen zu erheben, die er nicht einmal richtig verstanden hat.[1]

Ich möchte aber an Herrn Briggs die Frage richten, warum er in Ps. 119 auf meine Arbeit in „Strophenbau und Responsion" nicht verwiesen hat. Daß er sie benutzt, geht schon daraus hervor, daß er auf S. 418 in seine Tabelle alle 22 Verbesserungen aufgenommen hat, die ich vorgeschlagen habe. Außerdem führt Briggs auf S. 164 zu Ps. 19 mein Buch Strophenbau und Responsion bezüglich meiner Ergänzung von חקים und דברים in Vers 11 an und polemisiert gegen meine Ergänzung. Auf derselben Seite unten sagt er: This part of the Psalm was probably earlier than Ps. 119, jedoch wieder ohne zu erwähnen, daß diese Tatsache von mir bewiesen worden ist. Auf S. 175 sagt er: We notice the absence of the most ancient terms דברים *words*, and חקים *statutes* given in the Psalm of the law 119.

Damit er nicht etwa wieder die Behauptung aufstelle „that I taught all this for thirty years" möchte ich einen verläßlichen Zeugen anrufen. Friedrich Baethgen in seinem Psalmenkommentar (1904) S. 357 sagt: „Der Grund dafür aber, weswegen der Dichter (in Ps. 119) Abschnitte von je acht Versen formte, findet D. H. Müller wahrscheinlich mit Recht darin, daß er acht aus Ps. 19, 8—11 (s. dort) entlehnte Synonyma für den Begriff ‚Wort Gottes' nämlich תורה, פקודים, עדות, משפטים, מצות, חקים, דבר, אמרה, zusammenstellte und aus den acht Aussagen über jedes einzelne je eine Strophe (einen Abschnitt) bildete. In den mit בהוחיכער beginnenden Abschnitten sind jene acht Stichworte auch im jetzigen Texte noch regelrecht vorhanden, ohne sich innerhalb desselben Abschnittes zu wiederholen. In den Abschnitten דמסצקרשת kommt je eine Abweichung vor und in allen 176 Versen im ganzen 22 Abweichungen von dem Schema der acht Synonyma. D. H. Müller hat den Nachweis erbracht, daß diese Abweichungen aller Wahrscheinlichkeit nach ein

---

[1] Es ist unrichtig, wenn Briggs behauptet, „daß ich Zenner vorwerfe, er habe sich meine Ideen angeeignet". Zenner hat mich genau angeführt und genau angegeben, was er mir entlehnt hat. Mein Vorwurf trifft vielmehr diejenigen, die, ich weiß nicht durch welche Mißverständnisse, stets Zenner neben und auch vor mir als denjenigen bezeichnen, der auf die Responsion etc. zuerst hingewiesen hat, obgleich Zenner's Buch später erschienen ist und von echten Responsionen, abgesehen von Ps. 132, sehr wenig enthält.

Schreibversehen sind. Der in der nachstehenden Erklärung gemachte Versuch, die ursprünglichen acht Synonyma in den jedesmaligen acht Versen überall wieder herzustellen, geht allenthalben auf D. H. Müller zurück."[1]

Trotzdem hat Prof. Briggs ruhig die zweiundzwanzig Verbesserungen in Text und Tafel eingetragen, ohne zu sagen, daß er sie meiner Schrift entnommen hat. Wenn nun Briggs in seiner Einleitung zu den Psalmen p. XLVII sagt: Rather Müller himself was to blame for not properly recognising the work of his predecessors, which would have shown him that his views were not as original as he supposed — so frage ich, wie das Vorgehen des Prof. Briggs bezüglich Ps. 119 zu qualifizieren ist? —

Ebenso unrichtig ist die Behauptung N. Schlögels — auf die sich Cobb beruft —, daß Ewald, Meier und Delitzsch im wesentlichen dieselbe Strophentheorie haben wie ich. Cobb begnügt sich mit dem Zitat, ohne im geringsten den Versuch zu machen, diese Behauptung zu beweisen. Aus seiner Darstellung der Strophik bei Ewald etc. geht sogar das Gegenteil hervor. Er verschmäht es auch nicht auf das läppische Zitat Bevans aus Heine zu verweisen.

Nachdem nun die Säulen, auf die sich Cobb stützt, beseitigt oder zusammengebrochen sind, so bleibt von seiner Kritik nichts übrig als Anmaßung und persönliche Gehässigkeit, die temperamentvoll vorgetragen, meistens den Mangel an Beweisen leicht decken. Es ist bedauerlich, daß ein Buch, welches für Leser geschrieben ist, die, wie der Verfasser sagt, nur drei Dinge wissen müssen: Hebrew, English and poetry, so wenig von tiefem Eindringen in die Form und in den Geist der hebräischen Poesie zeigt und in einer so unenglischen, weil unwürdigen, Manier geschrieben ist.

Nachdem ich meinen kritischen Standpunkt bezüglich der Einwürfe, die gegen meine Strophentheorie gerichtet waren, festgestellt habe, werde ich es jetzt versuchen, in aller Kürze die verschiedenen Urteile der Kritik, soweit sie mir zugänglich sind, zu buchen und es dem Leser überlassen, sie gegeneinander abzuwägen.

---

[1] Vgl. auch E. Kautzsch in Theolog. Studien und Kritiken 1899, S. 369, in einer Anzeige meiner Schrift: „Unter den Belegen aus den Psalmen verdient in erster Linie die Analyse von Ps. 119 Hervorhebung. Was der Verfasser hier entdeckt hat, kann in keiner Weise mehr als bloße Hypothese bezeichnet werden, vielmehr gibt er eine unanfechtbare Erklärung des Umstandes, daß in diesem alphabetischen Psalm jedem Konsonanten genau acht Verse zugewiesen sind."

An die Spitze dieser Revue möchte ich die Anzeige R. Smend's (in Schürer's Theol. Literaturzeitung 1896, Nr. 9) stellen. Das Urteil ist kurz und bündig: „In Wahrheit enthält das Buch kaum irgend eine Beobachtung, die neu und irgend wertvoll wäre." Die Art aber, wie der Rezensent sein Urteil begründet, ist charakteristisch. Er verdreht und entstellt meine Worte in schlimmster Weise und schreckt vor persönlichen Angriffen und groben Unwahrheiten nicht zurück. So sagt er: „Offenbar ist ihm das Wesen der Poesie gänzlich unbekannt. Deshalb entgeht ihm, daß die Wiederholung derselben Worte in parallelen Sätzen keineswegs eine Eigentümlichkeit der Poesie ist,[1] daß sie vielmehr oft rhetorischen oder didaktischen Zwecken dient, daß sie oft auch rein zufällig oder in der Unbeholfenheit der Schriftsteller begründet ist." Natürlich müssen die Schriftsteller unbeholfen sein, damit sie die Exegeten ausbessern können.

Er fährt fort: „Ihm gilt Ezechiel, der so oft in seinem ärmlichen Schematismus Gleichnis und Deutung, Einst und Jetzt u. dgl. in einander genau entsprechenden Satzzeilen behandelt und dabei stets die parallelen Sätze aneinander anklingen läßt, für den größten Dichter." Diese Behauptung ist, gelinde gesagt, erdichtet und zeigt von der großen Einsicht Smend's in das Wesen der Dichtung! Und hat etwa Smend in seinem Ezechielkommentar, der aus lauter Zitaten von passenden und unpassenden Parallelstellen *in usum delphini* besteht, das Schematische in Ezechiel erkannt? — Das Schematische bei Ezechiel hat niemand deutlicher und schärfer hervorgehoben als ich in meinen „Ezechielstudien"; aber der Schematiker erleichtert eben das Auffinden bestimmter Kunstgriffe, welche die Originellen meistens verhüllen.

Eine weitere grobe Unwahrheit ist folgender Satz: „Mit größter Willkür behandelt er die von ihm untersuchten Texte." Das Gegenteil „das Kleben an dem Massoratexte" wird mir von anderer Seite vorgeworfen — was allerdings auch nicht zutrifft.[2] „Die koranischen

---

[1] Von mir gesperrt. Das Gegenteil von dem, was Smend sagt, ist wahr. Die Wiederholungen sind zunächst **poetischer** Natur, weil sie ein rhythmisch musikalisches Element enthalten, erst sekundär treten sie in den Dienst der Rhetorik oder gar Diktaktik und sind dort etwas ganz anderes, qualitativ verschiedenes. Wiederholungen kommen schon im alten *Sağ'* vor. Vgl. J. Goldziher, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVI, 307 ff., Abhandlungen I, 77 und N. Rhodokanakis, Al-Ḫansâ und ihre Trauerlieder, S. 45 ff.

[2] Das Richtige sagt Kautzsch (a. a. O. S. 309): „Und Müller hat, veranlaßt durch seine Strophentheorie, in verschiedenen Fällen Umstellungen

Texte kommen nicht besser weg. In Wahrheit findet sich auch hier fast nirgendwo das gesuchte Gleichmaß der Strophen, obwohl hier über die zu zählenden Einheiten (es ist der koranische Vers) kein Zweifel sein kann.” Eine solche Versündigung gegen die offenbar zutage liegende Wahrheit[1] ist mir noch niemals vorgekommen!

Aber auch in Einzelheiten zeigt Smend, daß er entweder im höchsten Grad oberflächlich ist oder es nicht genau mit der Wahrheit nimmt. Er sagt: „Diese Einteilung (von V. 57—72 in Sure 56) ermöglicht er aber nur dadurch, daß er *lil-muḳwînā* ohne weiteres ‚für die Hungernden‘ übersetzt, während es ‚für die in der Wüste Reisenden‘ bedeutet. Es ist unrichtig, daß ich das ohne weiteres so übersetzte, sondern nach dem Vorgange der arabischen Kommentare, die Herr Smend ja hätte einsehen können, wenn er sie zu entziffern imstande ist. Übrigens hängt die Einteilung durchaus nicht von der Übersetzung dieses Wortes ab.[2]

Herr Smend fährt fort: „Der des Arabischen Unkundige erfährt auch nicht, daß die *Concatenatio* ‚abwenden‘ Sure 92, 16, 17 oder die Gleichheit der Reime in Sure 75 lediglich in Rückert’s Übersetzung, nicht aber im Korantext sich findet.” — Also eine direkte Verdächtigung, als ob ich den Leser irre geleitet habe. Wie verhält sich die Sache in Wirklichkeit? — Ein des Arabischen Kundiger wird im arabischen Text zwei Worte *wa-tawalla* (V. 16) und *wa-sajuǵannabahā* (V. 17) überstrichen finden, beide sind synonyme Ausdrücke für „abwenden”. Weiß das Herr Smend nicht, oder will er nicht wissen? — Und was den Reim in Sure 75 betrifft, so hat die erste Strophe (V. 1—6) im Arabischen und bei Rückert gleiche Reime, die zweite Strophe (V. 7—13) hat im Arabischen gleiche Reime, schwankt aber bei Rückert; in der dritten Strophe (V. 14—19) haben die zwei ersten und vier letzten Verse in beiden gleiche Reime; Strophe 4 (V. 20—25) in beiden gleiche Reime; Strophe 5 (V. 26—30) in beiden gleiche Reime; Strophe 6 (V. 31—35) im Koran gleiche Reime, mit Ausnahme von V. 33, der auf *aṭṭa* für *alla* aus-

und Ergänzungen vorgeschlagen, die um so beachtenswerter sind, als sie sich von gewaltsamen Eingriffen in den Text selbst tunlichst fernhalten.”

[1] Vgl. oben S. 103 ff.

[2] Ob wohl Herr Smend, der sich in letzter Zeit viel mit Sirach beschäftigt hat, für die Konsequenzen, die sich aus diesem Schriftsteller für meine Strophentheorie ergeben, das geeignete Verständnis hat? Die kunstvolle oder künstliche Gliederung von Kap. 39 müßte ihm die Augen öffnen: (1 + 2) + (10 + 10) + (2 + 1). Aber Herr Smend gehört eben zu jenen, die Augen haben und nicht sehen!

lautet, bei Rückert haben die drei ersten Verse und die zwei letzten Verse gleichen Reim; Strophe 7 (V. 36—40) hat im Koran gleichen Reim (*ā*!) und bei Rückert schwankende Reime. Wie steht's nun mit der Wahrheit der Behauptung Smend's, die noch dazu zu einer Verdächtigung mißbraucht worden ist?

Den Gipfelpunkt der Kühnheit erreicht Smend in folgender Äußerung: „Die griechischen Chorlieder kennt der Verfasser nur aus den Übersetzungen von Droysen und Donner und hiernach konstatiert er in ihnen das Vorkommen der *responsio, concatenatio* und *inclusio.*" Was berechtigt Herrn Smend zu dieser Behauptung und was gehen ihn meine griechischen Kenntnisse an? — Ich hatte so viel Selbsterkenntnis, daß ich in zweifelhaften Fällen einen guten Philologen, W. Jerusalem, zu Rate gezogen habe. Herr Smend täte gut, bei seinen Versuchen auf hebräischem Gebiete — seinem eigensten Fache — einen Hebraisten zu Rate zu ziehen; dann würden ihm Dinge nicht passieren, wie er sie bei seinen Sirachstudien erlebt hat. In habe ihn an anderem Orte charakterisiert und kann hier diese Worte nur wiederholen: „Er ist ein fleißiger Kompilator und kann Texte, die grammatisch und lexikographisch in erschöpfender Weise behandelt worden sind, leidlich kommentieren, wobei ihm niemals das Unglück passiert, einen originellen Gedanken auszusprechen. Er hat weder ein Auge zum Lesen noch auch ein richtiges Sprachgefühl, wie dies seine jüngste Sirachpublikation bewiesen hat."

Ich füge noch hinzu, daß seinerzeit von Prof. Schürer mir die Aufnahme einer Erwiderung auf Smend's Rezension verweigert worden ist — ein richtiges objektives Verfahren!

Ein ganz anderer Geist weht aus der Rezension im Literarischen Zentralblatt vom 29. August 1906 — ein Geist der Objektivität und des echten kritischen Zweifelns. Die Rezension ist S—y gezeichnet und rührt von Friedrich Schwally, Professor in Giessen, her. Ich kann hier ruhig die wichtigsten Stellen dieser Kritik mitteilen, ohne mich weiter ausführlich darüber zu äußern, da meine Stellung zu den hier aufgeworfenen Fragen schon deutlich in den früheren Auseinandersetzungen präzisiert worden ist:

„Referenten ist selten ein Buch in die Hand gekommen, zu dem es so schwer war Stellung zu nehmen, wie zu dem D. H. Müller's über die Propheten .... Sicher im Rechte ist Müller mit der Analyse von Ez. 14, 12—23. 15, 1—8. 21, 1—22, 25. 31. Amos 1. 2. 7. 8. 4. Jes. 9, 7—10, 4. Habakuk 1, alles andere ist nicht

überzeugend[1] .... Eine andere Frage ist die, ob man berechtigt ist, die vom Verfasser in den gegebenen Stücken umgrenzten homogenen Abschnitte ‚Strophen' zu nennen[2] .... So unbekannt wie der Verfasser meint sind diese Erscheinungen (Kunstformen) doch nicht geblieben ....“

Der Referent will die Strophenbildung in den Keilschriften nicht anerkennen, der Leser kann ja jetzt darüber urteilen. Was er über den Koran sagt, drucke ich ganz ab, weil es die einzige sachgemäße Äußerung darüber ist. Auch hierüber muß das Urteil der Zukunft überlassen bleiben:

„Was den Koran betrifft, hat der Verfasser Recht, daß das Schweigen der Tradition über eine strophische Gliederung desselben und die moderne Literarkritik an sich nichts beweisen. Referent ist auch überzeugt, daß die großen Suren des Korans noch recht radikale Kritik vertragen können. Doch kann dem Verfasser nur in wenigen Fällen und mit Kautelen zugestimmt werden. Sure 56 zerfällt von 8—56 in drei Teile von 16—17 Versen; eine Scheidung, die innerlich begründet und äußerlich scharf markiert ist. V. 57—72 zerfällt in vier Abschnitte, die mit den gleichen Worten beginnen. V. 73—96 werden durch den Refrain V. 96 = V. 73 zusammengeklammert, obwohl man V. 73 besser an V. 72 anschließt, und obwohl V. 87—95 aus dem Zusammenhange des Vorhergehenden herausfallen. Daß V. 87 f. auf den Anfang zurückgreifen, beweist doch nur, daß die Verse wegen dieser innerlichen Verwandtschaft hieher gekommen sind, oder daß sie von Muhammed als eine Rekapitulation von V. 1—56 nachträglich gedichtet sind. Richtig ist dagegen, daß die Homogenität z. B. der Versgruppen V. 8—23, 26—39 (+ 2), 40—56 von Sure 56 keine zufällige, sondern von dem Dichter beabsichtigt ist. Ob sie aber von vornherein nur literarischer Komposition entsprang oder erst durch nachträgliche Redaktion geschaffen wurde, ist nicht zu sagen.[3] Die These Müller's

---

[1] Andere Kritiker halten andere Stücke für absolut sicher, so z. B. Dr. Paul Rubens JQR. XI, pag. 436: These are at least twenty-three examples, which will, I am sure, stand the severest critical test.

[2] Ich habe genau gesagt, was ich unter ‚Strophe' verstehe und in welchem Sinne das Wort von mir gebraucht wird.

[3] Man sieht hier den Kritiker förmlich mit sich innerlich kämpfen. Man vergleiche meinen Kommentar dieser Sure, der jeden Punkt aufklärt und keinen Zweifel darüber läßt, daß die Sure so aus der Hand Mohammed's hervorgegangen ist. Zu bemerken ist, daß Referent meine Umstellung der Verse 24—25 (nach 39), die mathematisch bewiesen ist, akzeptiert. Andere zweifeln, weil das Zweifeln ein Kennzeichen der Kritik und gar so leicht ist.

vom literarischen Ursprung von Sure 26 kann noch auf viele andere ausgedehnt werden; denn Muhammed hat es gewiß von vornherein auf die Schaffung eines Offenbarungsbuches abgesehen. Wenn der Verfasser die oben erwähnten Versgruppen Strophen nennt, so ist diese Bezeichnung ebenso zu beurteilen, wie oben bei den Propheten geschehen ist. — In Sure 19 können nur die großen Sinnesabschnitte V. 1—15. 16—34 anerkannt werden. Die Responsion, welche der Verfasser entdeckt hat, liegt ganz unbefangen im Stoffe, nicht in der Tendenz einer Kunstform, und es ist vollends unwahrscheinlich, daß Muhammed der letzteren zu Liebe die Überlieferung gefälscht haben soll.[1] Solche Respektwidrigkeit gegenüber der Tradition heiliger Geschichten darf denn doch dem Gesandten Gottes nicht zugetraut werden.[2] V. 76—90 bilden wahrscheinlich ein selbständiges Stück, das wegen der Berührung mit V. 74 hier angesetzt worden ist. Sure 26. 1—191 zerfällt in sieben Sinnesabschnitte von ganz verschiedener Länge, aber mit demselben Refrain. Hier kann nie und nimmer von Strophen die Rede sein. Von V. 191—228 ist es unmöglich, irgend eine Gliederung vorzunehmen.[3] Trotz aller Einwände, die erhoben wurden, muß dem Verfasser das Verdienst zugestanden werden, daß er den ebenmäßigen Bau vieler Suren zuerst deutlich erkannt und deshalb unsere Einsichten in die Entstehung des Korans erweitert hat. Es ist ebenfalls zu billigen, daß der Verfasser sich nicht mit der alten Annahme begnügt, daß Muhammed seinen Stil eben erfunden hat, sondern daß er nach einer geschichtlichen Vermittlung sucht, und es ist wahrscheinlich, daß die Orakel der Kahine seine Vorbilder gewesen sind. Das scheint dem Referenten besonders aus den Schwurformeln der älteren Suren hervorzugehen. Dagegen ist es, auch wenn man an der Strophik des Korans festhält, unmöglich, dem Verfasser zuzugeben, daß es auch vorgekommen sein möge, daß Muhammed bisweilen bei regelmäßigem Strophenbau durch Hinzufügung oder

---

[1] Von einer Fälschung der Tradition ist da nicht die Rede. Wie oft hat die Form über den Inhalt gesiegt und bei Mohammed von Unbefangenheit zu reden, beweist, daß der Prophet seinem Wesen nach noch immer nicht erkannt ist. Wer eine Sure wie „Die Fallende" (56) verfaßt hat, rechnet und ist nicht unbefangen!

[2] Was wird alles von der Kritik Mose und den Propheten zugemutet?

[3] Eine Prüfung meines Kommentares wird das Gegenteil beweisen. Man darf die Sure nicht als geschlossene Einheit betrachten und daran nicht den Maßstab eines Kunstwerkes anlegen. Sie ist durchwegs gekünstelt und der Zusammenhang durch äußerliche Mittel hergestellt.

Weglassung einer Zeile den Sachverhalt zu verhüllen gesucht habe."[1]

Gegen meine Aufstellungen bezüglich der griechischen Wechselgesänge und der ältesten Form der Propheten erhebt der Referent allerlei Zweifel, bringt aber keine Gegenbeweise.

Gegen meine Auffassung von I Sam. 10 und 19 (S. 247) bemerkt der Referent, daß es sich dort nicht um einen Chor, sondern um eine Schar von Propheten handelt, die vom Geist ergriffen, rasten und tobten etc. Das eine schließt aber das andere in keiner Weise aus. Der Chor kann zunächst einen bestimmten Gesang angestimmt und gewisse Orakel verkündet und dann nach und nach sich in eine Extase hineingearbeitet haben. Übrigens kann Samuel sehr wohl die Phrophetenjünger zu höheren, edleren Zielen herangebildet haben, so daß aus den tanzenden Derwischen ein Prophetenchor geworden ist.[2]

Ich halte es im Interesse der objektiven Erkenntnis für angemessen, auch einige Auszüge aus Kritiken zu geben, die zustimmende Urteile aussprechen. In einer ausführlichen Besprechung in den Stimmen aus Maria-Laach, März 1896, S. 270, sagt Zenner:

„Das Beispiel zeigt auch, daß es sich bei Müller in erster Linie um objektive Beobachtung, nicht aprioristische Konstruktion handelt, nach dem mit Recht gelobten Beispiele und Vorgang der klassischen Philologie. Daß Jahrtausende hingingen, ohne daß man der mit Händen zu greifenden Tatsache die gebührende Beachtung schenkte, erklärt sich nur aus dem Umstande, daß von altersher die Texte im Fortlaufenden geschrieben wurden ....

Dieses Geständnis Zenner's, der in vielen Punkten von mir abwich und seine eigenen Wege ging, darf hier als Erinnerung an diesen Mann, der schon in vorgerückten Jahren durch zwei Semester

---

[1] Der Zusatz oder die Weglassung kann ja auch auf andere Weise erklärt werden, womit auch die hämische Bemerkung C. Brockelmann's (Gesch. der arab. Literatur S. 34) erledigt wird.

[2] Eberh. Baumann a. a. O. S. 2 sagt: „Es läßt sich keineswegs leugnen, sondern hinreichend belegen, daß auch der kanaanitische und hebräische Kultus Chöre gekannt hat .... Es ist auch durchaus verbürgt, daß Samuels ‚Propheten' im Chore auftraten." .... Aber, daß diese letzten Stellen geeignet wären, blitzartig das Dunkel zu erhellen, das über der Vortragsweise der Schriftpropheten liegt, will Baumann nicht einzugeben. Ja warum denn nicht? Ausdrücklich habe ich Amos als Übergangsperiode bezeichnet, bei Jesaia und Jeremia habe ich den Chor negiert und es zeigt sich da wieder bei Baumann die Lust gegen Windmühlen zu kämpfen.

meine Vorlesungen besucht hat, und jetzt bereits in die Ewigkeit eingegangen ist, hier Platz finden.[1]

Aus der feinsinnigen Anzeige Wilh. Jerusalem's (Die Zeit, 14. Dezember 1895) möchte ich eine Stelle herausheben, die einen Widerspruch gegen meine These enthält auf einem Gebiete, wo Jerusalem als klassischer Philologe ein kompetentes Urteil hat, wobei ich ausdrücklich betone, daß seine Kenntnisse des Hebräischen die manches Exegeten übersteigen:

„Von da aus wagt nun Prof. D. H. Müller einen weiteren, sehr kühnen Schritt, den ich vorläufig wenigstens nicht mit ihm tun kann. Die Chöre der griechischen Tragödie sind bekanntlich in Strophen und Gegenstrophen gegliedert, welche miteinander metrisch genau respondieren. Neben der metrischen Übereinstimmung war schon früher hie und da Wort- und Gedankenresponsion bemerkt worden. Prof. D. H. Müller hat nun gefunden, daß diese Wort- und Gedankenresponsion in den griechischen Chören viel häufiger vorkommen, als man bemerkt hatte, und teilt zu diesem Zwecke reiche Proben mit.

Nicht alle angeführten Beispiele machen den Eindruck, daß die hervorgehobenen Beziehungen vom Dichter beabsichtigt waren, allein es bleiben auch nach Abzug der zweifelhaften Stellen noch genug Belege übrig, wo man die Absicht des Dichters deutlich merkt. Auch das ist zuzugeben, daß die in den griechischen Chören vorhandenen Wort- und Gedankenresponsionen denen sehr ähnlich sind, die in den Strophen der Prophetenreden das wichtigste Bindemittel sind. Prof. D. H. Müller glaubt nun, aus dieser Ähnlichkeit schließen zu dürfen, die Griechen hätten durch Vermittlung der Phoeniker diese Art religiöser Poesie kennen gelernt und in ihrer Weise sich angeeignet.....

Der semitische Einfluß auf die griechische Kultur war allerdings ein großer und wird jetzt so ziemlich allgemein zugegeben. Er zeigt sich in Schrift und Sprache, in der Gewandung und im Münzwesen, in der Religion und der Philosophie.

Prof. D. H. Müller's Ansicht steht also keineswegs im Widerspruche mit unserer Anschauung von der griechischen Kulturentwicklung im allgemeinen. Für die Entlehnung der Strophenform, wie sie

---

[1] Zenner bemerkt in einer Note: „Es liegt wohl in der oben berichteten eiligen Entstehung von Müller's Werk begründet, daß ihm diese und andere Leistungen, die Verwandtes brachten, entgingen." Das stimmt, wie ich schon oben gesagt habe — aber das sind eben vereinzelte Beobachtungen, die auffielen, aber niemanden zur Erkennung des Prinzipes geführt haben.

in den Chorgesängen vorliegt, müßten aber trotzdem zwingendere Beweise erbracht werden."

Ich muß mich vorderhand damit bescheiden, eine Hypothese aufgestellt zu haben, die einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit hat und lasse hier einem anderen klassischen Philologen von anerkannter Autorität das Wort über diese Frage. Prof. K. Wessely äußerte sich über diese Frage in der Wochenschrift für klassische Philologie 1896, Nr. 30/31, folgendermaßen:

„Es ist nun klar, daß wenn einmal die Strophik und Responsion als das Element der semitischen Chorpoesie (p. 247)[1] konstatiert sind, sich die schlagende Analogie mit den Formen der griechischen Chorlyrik von selbst ergibt. In der Tat erkennen wir den ähnlichen Strophenbau wieder, insbesondere auch die Responsionsformen. Die Responsion im engeren Sinne ist aus zahllosen Beispielen wohl bekannt; sonderbar genug finden sich all ihre beobachteten Variationen ebenso im Semitischen. Aber auch die Inclusio und Concatenatio ist nicht unerhört; letztere mußte wegen des verschiedenen Baues der Verse zurücktreten. Ein Beispiel bringt der altertümliche Chorgesang Oed. Rex 158—159:

εἰπέ μοι ὦ χρυσέας τέκνον 'Ελπίδος, ἄμβροτε Φαμα.
πρῶτά σε κεκλόμενος, θύγατερ Διός, ἀμβροτ' 'Αθάνα.

Wir haben hier lautliche Übereinstimmung in *ἀμβροτ*; Assonanz in *Φάμα, Ἀθάνα, 'Ελπιδος* und *—τερ Διός*; Sinnesähnlichkeit *μοι—σε, ἑιπὲ* und *κεκλόμενος, τέκνον* und *θύγατερ*.

Es fragt sich nun, sind all diese Übereinstimmungen bloß ein Werk des Zufalls, oder erklären sie sich vielmehr durch Müller's Hypothese, daß die Griechen die Chorlyrik bei der Berührung mit den semitischen Kulten zuerst gelernt und dann durch ihren Formensinn geklärt haben. Gegen Müller wird man vorbringen, daß die Entwicklung der griechischen Lyrik bis zum Chorgesang sich noch von Stufe zu Stufe verfolgen lasse und den Gedanken an eine Entlehnung des organisch gewordenen zurückweisen. Auch die Responsion, längst gekannt und beobachtet, scheint im Wesen der antistrophischen Dichtung begründet. Aber ausgebildeter, origineller ist sie jedenfalls im Semitischen. Und wenn die klassischen Philologen einen Angriff der Orientalistik auf die Originalität der Griechen erleben, so erinnert dies an längst überwundene Verhältnisse in der Kunstgeschichte. ‚Kunst' — sagte einst Winckelmann — ‚obwohl bei den Griechen weit später als bei den orientalischen Völkern

[1] Das Zitat bezieht sich auf meine Propheten.

entstanden, hat dort mit den dürftigsten Elementen begonnen, einer Einfachheit, die uns leicht einzureden vermag, daß sie nichts von anderen Nationen gelernt hätten, und die ersten Erfinder derselben in ihrem Lande gewesen seien.‘ Längst ist diese Ansicht angesichts der Errungenschaften der orientalischen Kunstgeschichte fallen gelassen. Der orientalische Kultureinfluß existiert eben unleugbar.

Müller's Buch ist jedenfalls wichtig, da Auge und Ohr zur Beobachtung der Responsionen, des Gedankenganges, der Hand des Dichters geschärft werden. Die zahlreichen feinen Analogien der semitischen Poesie erleichtern das Auffinden und Aufspüren; es verdiente die ganze Frage auf griechischer Seite nach Müller's neuen Gesichtspunkten einer neuerlichen Untersuchung. So hat schon jetzt Müller vermöge seiner Übung eine Anzahl von neuen, namentlich Sinnesresponsionen nachgewiesen. Es wird auch darauf zu achten sein, daß eine häufigere Verwendung derselben in einzelnen Gattungen von strophischen Kompositionen besteht, so in denen, die altertümlicher sind; weit weniger bei Pindar, wozu auch stimmt, daß bei ihm der Sinnesgegensatz von Strophe und Antistrophe weit weniger hervortrete, als bei Chorgesängen des Dramas. Häufig ist sie in Klagegesängen, und zugleich mit den ersten Spuren strophischer Gliederung derselben bei Homer erscheint auch die Responsion. Vielleicht erwächst uns in ihr ein neues Kriterion."

Ich würde gegen die historische Wahrheit verstoßen, wenn ich einige weitere Anzeigen und Kritiken unerwähnt ließe, so z. B. die Josef Halévy's in der Revue sémitique 1896, p. 189 ff., die von R. Duval in der Revue critique 1896, p. 330 ff., die von David Kaufmann in der „Neuen Freien Presse" 13. und 14. Dezember 1895, Friedrich Müller im Globus 1896, Nr. 1, sowie die von Prof. G. Beer, die mir nicht vorliegt, von der ich mich aber erinnere, daß sie mit einem Hinweis auf den Walzer begann, aus dem Bickell's metrische und meine Strophentheorie zu erklären versucht wurde, und die Bevan's, die mit einem Zitat aus Heine geschlossen hat. Die vier ersteren waren durchwegs zustimmend, wobei mein Freund Kaufmann doch allerlei auszustellen hatte, die beiden letzteren waren ablehnend. Die großen Schwankungen in der Beurteilung charakterisiert Kautzsch a. a. O. mit folgenden Worten: „Manchem erschien die ganze These von vorneherein so ungeheuerlich, daß sie eine nähere Prüfung derselben für überflüssig erachteten. Andere gelangten durch die Prüfung zu einem ablehnenden Ergebnis. Noch andere aber wurden von den Ausführungen des Verfassers in solchem Maße überzeugt und hingerissen, daß sie die epochemachende Be-

deutung der Entdeckung Müller's nicht hoch genug anschlagen konnten und von ihm durchschlagenden Gewinn für die Geschichte der Weltliteratur und in letzter Instanz der Ethnologie erhofften."[1]

Nachdem ich mich mit den Kritiken meiner Strophentheorie auseinandergesetzt und die verschiedenen Urteile gebucht habe, wird man es nicht für unangemessen halten, wenn ich hier auf einige wichtige Arbeiten Anderer hinweise, die sich aus meiner Theorie ergeben oder von ihr angeregt worden sind.

Auf die Arbeiten meiner Schüler Dr. Felix Perles[2] und Dr. Berkowicz habe ich bereits in „Strophenbau und Responsion" S. 1 und S. 46 ff. hingewiesen. Der letztere hat inzwischen eine Reihe weiterer Psalmen mit vielem Verständnis und feinem Sprachgefühl strophisch gegliedert veröffentlicht[3] und wird auf diesem Gebiete noch weitere tüchtige Arbeiten, die mir zum Teile schon vorliegen, publizieren.

Desgleichen wurden schon die Arbeiten von Max Löhr[4] und Eb. Baumann besprochen. Hier sei noch ganz besonders des vortrefflichen Kommentars des leider viel zu früh der Wissenschaft entrissenen Richard Kraetzschmar gedacht: „Das Buch Ezechiel" in W. Nowack's Handkommentar des Alten Testamentes. Der Verfasser dieses Kommentars steht durchwegs kritisch und selbständig da, widerspricht oft in aller Sachlichkeit meinen Aufstellungen, hat aber an vielen Stellen meine Ansätze tale quale oder mit leichten Abänderungen herübergenommen. (Vgl. seinen Kommentar S. 8, 9, 14, 21, 22, 24, 30, 32, 39, 42, 63, 64, 66, 88, 100, 106, 111, 112,

---

[1] Kautzsch hätte auch derer erwähnen sollen, die weder ganz ablehnten, noch ganz anerkannten, zu denen er ja selbst gehört.

[2] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. X, 103 ff.

[3] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVII, 232 ff. und Bd. XXI, 2. Heft.

[4] Ich möchte hier noch das Urteil C. H. Cornills in der Theol. Rundschau von 1901, S. 416, auf das ich nachträglich aufmerksam gemacht worden bin, mitteilen: „Löhr's Formalprinzip ist eine Metrik, welche, trotz Löhr's Protest, doch als die D. H. Müller's bezeichnet werden muß: Das weitgehende Zusammentreffen beider ist nicht zufällig, der wesentliche Unterschied zwischen ihnen nur der, daß Müller sklavisch an dem massoretischen Text klebt." Abgesehen von dem starken Ausdrucke gebe ich gern zu, daß ich ohne Not den Text nicht ändere und daß anderseits mein verehrter Freund Cornill hierin, wie ich es ihm bewiesen habe, in seinem Ezechiel viel zu weit gegangen ist.

135, 139, 142, 143, 178, 182,[1] 213, 227, 231, 251.) Ich wollte dem jungen Gelehrten seinerzeit schreiben und seine Objektivität anerkennen, schob es aber hinaus, bis sein plötzlicher Tod es mir unmöglich gemacht hat, was ich lange nicht verschmerzen konnte.

Ich erachte es gerade als einen äußerst glücklichen Zufall, daß bald nach der Veröffentlichung meiner „Propheten" das hebräische Original des Sirach aufgefunden worden ist. Schon in „Strophenbau und Responsion" habe ich auf diese Tatsache hingedeutet und den Versuch gemacht, Strophen in Sirach nachzuweisen, an welchen genau dieselben Kunstformen zu erkennen waren, wie in den Strophengebilden der Propheten. Ich sehe darin einen neuen Beweis für die Richtigkeit meiner Theorie und jeder nüchterne Forscher dürfte mir hierin zustimmen.

Nivard Schlögl hat in seinem Ecclesiasticus (1901) die Strophengliederung aus meiner Schrift „Strophenbau und Responsion herübergenommen. Ich gebe eine genaue vergleichende Tabelle:

Sirach Kap. 39 (Müller): (1 + 2) + (10 + 10) + (2 + 1); S. 78—79
„ „ 39 (Schlögl): 2 + (10 + 10) + (2 + 1); S. 7—9

In der Konstituierung des Textes weicht er öfters von mir ab, zerlegt auch noch die Zehner nach Zenner'scher Manier in Strophe und Antistrophe.

Sirach Kap. 40 (Müller): (10 + 10) + 10; S. 81—82 und 86
„ „ 40 (Schlögl): (10 + 10) + 10; S. 11—13

Auch hier kommen Textabweichungen vor.

Sirach Kap. 41—42 (Müller): 2 + (10 + 10); S. 83 ff.
„ „ 41—42 (Schlögl): 2 + (10 + 10); S. 15.

Auch hier sind Textvarianten vorhanden. Dagegen stimmt er in der Hervorhebung der Responsion in allen Strophen vollständig mit mir überein.

Dr. Schlögl führt wohl mein Buch in dem Literaturverzeichnis an, unterläßt es aber zu sagen, daß er diese strophische Gliederung mir entlehnt hat.

Es liegt noch eine andere Arbeit über Sirach vor, eine der besten, die ich kenne: Der hebräische Text des Buches Ecclesiasticus .... von Prof. Dr. Norbert Peters (1902). Abgesehen von dem vortrefflichen Kommentar zu Sirach, welchen dieses Werk liefert, scheint mir die strophische Gliederung sehr glücklich darin durch-

---

[1] Eigentümlich hat mich folgende Stelle zu Ez. 21, 33—38 berührt: „Daß auch hier Gedichtform vorliegen muß, ist bei einer Nachdichtung des Schwertliedes von vorneherein klar und doch erwähnt es nicht einmal D. H. Müller als Gedicht."

geführt zu sein. Daß der Verfasser meine Schriften benutzt hat, bekennt er ausdrücklich und ich halte es für angemessen, die Stelle (S. 91*), welche sich auf die strophische Gliederung bezieht, hier anzuführen:

„Endlich hat D. H. Müller (Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78—86) verschiedene Zehnzeiler nachgewiesen. An seine Ergebnisse habe ich selber in meinem Aufsatze ‚zur Strophik im Ecclesiasticus' in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1900, S. 180—193 angeknüpft, eine Reihe weiterer Zehnzeiler, sowie diverse Achtzeiler statuierend und im übrigen für 39, 15 bis 50, 24 konstatierend, daß eine einheitlich durchgeführte Strophik nicht vorhanden ist. Dieses Resultat ergab sich mir auch für die seitdem hinzugekommenen Partien . . . . Meine Gesamtauffassung über die strophische Gliederung ergibt aus der Art des Druckes in dem Texte und seiner Übersetzung (S. 321 ff.) . . . . Für die Gliederung war mir an erster Stelle stets der Inhalt maßgebend. Außerdem schaute ich nach der Anaphora, Responsio, Inclusio und Concatenatio aus."[1]

Ich betrachte es als eine Gunst des Schicksals, daß ein so gründlicher und bedeutender Gelehrter wie Peters, durch meine Versuche angeregt, dieselben in so glücklicher Weise weiter geführt und gefördert hat.

Während die Kritiker sich noch ihre Köpfe zerbrechen, ob die Propheten Dichter oder Redner waren und mir Schritt auf Tritt Schwierigkeiten bereiten, hat ein Dominikanermönch meine Propheten studiert und aus ihnen Anregungen geschöpft, die ihm zur Abfassung zweier wichtiger Arbeiten den Weg wiesen. Dieser Dominikaner, Pater Thomas W. Wehofer, von Haus aus klassischer

---

[1] Auch Peters hat die erwähnten Strophen herübergenommen, aber jedesmal auf meine Schrift verwiesen. So sagt er S. 163: „Für c. 39 ist bezüglich des Strophenbaues grundlegend D. H. Müller Strophenbau und Responsion, Wien 1898, S. 78 ff."; S. 172: „Die kunstvolle Anordnung des vorstehenden Abschnittes hat D. H. Müller a. a. O. S. 80—81 erschlossen." Ibid. „Zur Strophik von c. 40, V. 1—7. Vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 81—83"; S. 191: „Zur Strophik von 41, 14 bis 42, vgl. D. H. Müller a. a. O. S. 83 bis 86". Ich führe diesen vertrauenswürdigen Zeugen an, weil N. Schlögel in in seinem Ecclesiasticus S. XXXIII, Note 2, sagt: „Valde mirati sumus, cum legeremus tractatum Dr. Norberti Peters de structura strophica Ecclesiastici (Tübinger Quartalschrift 1890, p. 180) ubi Doctorem D. H. Müller contra Doctorem Grimm quasi defendit" und dabei stillschweigend meine Strophen in seine Schrift hinüber nahm.

Philologe und Theologe, beschäftigte sich mit der altchristlichen Epistolographie.

Es interessierte ihn aber nicht der theologische Inhalt allein, sondern auch die Form und die Komposition. Es suchte sich darüber klar zu werden, nach welchen Prinzipien gewisse altchristliche Literaturerzeugnisse komponiert worden sind und erprobte seine Methode durch eine Untersuchung der Apologie Justins des Philosophen. Er fand, daß diese Apologie ganz nach der griechischen Rhetoriktheorie entworfen und durchgeführt worden war.

Als er aber an andere Erzeugnisse dieser Literatur herantrat, so z. B. an den Barnabasbrief, da ließ ihn die hellenische Theorie der Rhetorik ganz im Stiche, da war „keine propositio, keine divisio, keine probatio, keine refutatio, keine narratio, keine recapitulatio, kein excursus etc."

Ein Zufall spielte ihm meine Propheten in die Hand und da fand er die Gesetze, welche in der altchristlichen Epistolographie walteten.[1]

Aus dem, was dieser feinsinnige Forscher sagte, könnten manche Kritiker lernen, denn hier spricht nicht ein einseitiger Hebraist, sondern ein klassischer Philologe, der sich auch mit Hebräisch und der Bibel beschäftigt hat und die Verschiedenheit beider Literaturarten auf sich hat wirken lassen.

Es klingt wie eine Antwort an König und Andere, wenn Wehofer seine Einleitung mit folgenden Worten beginnt:

„Wir sind heutzutage gewohnt, Poesie und Prosa strenge zu scheiden, und daher geneigt, diese unsere Scheidung auch in die alte Literatur hineinzutragen. Von diesem Gesichtspunkte aus wäre es freilich nicht gestattet, Kunstmittel, welche wesentlich der Poesie eigentümlich sind, in einem nach unserem Gefühl prosaischen Schriftstück zu vermuten.

Allein eine solche Scheidung ist nicht historisch..... Die Theoretiker der Literaturästhetik haben sich jederzeit dagegen gewehrt, daß diese Unterschiede zwischen Poesie und Prosa verwischt wurden. So beklagt sich Aristoteles bitter über Gorgias' Versuch, rein äußerliche poetische Kunstmittel in die rhetorische Prosa

---

[1] Untersuchungen zur altchristlichen Epistologie von D. P. Thomas-M. Wehofer, Wien 1901 (Sitzungsbericht der kais. Akad. d. Wissenschaften, philos.-histor. Klasse, Bd. CXLIII, Abhandlung XVII). Eine weitere Arbeit Wehofer's: „Untersuchungen zum Liede des Romanis auf die Wiederkehr des Herrn" (aus dem Nachlasse des Verfassers herausgegeben von Albert Erhard und Paul Maas) wird demnächst erscheinen.

zu übertragen (Rhet. 3, 1; 144ª 24). Tatsächlich hat sich aber die Prosa von der Poesie beeinflussen lassen."

Wenige von meinen Kritikern bekundeten ein so tiefes Verständnis für die Gesetze der semitischen Komposition wie dieser klassische Philologe und ich rate den Herren die wenigen Seiten, in denen er sie charakterisiert, zu lesen und viele ihrer Einwürfe werden von selbst verschwinden. Ich werde hier wieder ein kurzes Zitat aus Wehofer geben (S. 7):

„Unter ‚Strophe' versteht D. H. Müller eine Gruppe von Zeilen oder Versen, die an und für sich oder im Verhältnisse zu anderen Gruppen eine abgeschlossene Einheit bilden (Die Propheten I, 173). Dieser Begriff ist festzuhalten; er muß nämlich, obwohl D. H. Müller dies (soweit ich sehe) nirgends ausdrücklich sagt, auch auf die Prosa ausgedehnt werden, denn auch diese erweist sich als ‚strophisch' gegliedert, wenn auch das Metrum fehlt. Wir haben also eine doppelte ästhetische Funktion der Strophe zu verzeichnen: einerseits positiv Bildung einer (zusammengehörigen) Einheit, anderseits negativ Abschließung der so gebildeten Einheit nach außen."

Als Beispiele der Responsion wählt Wehofer Jesaia 43, 9—13 (Die Prophet. I, 173), Amos 7 (S. 66) und aus den Evangelien Mat. 7, 122 ff. (S. 217).

Bezüglich der Inclusio sagt Wehofer: „Was zunächst die Inclusion anbelangt, so ist sie zu definieren als der formale Ausdruck der sachlichen Zusammengehörigkeit (Einheit) einer oder mehrerer Strophen. Als Muster diene Anfang und Schluß einer der gewaltigsten Reden Jeremias Kap. 9: Schluß der ersten Strophe:

Und nicht nach Treue schalten sie im Lande,
Sondern von Bosheit zu Bosheit ziehen sie hin
Und mich kennen sie nicht, ist Jahweh's Spruch.

Schluß der letzten Strophe:

Nur dessen rühme sich der Rühmende: mich erkannt und begriffen [zu haben
Denn ich Jahweh übe Liebe, Recht und Gerechtigkeit auf Erden
Weil ich daran Gefallen finde, ist Jahwehs Spruch.

Die ganze Rede lese man bei D. H. Müller. Für uns kommt hier nur in Betracht, daß Anfang und Ende den gemeinsamen Gedanken aussprechen, daß Sünde und Sündenstrafe nur durch Gotteserkenntnis vermieden werden kann. Damit wäre insoferne eine Analogie zur klassischen Rhetorik gegeben, als auch in letzterer

das Thema eingangs als *θέσις* (propositio) angekündigt und im Epilog durch die *ἀνακεφαλαίωσις* (recapitulatio) wieder genannt werden kann; aber gerade die Lektüre der ganzen in Frage stehenden Rede Jeremias wird den himmelweiten Abstand des rhetorischen Kunstgefühles bei Semiten und Hellenen klar empfinden lassen und zur Warnung dienen, zwei so heterogene ästhetische Standpunkte ja nicht zu verwechseln."

Über das Gesetz der Concatenatio sagt Wehofer folgendes (S. 14): In der Praxis gestaltet sich die Concatenation so, daß der Gedanke, mit welchem eine Strophe oder Strophengruppe schließt, am Anfange der nächsten Strophe oder Strophengruppe unmittelbar wieder aufgenommen wird, so daß der Leser nicht die Empfindung des unästhetisch Abgehackten, Aneinandergeklebten hat sondern deutlich sieht, daß die neue Gedankenreihe mit der vorhergehenden in Zusammenhang steht. Das Bild von der Kette, auf welchem der terminus technicus, Concatenation beruht, bedarf wohl nicht einer eingehenden Erläuterung.

Eine Reihe hübscher Concatenationen bietet der Prophet Habakuk, z. B. 2, 11 (Strophenende):

> Denn der Stein aus der Mauer schreit,
> Und der Balken aus dem Holzwerke antwortet ihm.

Damit schwebt dem Propheten wie dem Leser das Bild von einem Gebäude vor. Soll also das Nachfolgende durch Concatenation als Fortsetzung erscheinen, so muß dieses Bild festgehalten werden, 2, 12 (Strophenanfang):

> Weh dem, der baut die Stadt mit Blut
> Und herstellt die Burg mit Frevel!"

Die Schilderung der Kunstformen seitens eines feingebildeten klassischen Philologen unterscheidet sich wesentlich von der Königs, der die klassische Terminologie in ganz unpassender Weise auf die Erscheinungen der semitischen Poesie und Rhetorik überträgt.

Wehofer, der die Kunstgesetze in der christlichen Epistolographie nachweist und so zum formalen Verständnis dieser eigenartigen Literatur gelangt, fügt noch hinzu (S. 16):

„Übrigens hat die hellenische Literatur schon längst vor der christlichen Zeit einen nachhaltigen Einschlag semitischer Kunstformen erhalten. Denn, wie D. H. Müller (S. 244 ff.), meines Erachtens, schlagend nachweist, die griechischen Chorgesänge, dieses herrliche Erzeugnis hellenischer Poesie, weise auf den Apollotempel zu Delphoi hin, wohin (nach der in Euripides *Φοίνισσαι* erhaltenen

Tradition), auserkorene phoinikische Jungfrauen aus Tyros geschickt worden sind, den Gottesdienst zu leiten. Es ist ganz klar, daß der griechische Chorgesang, aus dem sich die griechische Tragödie entwickeln sollte, in der Musik-(und Literatur-)Geschichte denselben Weg gegangen ist, wie die griechische Malerei und die griechische Plastik."[1]

Ich bin mit meiner Übersicht zu Ende und bitte zu entschuldigen, wenn ich etwas Wichtiges übersehen haben sollte. Man wird aus dieser Darstellung merken, daß ich gegen objektive Kritik nicht empfindlich bin, dagegen aber einen wahren Abscheu habe vor persönlichen und gehässigen Ausfällen. Zum Glück konnte ich nur wenige derartige Exempel vorführen; von diesen aber sage ich, daß sie eine Schmach für die Kritik und eine Schädigung für die Wissenschaft sind.

[1] Andere Arbeiten, die durch meine Propheten angeregt worden sind, kenne ich nur aus Literaturverzeichnissen, so den Jesaiaskommentar von Condamin, den Brief an die Hebräer von Friedr. Blass und eine strophische Studie von H. J. Cladder — sie sind mir bis jetzt nicht zu Gesicht gekommen.

Anhang.

בקרת הפסיקתא.[1]

הפסיקתא היא אגדת ארץ ישראל מיוחסת לרב כהנא.
יצאה עתה פעם ראשונה על יד חברת מקיצי נרדמים ממני
שלמה באבער מלבוב.

מלאכה גדולה וכבדה עשה החכם המוציא לאיר את הפסיקתא הזאת, אשר היתה מקור למדרשים רבים וממנה שאבו המדרש רבות (חוץ מן בראשית רבה לדעתי), התנחומא, הפסיקתא רבתי וע״ד. בהוציאו אותה מאפלה לאור, מאוצרות הספרים אשר שם היתה טמונה עד כה בכתובים. ומלבד התועלת הראשית אשר תצא לנו ממנה, כי נוכל לבוא עד יסוד הדברים ושרשם ולשאוב מים חיים מן המקור, תחת אשר עד כה קבלנו את דברי חכמינו ז״ל מכתבים מאוחרים בזמן, שהוסיפו וגרעו איש כטוב בעיניו, עוד לנו תועלת גדולה, כי יהיו לאל ידינו לתקן השבושים הרבים אשר עלו במדרשים ובילקיטים משגגת המעתיקים, או מחפצם לתקן וְעִוְּתוּ מבלי דעת.

טרם קרב לעבודתו דבר, במבוא ארוך, כיאות למו״ל ספרים כאלה, על ענינים שונים הנוגעים למלאכתו: אודות השם „פסיקתא“ ויחוסה לרב כהנא וַיַּרְאֶה לנו כי שלשת הספרים הנקראים בשם „פסיקתא“ (פסיקתא רבתי וזוטרתא ופסיקתא דרב כהנא) שונים מאוד זה מזה בתכונתם ובזמן חבורם, והרבה טרח ויגע בעבודתו זאת, ובקיאתו עמדה לו לציין את רוב המקומות בהקדמונים שהביאו את הפסיקתא, גם נתן לנו שתי רשימות מהמקומות, אשר בם יזכירוה ר׳ נתן בעל הערוך והילקוט ורשימה אחת מהמקומות שבם מביא הילקוט את פסיקתא רבתי, וחבר אחד לאחד את כל אשר הביאו הקדמונים מפסיקתא דילן לפסק הלכה וַיַּרְאֶה כי לפעמים מביאים פסיקתא סתם וכוונתם לפסיקתא רבתי, ויש מקומות שמובא בהם מאמרים בשם הפסיקתא ואינם נמצאים בפסיקתא דילן ולא ברבתי, ורבים הביאו דברים ממנה אף אם לא הזכירוה בשם ולהפך רבים הביאוה ולא היתה למראה עיניהם.

בכלותו לדבר על הענינים שזכרנו, שם לפנינו תכונת ארבעת כתבי היד הנמצאים מהפסיקתא והנם: א) כתב יד רשד״ל. ב) כ״י אקספורד. ג) כ״י כרמולי. ד) כ״י פרמא. ובחר לו את כ״י רשד״ל לשומו לפנים הספר ותקן אותו עפ״י האחרים והפסקות החסרות בכ״י רשד״ל העתיק מכ״י כרמולי.

אחרי אשר התקין עצמו בפרוזדור, בא אל הקדש פנימה ונתן לנו נוספות על הספר הזה, הנה הנם הערותיו ותקוניו ההולכים וסובבים את פני כל הספר, בם יברר וילבן את כל הנוסחאות הנמצאות בכתבי־יד, במדרשים ובשני התלמודים ויתקן אגב אורחא הנסחאות במדרשים אחרים ויבאר ג״כ את המלות הזרות ושמות המקומות.

והנה על המלאכה הרבה אשר פעל ועשה ביד חרוצים ובשקידה רבה נאמר יישר חילו לאורייתא, וכל חוקר ודורש בחכמת ישראל יכיר מעבדו ויתן לו כבוד הראוי לעובד בכרם ישראל, אשר אך זאת פרי עמלו. אמנם בנשתנו להעביר מעשיו תחת שבט הבקרת ולשפוט

[1] Vgl. Haschachar (השחר) Bd. II, S. 385 ff. (1871).

משפטם אמת, החיבה עלינו לא רק לשבח ולפאר כי אם גם להעיר ולהוכיח בדברים אשר לא ישרו בעינינו.

לא כמחבר ספר חדש מו"ל ספר ישן. מחבר ספר חדש יתן רוח בספרו ונכירהו כרגע יגדע משפטו לשבט ולחסד אחרי אשר קראנו דבריו מהחל עד כלה, לא כן מעשה ידי מו"ל אשר פעילת ידי אחרים יוציא לאור ורק את הדבר הקשה יבאר, את הסתום יגלה, יחקור את העת שבה נכתב, את המחבר שחברהו והגהו גם הוא רק כשופט ומבקר אשר ישכיל לפעולות זולתו ויבינם לאחרים ורוחו לא יהיה בם, ועל כן תכבד ממנו להביא את מעשיו השונים במשפט, כי עלינו ללכת אחריו במסלה אשר הלך לחפש אחרי מקור דעותיו ומשפטיו ולבחון אם יפה דן, ומה גם בעת הזאת עת החקירה והדרישה, עת אשר על כל כתב יד שבע עינים ואיש איש ימהר להשמיע מעלות רוחו והדעות תרבינה לאלפים, בעת כזאת תכבד עוד יותר על המבקר להוציא משפט אמת, כי לפעמים נקרא הערות מו"ל ספר ישן מלאות בקיאות גדולה ועצומה ונשתומם על רוחב לב המו"ל ועל פעולתו הרבה ונסלח לו כרגע גם אם שגה לפעמים, ועד ארגיעה נשוב נתפלא כי עלתה בידינו לגלות את המסכה ולראות כי מקור הבקיאות הרבה והעצומה אשר עליה התפלא רוחנו בבאר חפרו אחרים ימצא.[1]

אשר על כן עלינו לשים עין ולב ביתר שאת בגשתנו למלאכה כזאת לצאת בעקבות המו"ל. ולא לבד להביא מעש"ו במשפט כי אם גם להוסיף על דבריו ולתקן במקום הראוי למען תצא גם מהבקרת תורה ותעודה וזה החלי.

---

[1] כאשר באמת גם מו"ל הפסיקתא לא נקה מן האשם הזה מכל וכל, כי גם הוא לקח הרבה מן המוכן, מפעל ידי החכם הגדול באמת החוקר בדעת לבו אבי־חקר־המדרשים הוא רי"ט ליפמאן צונץ נ"י, בספרו היקר על הדרשות, (L. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge der Juden.) כי דברים רבים והערות וגם רוב ציוני המקומות לקח ממנו, אשר על כן בגשתנו לדבר אדות הפסיקתא ובדעתנו כי מרגע לרגע נשוב לדברי צונץ, לכן השבנו לחובה להודיע זאת מראש, למען יבדיל הקורא בין הדברים אשר מצונץ נלקחו ובין אלה אשר הוציא המו"ל מלבו, כי אין משא פנים בדבר. החכם הגדול הזה (צונץ) אמנם הפליא עצה, כי בעת אשר הפסיקתא הזאת היתה עוד טמונה באוצרות הספרים ועינו לא ראתה אותה, עמדה לו חכמתו להוכיח בראיות ברורות, כי לשתי הפסיקתות אשר היו אתנו ונדפסו כמה פעמים עוד שלישיה, ויוכיח לנו בעוצם חקירתו ובעומק פלפולו, כי הפסיקתא הזאת שונה היא במהותה, תכונתה וזמן חבורה מהפסיקתות הנמצאות וכי לא מדרש על התורה היא לפי סדר הפרשיות כאשר דמה הרב הגדול הידי"א ז"ל, (עיין ספר על הדרשות צד 194 בהערה 7.) כי אם על הפרשיות הנקראות בימי מועד, בשבת חנוכה, בארבע שבתות: שקלים, זכור פרה והחדש ועל י"ב ההפטרות דש"ת, נו"ע, אר"ק שד"ש וכו' עיין שם באורך. הוא העלה את מספר הפסקות לכ"ט בהראותו כי רבות מאלה אשר מביא הערוך אינן שיכות כלל לפסיקתא דילן ובחברו פסקא „דסוכה" ופסקא „ולקחתם לכם" לפסקא אחת כאשר הוא באמת עתה בראותנו את הספר, ויציין את רוב המקומות בספרים שהביאוה כאשר היה לאל ידו מבלי ראות את גוף הפסיקתא רק מתוך הערוך והילקוט ועוד רבות פעל ועשה באשר יראה המעין במקום שציינתי. ואיך יפלא בעיני כל קורא ספר הלז, כי אין זכרון לשם האיש הרם הזה בכל הספר רק במקצוע קטנה! בכל המקום אשר שאב המו"ל ממקור צונץ לא הודיע שמו ואך בסוף המבוא הזכיר את החוקר הנפלא במלים מעטים במשלם חוב לנושה אחד אחוז למאה ויאמר: „ובטרם אחתום את מאמרי זה עלי לתת תודה אל התייר הגדול הרב החוקר הנפלא מהרי"ני ליפמאן צונץ נ"י אשר היה לי לעינים בכמה ענינים (!), ואף כי בכמה מקומות לא קלע אל השערה כי אינו דומה ראיה לשמיעה והפסיקתא הישנה לא היתה עוד למראה עיני החכם הגדול הזה, כמו שהיא לפנינו היום בכ"ז בפה מלא אודה, כי לו נאוה תהלה וחכם עדיף מנביא ובשכלו הזך עמד על האמת בדברים רבים, צלל במים אדירים והעלה מרגלית בידו והוא היה הראשון אשר העיר על מציאות פסיקתא כ"י, אשר היתה ספונה ונעלמה עד כה וכו'."

הזה הוא הגמול להחכם ההוא על כל הטוב אשר לקח מספרו? וזאת שנית כי אך קול דברים נשמע באמרו כי לפעמים לא קלע צונץ אל המטרה, ומדוע לא הראה לנו המקומות אשר בהם לא קלע החכם הגדול הזה אל השערה? אמנם אף כי רבים המה אשר שתו מים זכים ממקור חכמת צונץ ולא הזכירו את שמו ומעטים המה בני העליה אשר נתנו כבוד לשמו כראוי וכנכון ולא התפארו בחכמת זולתם כי אם בחכמת לבם, בכל זאת לא אצדיק בזה את המו"ל, ומה גם אחרי אשר ממנו למד הרבה במלאכתו, היה לו ללמוד ממנו גם לאמר דבר בשם אומרו. בא וראה צונץ יזכיר בפתיחת ספרו על הדרשות כמה פעמים את שם הגאון מהרש"ל ראפאפארט וירוממו ויפארו ובכל המקומות אשר מביא דבריו בספרו ציין את שמו בהערה והחכם המו"ל אשר הראה למדי כי אהבתו לקיצור לא רבה היא (כאשר נרבר מזה עוד

על מי ל ספר ישן לדבר אודות זמן חבור הספר ומחברו, להעריך לפניני את תכונת כ"י
ולבחור בכל מקום את הנסחאות הטובות ולהעיר בכל מקום הקשה. והנה את כל אלה עשה
גם המו"ל את הפסיקתא אשר לפנינו ועלינו ללכת אחריו ולראות אם יצא ידי חובתו.

זמן חבור הפסיקתא.

בזמן החבור סלל לו המו"ל דרך חדשה, הוא גזר אומר והחליט בהקדמתו כי הפסיקתא
נסדרה לפני אלף וחמש מאות שנה (היינו בסוף מאה הרביעית למספרם) אך לא הראה
לנו באותות ומופתים כי משפטו אמת, כי אם הבטיח לדבר עוד בדבר הזה בחבור מיוחד ועל
זה נאמר: אם קבלה היא נקבל ואם לדין יש תשובה ופרכא ותיובתא. וננסה כחנו לחקור אחרי
הזמן ולראות אם כנים דבריו. אמנם אחרי אשר צונץ היה כבר דעתו בדבר הזמן לכן נסור לראות
בתחלה מה ידבר הוא.

בספרו הנ"ל צד 195 יחוה לנו דעתו כי הפסיקתא נסדרה בסוף מאה השביעית למספרם
אחר סדור מדרש בראשית רבה, ויקרא רבה ואיכה רבתי. ויתן עדות לדבריו: א') כי הפסיקתא
נסדרה לפי מנהג התפלות ב') כי בהפסיקתא יביאו אגדות שונות מהמדרשים אשר זכרנו ג') כי
תמצאנה בה פסקות המתחילות כדבר הלכה: "ילמדנו רבינו. הלכה אדם מישראל" ד') הפסיקתא
תקרא בשם הפטרות רבות לא כהתלמוד דידן, ה') בפסיקתא יש רמז לשמחת תורה ו') כי איש
לא הזכיר הפסיקתא לפני מאה השמינית למספרם. כל אלה היו לו לאותות ומופתים כי
הפסיקתא נסדרה בזמן אשר גבל. אמנם אם נשים עין בקרת על דבריו נראה כי לא כל אותותיו
אותות המה ואין ללמוד מהם.

באות ב' אין די כח לְאַחֵר זמן הפסיקתא, כי מי זה ישית ידו על שניהן לאמר מי העתיק
ממי? ואולי העתיקו המדרשים מן הפסיקתא? האות ג' נראה כאות נאמן רק בעת אשר כתב את
ספרו והפסיקתא לא נראתה עוד על פני חוץ, אמנם עתה בהיות הפסיקתא לפנינו ונראה כי
רק שתי פסקות מתחילות בהלכה, הלא הנה פסקא אחריתי לשמיני עצרת (הנמצאה רק
בכ"י אקספורד ולא זולתו) והשניה היא בברכה, נראה כי לראיה הזאת אין כל תוקף ועוז, כי
לא לבד כי אין להביא ראיה מן שתי פסקות המתחילות בזה הלשון אחרי כי רק שתים הנה,
כי אם עוד יש ראיות חזקות כי שתי אלה נספחו עליה על ידי מעתיק מאוחר ובקהל הפסיקתא
לא יחד כבודן. הפסקא אחריתי לשמיני עצרת נראה באצבע כי מאוחרת היא, באחת כי
לא נמצאה בכ"י האחרים רק בכ"י אקספרד ובו הלא תמצא גם הפסקא לשמיני עצרת כמו ביתר
הכ"י. ונראה עין בעין כי לפני המעתיק היו שתי נסחאות והעתיק גם שתיהן (כאשר כבר העיר
המו"ל) גם יבואו בה פעמים רבות "דבר אחר" בזה אחר זה, וזאת היא לדברי צונץ עצמו ראיה
כי מאוחרת היא, והפסקא השניה "וזאת הברכה" מתחלת במלות "ילמדנו רבינו" רק בכ"י כרמילי
ולא בכ"י האחרים, ומכ"י זה אין להביא ראיה כי הוא העתיק עוד דברים רבים מיתר המדרשים
ומן התנחומא או מילמדנו הנאבד כאשר אוכיח להלן. ומאות החמישי שבפסיקתא נמצא רמז
לשמחת תורה היינו כי נמצאה פסקא וזאת הברכה הנקראת בשמחת תורה אינה הוכחה כי
גם בתלמוד בבלי (מגילה ל"א ע"א) איתא: "למחר קורין וזאת הברכה". וגם מהאות האחרון
שאיש לא הביא את הפסיקתא לפני מאה השמינית אינה ראיה, הן גם מדרש בראשית רבה נסדר
לדעתו (על הדרשות צד 176) במאה הששית ובכל זאת לא הביאו איש לפני בעל הלכות גדולות
(ע"ה צד 177) והוא חבר את ספרו בשנת 900 למה"נ ובה"ג עצמו והשאלתות דרב אחאי שהי
באמצע מאה השמינית מביאים ג"כ הפסיקתא (ע"ה צד 196) ואם כי עוד נשארו שתי ראיות, אשר
אין בידי לסותרן מכל וכל, אך גם בהן אין די כח לברר לנו כי זמן חבור הפסיקתא הוא בסוף
מאה השביעית, ורק זאת נראה מהן כי הפסיקתא נסדרה אחד סדור התלמוד בבלי. וגם על זאת
אין בהם די הוכחה רק אם עוד תעמודנה לימינן ראיות אחרות.

להלן) שנה פה פתאום את דרכו ולא נשא על שפתיו את שם צונץ בכל הספר, אף כי לא שכח מהזכיר
בכל עת את שם החכמים אשר יביא את דבריהם למען הראות כי שגו במשפטם!

את הדברים המעטים האלה הקדמנו בטרם נגשנו למשפט למען הוכיח לא רק למו"ל הזה כי אם
לכלם אשר לאור חכמת אחרים ילכו ובשמם לא יקראו, ומדקדקים עם הצדיקים, כי אחרי אשר מלאכת
המו"ל נכבדה בעינינו לכן לא כלאנו שפתנו מהשמיע מראש את אשר לא כשר בעינינו ולא יכשר בעיני
כל אוהב יושר.

אך הסתירות לראיות צונץ אינן בנין למשפט המו"ל שהקדים זמן הפסיקתא שלש מאות שנה לזמן שהגביל צונץ, כי גם הוא לא צדק לפי דעתי. באחת כי דברי צונץ[1] צדקו בזה מאור שהמדרש בראשית רבה קודם בזמן למדרש ויקרא רבה ופסיקתא, כי שני האחרונים דומים זה לזה בתכונתם, וכל פסקא או פרשה מהם דרוש שלם הוא לכל חלקיו ויש להם סיום בביאת הגואל וכדומה לזה, לא כן מדרש בראשית רבה הקרוב בצורתו למדרשים הקדומים כמו ספרי ומכילתא והוא מדרש על הפרשיות לפי סדר הפסוקים ותכונתו זאת תעיד עליו כי מוקדם הוא.

שנית תעמודנה עוד שתי ראיות צונץ בחוזק, נגד דעת המו"ל, שהפסיקתא לא נתחברה קודם סדור התלמוד.

שלישית והיא העיקר, כאשר נשים לב על הפרשיות השלימות והמאמרים הנמצאים בפסיקתא ונשנות בויקרא רבה ובבראשית רבה אז יצא לנו המשפט כי הפסיקתא נסדרה אחר מדרש בראשית רבה וקודם למדרש ויקרא רבה. אמנם טרם אעביר את כל המקומות האלה עלי להקדים שלשה כללים ואלה הם:

אם נמצא מאמרים שוים במדרשים שונים עלינו לחקור ראשונה, איה איפה מקור הדברים ומוצאם, ואל תכלית זה נגיע אם נתבונן בפנימיות המאמר ונראה על מה אדניו הטבעו ולמה הובא במקום הזה, וכאשר עלה בידינו למצוא מקור הדברים ושרשם, אז הנקל להבדיל את העיקר מהטפל ולהכיר את ההוספות אשר נספחו אליו, וכבר העיר על זה החכם התורני החוקר באמונה ה"ר מאיר איש שלום במכילתא פתיחתא הערה ה'. —

שנית תדע כי כל מעתיק דבר מתוך ספר אחר יְשַׁנֶּה לפעמים הלשון אשר לא הסכין בו ללשון אשר שגור בפיו ובזמנו יותר ולא בהיפך, והדברים ברורים ואינן צריכים מופת ע"כ אם נמצא שתי נסחאות האחת אהובה וידועה והשניה זרה ושנואה לא תוכל לכבר את האהובה כי לשנואה משפט הבכורה. אך צריך זהירות יתרה בזה להבדיל בין זמן לזמן ובין לשון לשון.

שלישית ידוע הוא באגדות כל עם ועם כי האגדה היסודית פשוטה היא בחומרה ובצורתה אולם תתגדל ותתרחב בארך הזמן, כי מליצי ומשוררי העם יגדלוה ויפארוה וכן הוא על הרוב במדרשים: המוקדמים קצרים המה והמאוחרים יוסיפו ויגדילו האגדות והדרושים בספורים ובפסוקים. —

עפ"י הכללים האלה נבין לדעת המוקדם והמאוחר במדרשים: הפסקא שור או כשב נמצאה כלה בוי"ר פכ"ז והתחלתה נשנתה ג"כ בב"ר פל"ג וז"ל:

„ויזכור אלהים את נח ואת כל החיה וגו'", כתיב צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה ארם ובהמה תושיע ד', ר' ישמעאל ור' עקיבא וכו' אמר ר' לוי[2] משל את הצדיקים בדירתן ואת הרשעים בדירתן, את הצדיקים בדירתן שנאמר במרעה טוב ארעה אותם ובהרי מרום ישראל יהי' נויהם, ואת הרשעים בדירתן, כה אמר ד' ביום רדתו שאולה האבלתי כסיתי עליו את התהום. ר' יהודא בר רבי אומר הובלתי כתיב[3] אין עושין כסוי לגיגית לא[4] של כסף ולא של זהב ולא של נחשת אלא חרס לאותה[5] (אולי: מאותה) שהם ממינה, כך רשעים[6] חשך וגיהנם חשך תהום חשך, הובלתי רשעים לחשך וכסיתי עליהם את התהום, חשך יכסה חשך. ר'[7] יונתן בשם ר' יאשיה מסרס קרא צדקתך על משפטיך כהררי אל על תהום רבה מה ההרים הללו וכו'. רב"ל[8] סליק לרומי חמא תמן עמודים מכוסין בטפיסין, בצנה שלא יקרשו ובשרב שלא יתבקעו וכי הוה מהלך בשוקא חמא הד מסכן מכריך בחדא מחצלא, ואמת דאמרין פלגא מרדעה דחמרא.

על אותן העמודים קרא צדקתך כהררי אל, דין דיהבת אשפע, על אותו העני קרא משפטיך תהום רבה, הן דמחית גיית. אלכסנדרוס מוקדון אזיל לגבי' מלכא קציא לאחורי הררי

---

[1] ע"ה צד 181 והבאים אחריו. [2] בפס' ובוי"ר: ר' מאיר. [3] כפס' מוסיף: „מנהגו של עולם" ובוי"ר „משל". [4] בפס' מוסיף: ולא של ברזל ולא של בדיל ובוי"ר פרט ואחר כלל: "ולא משאר מתכות". [5] בפס' ובוי"ר מפני שהוא מין במינו. [6] בוי"ר מביא פסוק על כל אחד ואחד: רשעים חשך דכתיב והי' במחשך מעשיהם, גיהנם חשך דכתיב וכו' ובפס' אינו מביא פסוק על כל אחד ואחד רק מסיים בפסוק כ' בהבל בא ובחשך ילך וגו'. [7] בוי"ר מקום המאמר הזה לפני מאמר ר' ישמעאל ור' עקיבא ונוסף למה"ד לפעמון זהב והגול שלו מן מרגליות וכו' וכן בפס' יש כאן הוספות שונות כאשר יראה המעיין. [8] המאמר הזה נמצא בפס' ובוי"ר בלשון הקדש ראה שם עמודים וכו' ראה עני אחד ומחצלת קנים על גביו וסיים בלשון ארמי, אבל במקום „גיית" אשר לא הבין לפרשו כתב „מדקדק".

השך ושלה ליה נפיק ליה והוא טעון גידומי[1] דדהב גוב דסקים דדהב א"ל: לממונך אני צריך? א"ל: ולא הי' לך מה מיכול בארעך דאתיית לך להדין? א"ל: לא אתית אלא בעי"א למידע היך אתון דיינון יתיב גביה יומא הדא אתא חד בר נש קבל על חבריה אמר הדין גברא זבן לי חדא קילקלתא[2] ואשכחית בנוה סימתא ההוא דזבין אמר, קלקלתא זבנית סימנא לא זבנית וההוא דזבן אמר קלקלתא ומה דבגוה זבנית,[3] אמר לחד מנייהו: אית לך בר דכר? א"ל: הין ואמר לאחרינא: אית לך ברתא נוקבא? א"ל: הין אמר להון: זיל אתיב דין לדין והוי ממונן לתרויהון, חמתיה יתיב תמה א"ל: מה לא דיינית טב?[4] א"ל: אין, א"ל: אלו הוה גבכון היך הויתון דיינין? א"ל: קטליה[5] דין ודין ומלכותא נסבה ממונה דתרויהון. א"ל: אית גבכון מטר נחית? א"ל: הין וכו' לא בזכותכון נחית מטר ולא בזכותכון שמשא דנחה עליכון, אלא בזכותוה דבעירה דכתיב: אדם ובהמה תושיע ה', אדם בזכות בהמה תושיע ד'. ר' יהודא[6] בר סימון פתר קרייא בנח, אמר הקב"ה צדקה שעשיתי עם נח בתיבה לא עשיתי עמי אלא עם[7] (צ"ל על) הררי אל שנאמר ותנח התיבה בחדש השביעי וגו' משפטיך תהום רבה, יסורין שהבאתי על דורו לא הבאתי עליהן אלא מתהום רבה שנאמר נבקעו וכו' וכשזכרתי לו, לא לו לבדו הזכרתי אלא לו ולכל שיש עמו בתיבה הה"ד ויזכור אליהם את נח ואת כל החיה וגו'.

והנה יראה הקורא המעיין כי התחלת פסקא שור או כשב בב"ר מקומו והדרוש נוסד על ויזכור אלהים את נח וכו' ומשתרע על פסוקים שונים ויביא לדוגמא שני ספורים, האחד מריב"ל שראה ברומי עשירים ברום ההצלחה שמכסים גם העמודים אשר לפני ביתם בבגדים יקרים, ועניים מרידים שאין להם לכסות בשרם מפני הקור והקרח, והשני מאלכסנדרום עם מלכא קציא ובסוף חזר לענין הכתוב ומסיים: ר' יהודא בר סימון פתר קרייא בנח וכו' מענין הפרשה שהתחיל בה ואין זכר כאן לענין שור או כשב. אכן מחבר הפסיקתא ואחריו מדרש וי"ר שנה את סדר הדרוש לפי דרכו וידרוש פסוק אדם ובהמה תושיע ד' באופנים שונים ויקדים את הדרוש על נח לשני הספורים דריב"ל ואלכסנדרום (כי אין נח מענין הפרשה פה והמו"ל רצה לתקן בב"ר ללא צורך) ומסיים במה שיאות לענין הפרשה שעומד בה: אמר ר"י משפט אדם ומשפט בהמה שווין, משפט אדם וביום השמיני ימול בשר ערלתו ומשפט בהמה ומיום השמיני והלאה ירצה וכו' בענין הקרבנות.

הלא תדין מזה איפה מקור הדברים ומי העתיק ממי. אכן אוסיף להוכיח את אשר החילותי, מלשון מדרש ב"ר אשר לפניך וההוספות אשר נמצאו בפס' ובוי"ר תראה ג"כ כי שנים האחרונים העתיקו מן ב"ר ולא בחיפך, כי כל המרבה לדבר הרי זה מאוחר, ומלבד ההוספות תמצא נוסחאות שונות ובכלם בחרו הפס' ומדרש וי"ר בלשון רחב ושגור יותר, על ד"מ בב"ר „לאותה שהם במינה“ ובפסיקתא ובוי"ר שהוא מין במינו, ומי לא יכיר כי זאת שגור מאוד בפי התלמודים וכי בוודאי שינו המעתיקים מן הגרסא הנמצאת בב"ר אל הנוסחא הזאת וכן תמצא את כלם בשומך עין על הערותי.

ואם תשאל מי משניהם נסדר ראשון הפסיקתא או מדרש וי"ר, אשיב לך כי להפסיקתא משפט הבכורה, כי גרסות שניהם על הרוב שוות הנה ואף בוי"ר נמצאו הוספות המעידות שנתחבר אחר הפסיקתא כאשר אוכיח עוד להלן. וראה זה דבר נפלא שלא הרגישו בו המפרשים וגם המו"ל לא העיר על זה מאומה, כי בין ההוספות הרבות הנמצאות בפס' ובוי"ר נמצא ג"כ ספור אחד מאלכסנדרום דאזל לחדא מדינתא דשמה קרטיגייא נוסף על שני הספורים הנמצאים בב"ר וז"ל הפסיקתא ומדרש וי"ר: אלכסנדרום מוקדון אזל לגבי מלכא קצייא[8] לאחורי הרי חשך אזל לחדא מדינתא דשמה קרטיגנא[9] והוות כולה דנשין ונפקין לקדמוי, ואמרין ליה אי את

---

[1] בפס' ובוי"ר נפקין קדמוניה בחזורין דדהב וברמונין דדהב ובלחם דדהבה. [2] בפס' ובוי"ר: חרבתא. בוי"ר מוסיף: ואחרינא אמר „כמה דאת מסתפי מעון גזל, כך מסתפינא אנא“ והשחית בזה את יופי הספור. [4] בפס' ובוי"ר לא דנתי טובות. [5] בפס' ובוי"ר: מרים רישא. [6] בפס' ובוי"ר מקום המאמר הזה לפני שני הספורים של ריב"ל ואלכסנדרום ושם נוסף עוד ספור אחד כאשר אבאר להלן. [7] בפס' ובוי"ר כהררי אל והמו"ל רצה להגיה גם כאן ללא צורך. [8] בצפון הרי טורוס במדינת פאנטוס (סמוך לים השחור) עיר גדולה הנקראת בלשונם קיציניא והיא בלתי ספק עיר קציא הנזכרת (תבואת ארץ צד קכ"ז). [9] היא עיר הנשים (ולא כמו שמפרש המו"ל קארטאגא הידוע וגם הרב בעל תבואת הארץ לא כן ידמה) והיא ממלכת הנשים (אמאצאנען) אשר לפי האגדה היונית יושבת בחוף ים השחור באחורי הרי חשך תמת הרי קויקאזוס שהאמינו היונים כי המה בסוף הארץ. וגם פלוטארך כותב דברי הימים (Alex. 46) יספר כי באה מלכת האמצאנין אל אלכסנדר בחפצה ללדת ממנו בן גבור ומן העת ההיא והלאה האגדה

עבד עמנא קרבא ונצחת לן, שמך נפיק בעלם דמהווא דנשיא חריבת ואי אנן עבדן עמך קרבא ונצחן בך שמך נפיק בעלמא דנשיא עבדן עמך קרבא ונצחן לך, ותוב לית את קאים קדם מלכו, כי נפק כתב על תרע פילי, אנא אלכסנדרוס מוקדון שטיא הוינא עד דאתית לקרטיגנא מדינתא ואלפית עצה מנשיא. אזל למדינתא אחריתי דשמא אפריקי ונפקון קדמוניה בחידין דדהב וכו׳ כדלעיל בב״ר.

ומי לא יראה כי המעשה שספר מאלכסנדרוס עם עיר הנשים נוספה ממסדר הפסיקתא וטעה והציג זה הספור באמצע הספור של אלכסנדרוס ומלכא קציא ובהשלימו את הספור עם עיר הנשים חזר לענינו עם מלכא קציא והמאמר „אזל למדינתא אחריתי דשמה אפריקי" בלי ספק הוספת מעתיק מאוחר הוא שרצה למלאות החסרון בין ספור לספור לפי התלמוד בבלי תמיד ד׳ ל״ב עיין שם. והמדרש וי״ר העתיק מהפסיקתא כאשר מצא ערוך לפניו שם הטעות (ומזה הוכחה כי נעתקו זה מזה; כי אין לאמר כי נולד בשניהם הטעות במקרה) ואוסיף לך ראיות ומופתים ממקומות שונות, עיין נא קורא במקומות האלה כי לא אחפוץ להאריך פה ולהביא כל הדברים כלשונם. גרסינן בב״ר פמ״ד ד׳ דברים הראה הקב״ה לאברהם אבינו ואלו הם: תורה וקרבנות גיהנם ומלכיות ובפסקא החדש מביא פסוק על כל אחד ואחד: תורה שנאמר ולפיד אש וכו׳ (עיין בשמות רבה ובשוחר טוב ותמצא שם הדרוש הזה באריכות יתרה כדרך המדרשים המאוחרים להוסיף על הראשונים ולהאריך בדברים).

במדרש ב״ר פס״ח גרסינן ויצא יעקב ר׳ אבוה פתח בית והון נחלת אבות ומד׳ אשה משכלת וכו׳ יש שהוא הילך אצל זיווגו ויש שזיווגו בא אצלו. יצחק זיווגו בא אצלו וכו׳ יעקב הילך אצל זיווגו דכתיב ויצא יעקב. ר׳ יהודא בר׳ פתח: אלהים מושיב יחידים ביתה וכו׳ מטרינה שאלה את ר׳ יוסי בר חלפתא לכמה ימים ברא הקב״ה את עולמו? אמר לה לששת ימים וכו׳ אמרה לו מה הוא עושה מאותה שעה ועד עכשיו? אמר לה הקב״ה יושב ומזווג זיווגים וכו׳ והנה יראה הקורא המעיין כי מקור הספור בב״ר הוא המדבר בענין הזיווג ולא בפס׳ שקלים ובויק״ר פ״ח כי במקומות האלה הדרוש סובב הילך על הפסוק זה ישפיל וזה ירים דרך סמיכות ואינו מענין הפרשה.

בב״ר פל״ט איתא: אהבת צדק ותשנא רשע וכו׳ ר׳ עזריה פתר קרא באברהם.וכו׳ עיין שם עד ומכלם לא דברתי עם אחד מהם אלא עמך, ובפסקא נחמו נשנה המאמר הזה ומסיים הה״ד אחר הדברים האלה היה דבר ד׳ אל אברם במחזה ומוסיף ר׳ עזריה בשם ר׳ יודן בר סימן פתר קריא בישעיה וכו׳ ומסיק נחמו עמי יאמר אלהיכם בענין הפרשה, ובוי״ר בפ׳ צו על פסוק קח את אהרן ואת בניו אתו הביא דברי הפסיקתא כהוויתם ונוסף שם ר׳ ברכיה בשם ר׳ אבא בר כהנא פתר קריא באהרן וכו׳ הרי לפניך דרך המדרש, כי מקור הדברים בב״ר והפסיקתא העתיקה ממנו וממנה מדרש וי״ר וכל אחד הוסיף לפי צרכו ולפי הדרוש שעמד בו. מהדברים האלה יראה כל מעיין כי מדרש ב״ר מוקדם הוא להפסיקתא ולמדרש וי״ר וכבר הראינו ג״כ בראיות אחרות כי הפסיקתא מוקדמת היא למדרש וי״ר, אולם עוד ידי נטויה להוכיח את הדבר הזה. פסקא ולקחתם לכם מובאה במדרש וי״ר פ״ל ושם מוסיף שני מאמרים גדולים האחד בשם ר׳ שמעון בר פזי והשני בשם ר׳ מני (הערה קי״ח) שאינם נמצאים בהפסיקתא רק בכ״י כרמולי וגם פה לא במקום הראוי (ולהלן נראה כי כ״י כרמולי העתיק והשלים והוסיף לפעמים מאמרים מתוך מדרשים שונים).

פסקא בחדש השביעי נעתקה בוי״ר פכ״ט ועיין בפסקא זה הערה כ״ד, כ״ז וכ״ח ותראה כי בוי״ר מיסיף פסוקים בכל המקומות האלה וכיוצא בהן ויארך לי לציין את כלם. בפס׳ פ׳ שקלים גרסינן: ר׳ יודן בשם ר׳ שמואל בר נחמני אמר למלך שהיה לו אפיקריסין וכו׳ עיין שם ובוי״ר פ״ב נמצא המאמר הזה בהוספת דברים ושינוי לשון מן הבלתי שגור אל הרגיל, מן לשון יוני אל לשון עבר.

פסקא דהעומר איתא בוי״ר פכ״ח ושם נוסף אחר המאמר אמר ר׳ ינאי בנוהג שבעולם וכו׳ הה״ד והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן. ואחר המאמר, אמר ר׳ לוי הרי שחרשת, ספור גדול מר׳ שמעון ברבי נתיב איתתא וכו׳ עד עם חבירי. ועיין להלן שם הגרסא „בזמן

מהאמאצאנען ספה תמה. אכן האגדה אשר בתלמוד ומדרשים, אשר לא מחשבות האגדר היונית מחשבותיה וכוונתה להראות כי לא בכח יגבר איש וכי רק לד׳ התשועה ועל פיו גבורים יעשו חיל, שנתה את הספור לפי תכליתה והורידה את כבוד אלכסנדר בהראותה כי נשים נצחוהו עד שאמר שטי׳ הוינא וכו׳.

שישראל עושין רצוני של מקום׳ תחת הנוסחא הנכונה בפסיקתא בזמן ישוע ושבנה בניהם״ והמעתיק אותה בוי״ר לא הבינה ותקן לפי הבנתו וכבר העיר על זה המו״ל בצדק.

בפס׳ פרשת פרה גרסינן: אמר ר׳ שמואל בר נחמן אמרו לו לנחש וכו׳ והמאמר הזה נשנה בוי״ר פכ״ו בהרחבת דברים ונופק הספור: עובדא הוה בגברא דהות ליה כלה בישא וכו׳.[1]

מכל הראיות וההוכחות האלה נראה כי מדרש וי״ר העתיק בכמה מקומות מן הפסיקתא (כי לא יתכן לאמר כי הפסיקתא העתיקה ממדרש וי״ר והשמיטה מאמרים שלמים וקצרה בלשונה ושנתה מן הלשון הרגיל לאינו רגיל) וכי השערתי נכונה היא כי הפסיקתא נסדרה אחר מדרש ב״ר וקידם לוי״ר וממילא דעת המו״ל בדבר זמן חבור הפסיקתא בטלה ומבוטלה.

מסדר הפסיקתא

בדבר מסדר הפסיקתא האריך המו״ל במבוא אות ב׳ ואסף ציונים ומראה מקומות לאין קץ ומכלל דבריו נראה כי רב כהנא הראשון הוא מסדר הפסיקתא כמו שכתב שם: „ומכל זה יראה הקורא שהי׳ הדבר ברור אצל קדמונינו כי מחבר הפסיקתא הוא רב כהנא וכו׳״ ולהלן שם: „אולם מסדר הפסיקתא הוא רב כהנא הראשון תלמידו של רב ור׳ יוחנן״.

והנה לפי דברינו בזמן חבור הפסיקתא בטלה מעצמה גם דעתו זאת, אבל גם לשיטתו שנתחברה הפסיקתא בסוף מאה הרביעית בערך, לא ידענו איך עלה על דעתו לעשות את רב כהנא למסדרה. כי הנה ידוע שהי׳ רב כהנא תלמיד חבר לרב (סנהדרין ל״ו וע״א) שנפטר בשנת 247 למס״ה ולפני זה עשר שנים כבר פסק תלמודו בישיבתו היינו בשנת 237 (עיין גרעטץ חלק ד׳) ובעוד ישב לפני רב נאלץ לברוח מבבל ועלה לארץ ישראל כדאיתא בסוף גיטין דף פ״ד עיין שם בתוספות ובא לפני ר׳ יוחנן. ואף אם נאמר כי האריך רב כהנא ימים רבים אחר ר׳ יוחנן עודנו לא בא עד הזמן שבו נסדרה הפסיקתא. ומלבד זה אין שום ראיה ורמז לעשותו למחבר הספר ודברי המו״ל תמוהים לי מאד!

תכונת כתבי־היד

כאשר יקרב איש אל מלאכה כזאת להוציא לאור ספר ע״פ כתבי יד עליו לשית עין בחן עליהם ולהעמיק חקור בתכונתם עד כי ידע את ערכם אל נכון, כי הרבה מדות במעתיקים, יש מעתיק אשר ישית את לבו לכתוב את הכ״י כאשר היא מבלי הבין אם הגרסא נכונה אי לא יכל מעינו להעתיק כאשר ערוך לפניו, ויש מעתיק אשר ישים עין הביקור על אשר לפניו ויתקן לפי דעתו, פעמים משנה לטוב ופעמים יכוון לתקן ויקלקל, ויש מעתיק אוהב הקיצור ויש איהב להאריך בדברים ומביא מאמרים מספרים אחרים אל פנים הספר ברצונו לפרש הדברים או להוסיף עליהם. שנית על המו״ל לבחון את כתבי היד הנמצאים אם לא נעתקו זה מזה ומי ממי, ואם גם לא נעתקו כלם זה מזה עליו לחקור, אם לא נעתקו השנים מן האחד הקידם להב או על המעט המה תולדותיו, ואם יש לפניו כתבי יד הרבה עליו לקבץ את הדומים זה לזה ולשימם למחלקות כאשר יבין בעין שכלו למען נדע את ערכם ונוכל להביא את כל נוסחא בכור הבחינה.

והנה אם נפקח עינינו לראות את פועל יד המו״ל בדבר כ״י נראה כי ציין לנו בשקידה את תכונתם וישם לפנינו את כל חלופי הגרסאות וההוספות והחסרות הנמצאות בהם אבל העיקר חסר מן הספר כי לא דבר בפנימיות ערכם ובמדות מעתיקיהם וגם לא חקר ודרש אם נעתקו זה מזה או לא, ולא חלק אותם למחלקותם באשר היה לו לעשות כי אם בחר באחד, בכתיבת יד רשד״ל לעשותו לפנים הספר ואנחנו לא נדע עוד אם טעמו ונימוקו עמו לכן שמנו לבנו לחקור ולדרוש אחרי שרש כתבי היד, ואלה שלשה המשפטים מצאנו ראינו: א׳) כי כתיבת יד רשד״ל ואקספורד דומים וקרובים זה לזה מאוד בתכונתם ומשונים המה משני כ״י האחרים ועל כן לפי הנראה ממקור אחד נבעו. ב׳) כ״י כרמולי ופרמא דומים וקרובים לזה נ״ב ולפי דעתי נ״כ מכ״י אחד נשתלשלו ובאו. ג׳) כ״י כרמולי העתיק הפסקות שאינם נמצאים בכ״י

---

[1] והנה לא אכחיד תחת לשוני אשר לפעמים נמצאים מאמרים בפסיקתא שאינם בוי״ר אכן הנם מעטים מאוד, זעיר שם ואין להביא ראיה מהם, כי אחרי רבים להטות.

פארמא מכ״י שונים ובפעם בפעם שם עיניו על המדרשים והתלמיד והעתיק מהם מאמרים שלמים או שנה את לשונו על פיהם.

אלא המה המשפטים אשר הוציאני בדברי כ״י ועתה נֵרָאֶה על מה אדני משפטנו הָטְבָּעוּ. בנוגע למשפט הראשון נאמר: לכ״י רשד״ל ואקספרד סדר שוה, שניהם מתחילים בפסקא ויהי ביום כלות ואחריה באות הפסקות לפי סדר מועדי השנה ומסיימים בפסקא וזאת הברכה (לא כן כ״י כרמולי ופארמא שמתחילים בי״ב ההפטרות). הפסקות החסרות והנחלקות בכ״י רשד״ל חסרות ונחלקות ג״כ בכ״י אקספורד ד״מ פסקא דרשו חסרה בשתיהם, פס׳ ולקחתם לכם נחלקת בהם לשתי פסקות והנם אחת באמת כאשר כבר העיר החכם הגדול צונץ בספרו על הדרשות צד 190 ואחריו המו״ל, ומזה ראיה גמורה כי יסוד שני כ״י האלה אחד הוא, כי לא יתכן לאמר כי טעות אחד נפל בשניהם במקרה. וההוספות המעטות שנמצאו באחד ואינם בשני מעשה יד מעתיקים מאוחרים הנה באשר כתבו על הרוב בפירוש בגליוני הכ״י. „זה הוא נעתק מספר הובא מלאמבאדריא״ בספר רומי״ ודומתם. בכמה פסקות[1] מקצרים שני המעתיקים וכותבים: ושאר קיטעה דכוותא קמייתא״ ובכ״י האחרים גומרים את הדברים או בחרו להם לשון אחר וזה ג״כ לא יוכל היות עפ״י הקרי וההזדמן. מכל זה נראה לעין כי מוצא שניהם בכ״י אחד אך אחרי שהורקו מכלי אל כלי נשתנו זה מזה ויעלו שבושים באחד שאינם נמצאים בחברו.

בנוגע למשפט השני נאמר: כי כ״י כרומלי יחל בשתים עשרה הפטרות וכן בכ״י פארמא והנן בסדר אחד בשניהן, רק כי בכ״י פארמא לא ימצא יותר בלתי אלה הפסקות ובכ״י כרמולי תמצאנה עוד פסקות אחרות, אך באלה הפסקות שניהם שוין גם בחסירות ויתירות.

בפסקא קומי אורי מתחיל אחרי הפסוק כי עמך מקור חיים וכו׳ זה״ש ברוה״ק ע״י שלמה מלך ישראל וכו׳, (מה שאינו בכ״י רשד״ל ואקספורד) והמאמר הזה בוודאי ממעתיק מאוחר כי לשונו תעיד על זה (ע״ה צד 313).

פסקא שוש אשיש הנמצאות בשני כ״י האלה אינה הפסקא שמובאה בכ״י רשד״ל ואקספורד ובלי ספק היא מאוחרת וגם סגנון לשונה יעיד עליה כי בזמן מאוחר נכתבה כי ימצא בה מאמר דומה ללשון הפיוט ממש (עיין העהה י״ג פס׳ זו). בפסקא רני עקרה נשמט בשניהם מאמר גדול (הערה ט״ז). הלא נראה כי במעט הפסקות שנמצאות בשניהם, היינו חמש פסקות כי ששת הראשונות תחסרנה בכ״י כרמולי כי הקונטריסים היו קרועים מרוב הימים (מבוא צד 46) סדר אחד לשניהם והחסר והנוסף בזה חסר ונוסף גם בזה ולא יתכן לאמר כי כל זה עפ״י מקרא היא רק נחליט כי ממקור אחד שאבו את דבריהם.

ועתה נביא להוכיח את המשפט השלישי: פסקא דרשו לא תמצא בשלשה כתבי־היד ורק בכ״י כרמולי (מבוא אות י״א) והפסקא הזאת אינה מובאת בערוך ובילקוט רק בתנחומא (דרשו הערה א׳) וסגנון לשונה יעיד עליה כי מאוחרת היא. המלה „לכך״ אמר ישעיה שאינה מירגלת בפסיקתא נמצאה בה פעמים רבות (עיין פס׳ נחמו ושובה ותראה כי שם „לפיכך״ או הפסוק כתם במקום „לכך״). שלשה שבושים נראים לעין ישנם בפסקא הזאת והנם ג״כ בתנחומא (הערה ד׳, ו׳, ט״ו) מכל זה החלטתי בדעתי כי כ״י כרמולי העתיק הפסקא הזאת מהתנחומא בעבור שחסר פסקא אחת מהי״ב ההפטרות ולא ידע כי היא פסקא דסליחות כאשר כבר העיר צונץ (ע״ה צד 203).

בפסקות שובה, החדש, ויהי ביום כלות משה יש הוספות בכ״י כרמולי וכן נמצא בסוף פסקא בחדש השלישי תפלה ארוכה וכבר העיר ע״ז המו״ל כי ההוספות ההן ממעתיקים מאוחרים נוספו ע״פ ספרים אחרים. פס׳ הלכות נסוך המים אינה כי אם בכ״י כרמולי והיא מאוחרת כאשר העיר ג״כ המו״ל. פס׳ וזאת הברכה מתחלת בכ״י ברמולי „הלכה אדם מישראל״ לא כן בכ״י האחרים וגם זאת העתקה מתנחומא בלי ספק.

אלה הם ראיותי בכלל ויש לי בזה עוד הוכחות ממאמרים רבים ומגרסאות שונות שנמצאים בכ״י כרמולי והמה נלקחים מש״ס ומדרשים ואינם נמצאים ביתר כ״י. אולם אסמיך על הקורא המעיין ולא אאריך עוד להביא את כלם פה.

מאלה המשפטים יראה הקורא כי המו״ל היטב לעשות (אף כי לא הודיע מדוע עשה כן) בבחרו את אחד משני כ״י הטובים לשימו לפנים הספר, היינו כ״י רשד״ל ומה שהעתיק הפסקות החסרות מכ״י כרמולי גם בזה היה טעמו ונימוקו עמו כי לא הי׳ לפניו עוד כ״י אקספורד.

[1] בפסקות: קומי אורי, סליחות, את קרבני לחמי (בשלח שתי פעמים) וכו׳.

על דבר הערותיו ותיקוניו.

בדבר הערותיו ותיקוניו לא אוכל לדבר באריכות ולפרט את כל הדברים, כי קצר המצע מהשתרע וע״כ אדבר מהן בכלל. והנה עלינו להודות כי רוב ההערות טובות ונכוחות הנה וכי גם ביאור מלות הזרות ושמות המקומות יועיל מאוד לקורא אשר אין לו הספרים המדברים בזה לחפש אחת הנה ואחת הנה ופה ימצא את הכל ערוך לפניו בלי יגיעה וחפוש. אבן מי יתן ובחר לו המו״ל דרך קצרה ולא האריך בדברים יותר מדאי ובפלפול שאינו שייך כלל להערותיו אלה אז היתה מלאכתו טובה ומועילה יותר מאשר היא עתה, כי הקורא ילאה מרוב דברים. ואמנם יש ג״כ מקומות שלא קלע אל השערה בהפצו לפרש והגיה לפי מעלת ריחו, אבל מי האיש שיוכל לאמר באתי עד סוף הדברים ולא שגיתי, ולדוגמא אציג כאן שנים שלשה מקומות שראוים לתקנם.

בפסקא אנכי אנכי גרסינן: וגזרו שבכל מקום שיהיו ישראל בורחים היו מסגירין אותם. בקשו לברוח לדרום ולא הניחו להן, כה אמר ד׳ על שלשה פשעי עזה ועל ארבעה לא אשיבנה. בקשו לברוח למזרח ולא הניחו להן, כה אמר ד׳ על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה לא אשיבנה, על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום. בקשו לברוח לצפון ולא הניחו להן, כה אמר ד׳ על שלשה פשעי צור ועל ארבעה לא אשיבנו על הסגירם גלות שלמה ולא זכרו ברית אחים. בקשו לברוח למערב ולא הניחו להן, משא בערב ביער בערב תלינו ארחות דדנים עכ״ל ועל זה אמר המו״ל בהערה י״ד וז״ל: „חלוף סדרים הנני רואה פה וכצ״ל בקשו לברוח לדרום כה אמר ד׳ על שלשה פשעי דמשק, בקשו לברוח למזרח כה אמר ד׳ על שלשה פשעי עזה וכו׳ כי מלבד אשר המקרא מדמשק קודם לעזה בעמום שם גם סיום המקרא על הגלותם וגו׳ המובא פה הוא במקרא דעזה״ והנה המו״ל יביא ראי׳ מסדר הפסוקים ושכח כי דמשק בצפונית מזרחית של ארץ ישראל ועזה במערבית דרומית וכי לא יכלו בני דמשק לעצור בעם ישראל ברצותם לברוח לדרום כמו שלא יכלו בני עזה לעצור בעדם אם ברחו למזרח והגרסא אשר לפנינו נכונה היא רק צריך לתקן את הפסוק כפי שהוא בעמום היינו „כה אמר ד׳ על שלשה פשעי דמשק ועל ארבעה לא אשיבנו על דושם בחרצות הברזל את הגלעד״ ובזה מיושב המדרש על אפניו, כי צבאות דמשק לחמו עם גלעד והיו במזרח א״ץ ישראל. והמאמר בקשו לברוח למערב וכו׳ הוא על דרך מליצה על משא בערב.[1]

---

[1] כאשר הראיתי ההערה הזאת אל החכם החוקר מו״ה מאיר איש שלום, הראה לי כי כבר כתב גם הוא על הספר אשר בידו כדברים אשר אמרתי.

ומדי דברי בחכם הזה זכור אזכר את אשר העירנו על כמה מקומות ומאשר כי משנתו קב ונקי ודבריו דברי טעם אציגם פה.

בפסקא אנכי אנכי איתא: נכנסו עמונים ומואבים עמהם ונכנסו לבית קדש הקדשים ונטלו את הכרובים ונתנום בכליבה. והעיר המו״ל אף שבמקדש שני לא הי׳ כרובים, אבל הכוונה כרובים דצורתא החקוקים בקירות הבית (יומא נ״ד ע״א וברש״י שם)

אבל אין צריך לכל זה דהוא בבית ראשון קאי ומיומא אין ראיה, כי שם נראה לעין כי מדבר במקדש שני לא כן כאן שמדבר בעמונים ומואבים שהיו בבית ראשון והפסוק שמביאה הפסיקתא: יען אמר מואב ושעיר וכו׳ (יחזקאל כ״ה ה׳) מוכיח גם כן על זה.

בפסקא רני עקרה עשרה לשונות של שמחה הן וכו׳ ואית דמפקין ומעילין דיצה ולפניו תדוץ דאבה מקרטעה בהדא חפצתא ובכ״י כרמולי ואקספורד חפיתא עיין הערה כ״א ותראה שמגיה המחבר חופתא, והדוחק נראה לעין. והקרוב שצ״ל חפושית תרגומו של דאבה ויהי׳ לפ״ז פי׳ ולפניו תדוץ דאבה לפני הלויתן תדוץ החפושית (עיין ערוך ערך חפושית) ולדעת החכם אשר בשמו אכתוב את הדברים האלה חסר לפני מקרטעה בהדא הפצתא „ולהאי דמפקין דיצה מאי ולפניו תדוץ דאבה׳ או כדומה לו כי לא יתכן לאמר שהמפרשים דיצה מלשון שמחה ותרגמוה „מקרטעה״ שפירושו רקוד. —

בפס׳ שוש אשיש: הלא אתה תשוב תחיינו ועמך ישמחו בך, אמר ר׳ אחא עמך ועירך ישמחו בך. והמו״ל בהערה ב׳ כתב הדברים סתומים וכו׳. אכן פירוש המאמר כך הוא. מדלא אמר ונשמחה בך או ועמך ישמח בך בל״י שמע מינא דהא קאמר תשוב תחיינו בעיר ירושלים והיא (העיר, ומוסב על מה שכתוב בראש הקאפ״. רצית ד׳ ארצך שבת שבות יעקב תהלים פ״ה) ועמך ישמחו בך.

בסוף פסקא שוש אשיש גרסינן: וראו גוים צדקך א״ר לוי כמעשיו כל מי שהוא מפרש שמו של הקב״ה חייב מיתא וכו׳, כך לעתיד לבוא כל מי שהוא מפרש שמו של ירושלים חייב מיתה ע״כ וכתב

בפסיקתא פרשת שקלים איתה ומרים ראשי תחת שהייתי חייב לך הרמת ראש נתת לי תלוי ראש על ידי נתן הנביא שאמר לי גם ד׳ העביר הטאתך לא תמות. וכן להלן ג״כ הנוסחא תחת שהייתי חייבין לך הרמת ראש נתת לני תלוי ראש וכו׳ ובשני המקומות האלה גרם המו״ל „תחת שהייתי חייב תלוי ראש נתת לי הרמת ראש" אף כי שבכל כתבי יד הגרסא להיפך. ובאמת אינו צריך לתיקון כי הגרסא נכונה כמו שהיא לפנינו והרמת ראש בלשון מקרא להוד ובלשון חז״ל לחוד וישתמש לשני פנים, ובפי חז״ל הכוונה קטלא כמו „מרים רישא דדין" בפסקא שור או כשב ובוי״ר תחת „קטליה" הנמצא בב״ר (עיין לעיל).

עוד הגיה לרוב ממדרש למדרש אך לפעמים לא דקדק והגהתו איננה עולה יפה. עד״מ בפסקא החדש „פתחי לי א״ר איסא אמר הקב״ה פתח לי פתח כחרורה של מחט ואני פותח לכם פתח שיהיו אהליות ובחצצריות נכנסין בו". ועל זה מעיר המו״ל בשם הגאון מהרז״מ וז״ל „הגרסא הנכונה כצוצריות והיא כמו גזוזטראות אשר הוראתה בלשון יונית בנין בולט מקיר הבית והיצה לשבת שם. והגיה ג״כ במדרש שו״ט והמדרש הזה אינו סובל גרסתו ופירושו כמו שאינו סובל פירוש המפרש שם כאשר יראה כל מעיין. ועוד שם בהערה יאמר: „ומזה במדרש ב״ר פכ״ח, אמחה את האדם מה הם סבורין אריות נסטריאות אני צריך הלא בדבר בראתי את האדם, דבר אני מוציא ומכלה אותם מן העולם. ברור שגם כאן צ״ל אהליות וכצוצרות עכ״ל" ונעלם ממני פירוש המדרש לפי הגרסא הזו. ולדעתי הגרסא נכונה כמו שהיא ופירוש המדרש כן הוא: אל תאמרו כי אריות טורפי בשר אני צריך לכלותם אלא בדבר בראתי את האדם וכו׳ והמלה נסטריות הוא יונית (γάστρις, געפרעססיג).

ולהלן בהערה שם יוסיף להגיה ויאמר: וכן תראה במדרש וי״ר ובמדרש חזית בפ׳ כתפוח אילו הי׳ או״ה יודעים מה אוהל מועד יפה להן היו מקיפים אותו אהליות וקסטריות וכו׳ ולדעתי צריך לתקן בכל אלה וגזוזטריות עכ״ל. ואני לא אדע למה ומדוע? והגרסא אשר לפנינו טובה מאוד. והוראת מלת קסטריות ידועה מלשון רומי (Castra מחנה) ופירושו היו מקיפים את בהמ״ד במחניהם ובצבאיהם לסוכך עליו מחמת האויב, לא כאשר עשו עתה מבלי הבין את יקרת ערכו והחריבוהו.

הא לך קורא את משפטי על פעל ידי המו״ל. ואם כי עוד הניח לאחרים מקום להתגדר בו, בכל זאת יודוהו רבים כמוני על מעשיו ופעל ידיו נרצה למען יוסיף עוד עבוד במלאכת הקדש.

הוראת רום קרן בלשון מקרא.[1]

הטבע חלקה את מנותיה ליצירי התבל. לכל אחד מהם נתנה די מחסורו בו יחיה ויבקש מזון ויעמיד על נפשו אם יביא עליו אויב. שאגת אריה וקול שחל הם המה הרעמים אשר בהם יפחידו את צריהם ויפילו עליהם בלהות למען לא יקומו נגדם. ואחר שלחם הרעם מפיהם ירוצו כברק ויטרפו בשניהם ובצפרניהם את החיה או הבהמה אשר בחרו טרף לחיתם. לא כן חיתו שדי אשר מצמחי האדמה יחיו ולא יאכלו בשר. להם לא נתנה הטבע חרבות שנים ולא הלטישה את צפרני רגליהם לתקוע אותן בלב שוכני האדמה. השור אונו במתניו וקרנים על ראשו הדר לו בהם את אויביו ינגח אשר את נפשו יבקשו לקחתה. ויעלי סלע השוכנים בהרים קרניהם עז להם ותפארת. לכן היתה הקרן למשוררי העם לאות הגבורה והנצחון, אות גבורת גבור חיל אשר לא במרמה ובעקבה יִלָּחֵם רק בעוז רוח יקום מול אויב ויתגבר עליו, כמו שנאמר בברכת משה (דברים ל״ג, י״ז) בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח יחדיו אפסי ארץ. והנביא בדַמותו את בת ציון לבקר אשר ידוש עמים יאמר: קומי ודושי בת ציון כי קרניך אשים ברזל ופרסותך אשים נחושה והדקות עמים רבים (מיכה ד׳ י״ג). ועל אנשים אשר ידמו כי כח וגבורה להם יאמר: השמחים ללא דבר האומרים הלא בחזקנו לקחנו לנו קרנים (עמוס ו׳ י״ג). אבל לא בכל מקום הוראת קרנים — קרנים ממש כי בדברי הנביא: ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו (חבקוק ג׳ ד׳) הוראת קרנים קרני האור היוצאים מן הנגה לכל רוח. את כל זאת כבר ראו המפרשים ומבארי כתבי הקדש במוני היום. אכן יש כמה

המו״ל בהערה ל׳, כמעשיו נראה להגיה שצ״ל כישמו כן מעשיו ודחק לפרש המאמר לפי גרסתו אכן הטעות נראה לעין וצ״ל עכשיו כל מי שהוא וכו׳, והדברים נכוחים, ע״כ הערות החכם הנ״ל.

[1] Vgl. Mimizraḥ u-Mi-Maʿarab (ממזרח וממערב) Band I, S. 63 ff. (1894).

מקראות בתנ"ך אשר המלה קרן לדעת כל התרגומים והמבארים הוראתה קרן ממש ולדעתי הוראתה קְוֻצּוֹת או צִיצִת אשר בקצות הראש ידמו לקרנים ואמר כי כל רום קרן והרמת קרן אשר במקרא הוראתם הרמת קוצות הראש. כי בימי קדם בהיות בני שם פראים היה להם כמו לכל הפראים לחק בלכתם למלחמה להיטב את שער ראשם ולעשות מגדילי שער הראש קרנים קרנים להפיל אימה על האויב והרמת הקרנים היא אות הנצחון וההתגברות על האויב ולהיפך אות החלשות והאבל היא שימת היד על הראש וזריקת עפר עליו. והמליצה הזאת היא נשארה מימים קדמונים אשר אין זכר להם בדברי הימים ורק המאמרים הנפלאים יספרו לנו נפלאות ימי קדם אשר כבר נשכחו מלב העם. ולכן אמרה חנה רמה קרני בה' רחב פי על אויבי (שמואל א' ב' א') והמשורר יאמר וברצונך תרום קרננו (תהלים פ"ט י"ח) ובשמי תרום קרנו (פ"ט כ"ה) קרנו תרום בכבוד (קי"ב ט') וירם קרן לעמו (קמ"ח י"ד). אל תרימו למרום קרנכם (ע"ה ו') ולרשעים אל תרימו קרן (ע"ה ה') וכו' וירם קרן משיחו (שמואל א' ב' י'). בכל המקומות האלה לא יהיה הוראתו קרן ממש אך שער הראש וקווצותיו תלתלים תלתלים. ואעידה לי שני עדים נאמנים העד הראשון מאמר המשורר: ותרם כראים קרני בלותי בשמן רענן (תהלי' צ"ב י"א) אשר פירושו ותיטב שער ראשי ותרימהו כקרני ראם ותמשח אותי בשמן רענן (לפי הנוסחא של המדקדק הגדול אַלסהוזען שתקן בַּלּוֹתַנִי במקום בלותי). סוף הכתוב מעיד על ראשיתו והמשיחה בשמן מעידה כי הרמת הקרן היא הטבת שער הראש והקמת גדילי השער לאות התגברות ונצחון. והעד השני הוא איוב אשר יאמר באבלו: שק תפרתי עלי גלדי ועללתי בעפר קרני (איוב ט"ז ט"ו) בכתוב הזה מעיד ראש הפסוק על אחריתו כי הלבשת השק אשר היא לאבל תורה כי גם בסוף הפסוק אות ומופת לאבל וכוונת עוללתי בעפר קרני שמתי בעפר שער ראשי ודומה לזה ויעלו עפר על ראשם (יהושע ז' ו') ויזרקו עפר על ראשיהם (איוב ב' י"ב) וכו'.

ואם לא יאמינו הקוראים לשני האותות האלה ולא ישמעו אלי לעזוב את הבאור הנושן ולא יאבו לקבל באורים הדשים אשר אין סמך להם בדברי התרגומים והמפרשים, גם אנכי ארבה את אותותי ואת מופתי ואבקש לי עזר בלשונות בני שם האחרות ואמר כי בשפת ערב האחות הבכורה לשפת עבר הוראת קרן וברבים קרון קְוֻצּוֹת וציצת שער הראש. מזה נראה כי הוראת קרן אינה מוגבלת על הקרנים לבד כי אם גם הוראת ציצת לשרש המלה הזאת. ואם גם בזאת לא ירגיעו רוחם ויקשו את ערפם לבלתי שמוע לקולי הנני אחז הַשְׁבָעָה ארמית הכתובה על קערת חמר ונמצאה בארץ בבל העתיקה והיא כתובה בכתב ולשון המנדעים ואשביע בה את הקוראים אולי יאמינו לדברי. תוכן ההשבעה אשר לפני בארבע נוסחאות קדומות הוא:

לשון מנדעים בכתב עברי כאשר העתקתי אות באות	העתקה עברית מלה במלה
קאל קאליה שומאת וקאל הלישיא דמיתאבריא וקאל גבאריא ד' נאציא בקראבא וקאל ענשיא זידניאתא ד' ליטאן ומישתאקפאן ומאכבראן ברוהיא ונישמאתא.	קול דבריו שמעתי וקול חלושים שמשתברים (מנוצחים) וקול גבורים המנצחים במלחמה וקול נשים רשעניות (זידניות) המאררות ומְכּוֹת ומגבהות ברוח ונפש.
נהית עלואיהין אז דיוא . . . ופרעיל רבא ורופאיל וסהטעיל סאהיטינין ועהיט ולגטינין בעדקיא ד' רישאין ותבאר קרנאין ברישאין ד' ראמא ומאצעינין בעדקיא דגידוליאתין ואמר להין ברוך די לאטין וכו'.	וירד עליהן אז' הרוח . . . . ופרעאל רבא ורפאל וסהטאל סחב אותן ואחז ולקט אותן בציצת ראשן ושבר קרניהן בראשיהן אשר רמו ואחז אותן בציצת גדילותיהן ואמר להן על מה תקללנה וגו'.

הלא נראה מזה כי הרוח הטוב אחז את הנשים המכשפות בשער ראשיהן ובקוצותיהן, ושבירת הקרנים היא היפך הטבת שער הראש אשר בהן הנשים התיפנה. אך ידעתי את קשיות ערף הקוראים העברים אשר יתלוצצו ויאמרו מי גלה לבן־אברהם (כי אברהם שם אבי זכרונו לברכה) את הסוד הזה כי הנשים המכשפות האלה היו מגדלות שער כלילית אולי היה להם קרנים בקרני השטן מימות הבינים? לכן אפתח לפניכם אתם בני לא אמון את ספרא דאדם

[1] „אז' שמו של הרוח הטוב.

קדמאה בלשון המנדעים בחלק הראשון דף קמ״ ׳ כי ידבר האל ז״א לאדם הגשמי יתנבא לעתיד ויאמר:

כדי אנין ניפיק מן אלמא האזין
כדי קארנאיאן מגאדאלאן וזאבאיאתאן
לקיראמאיאן אולאן וניפקין מינאיאן גאבריא
כשיטיא ומהימניא.

באשר נצא אנחנו מהעולם הזה וקרנינו
מגדלים וזכיותינו לפנינו תלכנה ויצאו ממני
אנשים צדיקים ומאמינים וכו׳.

הקרנים המגדלות הן הנה הקרנים הרמות אשר במקרא והנה לאות נצחון כי יבואו לעולם הבא וקרנם תרום בכבוד ומעשה צדקתם לפניהם ילך לישר לפניהם את הדרך. ובאשר הקרנים המגדלות יעידו ויגידו כי כבודם עמם ילך כן מריטת השער ופריעת התלתלים המה לאות אבל והספד ונהי. ולראיה הנני מציין פה מקום אחד מספרא דאדם (ח״א צד פ״ה).

רוהא עדה לרישא שאריא. עדה שאריא
לרישא. וגדולא ברישא סאתרא. גדולא סאתרא
ברישא. ואלאי ואלאי דמקאריא רוהא.

הרוח ידו על ראשו שם. ידו רמה על
ראשו. וגדילים בראשו הורס. גדילים סותר
בראשו. ואוי ואבוי קורא הרוח.

כל קורא אשר לו עינים לראות וחך מבין יראה מזה כי הריסת הגדילים היא היפך הרמת הקרן ויודה כי כל רום קרן והרמת קרן במקרא הוראתו הטבת שער הראש וסדורו הטוב. אחרי רואי ואחר אשר הכרתי את כל אלה נשלחה אלי מלונדון צורת קערה אחת בהשבעה ארמית מנדעית עם צורת אשה מכשפת אסירה בידיה ורגליה ועל ראשה תלתלים תלתלים גדילי שער כלילית. והצורה הזאת היא לאות נאמן כי לא היו להנשים המכשפות קרנים אך קוצית שער והן הנה הקרנים.

נהורא בריא[1] und גמלא פרחא.

Im babylonischen Talmud, Tractat Makôth, Blatt 5ª, heißt es: Rabâ sagt: Wenn zwei Zeugen vor Gericht erscheinen und aussagen: 1. N. N. hat an der Ostseite der Burg einen Mord begangen, während andere zwei Zeugen ihnen entgegentreten und behaupten: Ihr waret ja (zur bestimmten Zeit) an der Westseite der Burg, so muß das Gericht untersuchen, ob man von der Westseite aus nach der Ostseite sehen kann. 2. N. N. hat Sonntag früh in Surâ einen Mord begangen, während andere zwei Zeugen ihnen entgegentreten und behaupten: Am Abend desselben Tages waret ihr mit uns zusammen in Neharda'â, so muß das Gericht untersuchen, ob man in dem Zeitraum von Morgen bis Abend den Weg von Surâ nach Neharda'â zurücklegen kann.

Ist dies der Fall, so sind die zwei ersten Zeugen der subjektiven falschen Aussage nicht überführt, im Gegenteil sind sie derselben überführt. Das ist eigentlich selbstverständlich! Weil man aber an נהורא בריא (ad Nr. 1), beziehungsweise an גמלא פרחא (ad Nr. 2) denken könnte, wird dies ausdrücklich hervorgehoben."

Alle Kommentatoren erklären נהורא בריא als „gesundes Auge" und גמלא פרחא als sehr schnelles Kamel", bedenken aber nicht,

[1] Vgl. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Band II, S. 285 ff. (1888).

daß vom Standpunkte der gerichtlichen Untersuchung ein „gesundes Auge geradezu vorausgesetzt werden müßte und ein „sehr schnelles Kamel" jedenfalls als möglich angenommen werden könnte.

Ich schlage daher vor נהורא ברייא „Wüstenlicht" (von בָּרָא *desertum*), d. h. die Fata morgana und גמלא פרחא „beflügeltes Kamel", eine Art Wunderkamel wie das „beflügelte Pferd" in „Tausend und eine Nacht" zu übersetzen. Daß das Gericht solche Möglichkeiten zur Entlastung der Zeugen nicht voraussetzen darf, wird jedermann gerechtfertigt finden. Für diese Auffassung spricht auch der Umstand, daß im Traktat Jebamôth, Blatt 116ª גמלא פרחא vorkommt neben קפיצה, d. h. dem wundersamen Entgegenspringen der Erde, welches möglich macht, daß man in kurzer Frist die weitesten Strecken zurücklegt.

Bericht des Kuratoriums.

Wir haben über das abgelaufene Studienjahr nur Weniges zu berichten.

An Stelle des verstorbenen Mitgliedes unseres Kuratoriums, Herrn Dr. Emil Byk, ist über Vorschlag des verehrlichen Kultusvorstandes von Lemberg, Herr Handelskammer-Präsident Samuel Edler von Horowitz, auf Lebensdauer in unser Kuratorium kooptiert worden.

Herr von Horowitz gab kurz hierauf bei einer Sitzung unseres Kuratoriums, zu welcher er eigens aus Lemberg kam und in welcher er auf das herzlichste begrüßt wurde, die Versicherung, daß er stets bestrebt sein werde, die Interessen unserer Lehranstalt nach jeder Richtung zu fördern.

Der an Stelle Prof. Büchlers berufene Herr Prof. Dr. Samuel Krauß hat am 17. Oktober v. J. sein Lehramt angetreten.

Der feierlichen Einführung desselben wohnten zahlreiche Mitglieder unseres Kuratoriums und des Vorstandes der israelitischen Kultusgemeinde bei.

Das Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn hat uns wie im Vorjahre eine Subvention von 1000 *K* zugesprochen, wofür wir demselben unseren aufrichtigen Dank zum Ausdrucke bringen.

Aus der Osias H. Schorrschen Stiftung haben 18 Hörer Stipendien von je 600 *K* bezogen. Einem weiteren Hörer haben wir, da das für heuer ausgeschriebene Zinsenerträgnis dieser Stiftung nicht ausreichte, aus eigenem und in Übereinstimmung mit unserem Herrn Rektor aus dem ihm alljährlich für Unterstützungen zur Verfügung gestellten Betrage ein Stipendium in der gleichen Höhe gewährt.

Weiterhin erhielten zwei Hörer die zwei Jonas Freiherr von Königswarterschen Stipendien im Betrage von je 896 *K*.

Ein Hörer aus Mähren erhielt das Josef Ornsteinsche Stipendium im Betrage von 400 *K*.

Sechs Hörern des ersten Jahrganges, welche vom Genusse der Schorrschen Stipendien stiftbriefmäßig ausgeschlossen sind, haben wir aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann- und Moriz Freiherrn von Königswarterschen Widmungen Unterstützungen gewährt und aus demselben Fonde unserem Rektorate für absolvierte Hörer, die noch keine Anstellung erhielten, den Betrag von 400 *K* zur Verfügung gestellt.

An Subventionen gingen ein: Von der hohen Regierung 10.000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Wien 8000 *K*; vom löblichen Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn 1000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Prag 1300 *K*; von der löblichen Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen 1260 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Lemberg 1000 *K*.

An Jahresbeiträgen erhielten wir vom Herrn Max Ritter von Gutmann und von einem ungenannt sein Wollenden je 500 *K* und von einem ebenfalls ungenannt sein Wollenden eine Spende von 1000 *K*, wofür wir denselben bestens danken.

Wien, im Juli 1907.

Das Kuratorium.

Das Kuratorium der israelitisch-theologischen Lehranstalt:

Moritz Edler von Kuffner, Präsident.
Theodor Ritter von Taussig, I. Vizepräsident.
Emil Karpeles, Kassier.
Oberrabbiner Dr. Moritz Güdemann.
David Ritter von Gutmann.
Samuel Edler von Horowitz in Lemberg.
K. k. Landesschulrat Dr. Gustav Kohn.
Wilhelm Freiherr von Königswarter.
Landesrabbiner Dr. B. Placzek in Brünn.
Dr. Arnold Rosenbacher in Prag.
Rabbiner Dr. Abraham Adolf Schmiedl.
Dr. Adolf Stein, Kontrollor.
Dr. Alfred Stern, Präsident der isr. Kultusgemeinde in Wien

Gebarungsausweis für das Verwaltungsjahr 1906.

Einnahmen.

		K	h
Zinsen vom Stammkapital, und zwar:			
K 270.000·— Juli-Rente à 4%	*K* 10.800	20.460	—
fl. 115.000·— April-Rente à $4^2/_{10}$	„ 9.660		
Subventionen:			
Von der hohen k. u. k. Regierung	„ 10.000·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde in Wien, u. zw.: In barem	„ 4.800·—		
Als Äquivalent für die der Lehranstalt zur Verfügung gestellten Räumlichkeiten	„ 3.200·—		
Vom löbl. Kuratorium des mähr.-jüdischen Landesmassafonds in Brünn	„ 1.000		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde Prag	„ 1.300·—		
Von der löbl. Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen	„ 1.260·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde in Lemberg	„ 1.000·—	22.560	—
Spende		1.000	—
Jahresbeiträge:			
Max Ritter von Gutmann	*K* 500 —		
N. N.	„ 500·—	1.000	—
Aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann- und Moriz Freiherr von Königswarterschen Widmungen		3.341	28
Zinsen vom Legate des sel. Herrn Sal. B. Berger in Lemberg		608	50
Zinsen vom Legate des sel. H. kais. Rates H. Klinger		20	—
		48.989	78

Ausgaben.

	K	h
Gehalte	31.402	46
Neuanschaffungen für die Bibliothek	2.017	42
Drucklegung des Jahresberichtes	1.088	59
Äquivalent für die Anstaltsräume	3.200	—
Sonstige Spesen	2.360	64
Kontokorrent-Zinsen an die Bodenkreditanstalt	390	29
Unterstützungen an Hörer des I. Jahrg. u. Diverse	3.341	28
Remunerationen	660	—
Neuanschaffungen und Übersiedlungskosten	2.700	69
Gebarungsüberschuß	1.828	41
	48.989	78

Geprüft und richtig befunden:

Dr. Adolf Stein m. p.
Kontrollor.

Moriz Edler von Kuffner m. p.
Präsident.



Bericht des Rektors.

Der Widerhall, den das gesprochene oder geschriebene Wort in der Seele des Hörers oder Lesers findet, und jener, welcher in felsigen Gegenden mächtig in's Ohr uns dringt, beruhen, bei Licht betrachtet, auf denselben Grundgesetzen; der eine wie der andere hat Reflexion zu seiner Voraussetzung. Ohne reflektierende Medien kann weder ein physikalisches noch ein moralisches Echo zustande kommen; der große Unterschied zwischen beiden besteht bloß darin, daß die Medien bei jenem vorhanden sein müssen, bei diesem hingegen, wenn sie fehlen, hervorgerufen werden können. Die Geschichte unseres Volkes liefert Beweise genug dafür, daß die besten Reden, die eindringlichsten Worte wirkungslos verhallten, weil die Tonangebenden im Zuhörerkreise auf dieselben zu reflektieren, über dieselben nachzudenken nicht gewillt waren, daß aber der Zeiten Wandel nichtsdestoweniger die Bereitwilligkeit hierzu nach und nach hervorgebracht hat. Wem brauchte es erst gesagt zu werden, daß die beklagenswerte antisemitische Bewegung nach dieser Richtung hin nicht ohne heilsame Einwirkung geblieben? Man darf nur nicht die Geduld verlieren. Wer eine heilige Sache vertritt, — und eine solche ist jede echtjüdische Angelegenheit —, darf kein Pessimist sein, sondern muß sich vielmehr von der Hoffnung tragen lassen, es werde mit der Zeit doch besser werden, die kommende Generation werde schon nachholen, was die gegenwärtige zu tun verabsäumt. Die inneren Zustände des Judentums sind gewiß keine erhebenden, die Leistungen der jüdischen Hochschulen im allgemeinen, und die unserer israelitisch-theologischen Lehranstalt insbesondere, keine hervorragenden; ich wiederhole dies Jahr um Jahr auf's neue, um ja keine Täuschung darüber aufkommen zu lassen, daß es geradezu unmöglich sei, streng wissenschaftliche Rabbiner auszubilden, wenn die Abiturienten keine talmudischen Vorkenntnisse mitbringen; aber gerade weil ich hierüber so oft Klage geführt habe, erachte ich es als meine Pflicht, die Tatsache zu verzeichnen, daß diese Klagen doch nicht ganz wirkungslos verhallen. Die Notwendigkeit, eigent-

liche Talmudschulen für Gymnasiasten zu errichten, beginnt allmählich den Einsichtigen mit Macht sich aufzudrängen. Merkwürdigerweise hat der in den Jahresberichten der israelitisch-theologischen Lehranstalt erhobene Ruf nach Proseminarien in Prag einen viel stärkeren Widerhall gefunden, als in Wien. Sollte diese Erscheinung am Ende auch aus dem Gesetz der Akustik zu erklären sein, nach welchem eine allzu große Nähe kein Echo aufkommen läßt? Dem sei, wie ihm wolle; Tatsache ist, daß in Wien vorerst nur Einzelne mit der Frage sich beschäftigen, wie das Beth ha-Midrasch in den Dienst der israelitisch-theologischen Lehranstalt zu stellen sei, während in Prag, nach den mir zugekommenen verläßlichen Berichten, vom Vorstande nicht allein eingehende Beratungen darüber gepflogen werden, wie die Präparandie unter der Leitung des ebenso tatkräftigen wie gelehrten Herrn Dr. Brody durch ein Proseminar erweitert werden soll, sondern auch ernste Schritte unternommen werden, ein Institut zu schaffen, das den Juden Böhmens zu großem Heil und der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien insofern zu großem Nutzen gereichen muß, als sie dann auch aus diesem Kronlande talmudisch vorgebildete Hörer erhalten wird. Möge es Herrn Dr. Brody gelingen, das alte Prag, den ehemaligen Nährboden talmudischer Gelehrsamkeit, wieder fruchtbar zu machen! Wir werden ein von ihm geleitetes Proseminar als festen Unterbau unserer Lehranstalt betrachten.

Über das abgelaufene Schuljahr, das vierzehnte unserer Lehranstalt, haben wir trotz eines Personenwechsels im Lehrkörper nur Erfreuliches zu berichten. Am 17. Oktober wurde Herr Prof. Dr. Samuel Krauss in sein Amt eingeführt. Vom Rektor im Namen des Kuratoriums, des Professorenkollegiums und der Hörer auf's herzlichste begrüßt, nahm Herr Prof. Krauss nach einigen Dankesworten und dem Gelöbnis treuer Pflichterfüllung Besitz von seiner Lehrkanzel, indem er vor zahlreichen Herren des Kuratoriums und des Vorstandes der israelitischen Kultusgemeinde seine Antrittsvorlesung über Antoninus und Rabbi hielt. Er hat gleich im ersten Semester durch rühmlichen Fleiß dafür gesorgt, daß in unserem Lektionskatalog keine Lücke entstand.

Am 25. März 1907 fand die Rabbinerprüfung des Herrn Dr. A. Z. Schwarz aus den talmudischen Fächern statt. An Stelle des Rektors fungierten die Herren Rabbiner M. Mayersohn und Lektor M. Friedmann als Examinatoren; jener aus Ritualkodices, dieser aus Talmud. Anwesend waren vom Rabbinate außer dem Examinator Herr Oberrabbiner Dr. Güdemann und Herr Rabbiner Dr. Schmiedl, vom

Kuratorium Herr Hof- und Gerichtsadvokat Dr. Adolf Stein, vom Kultusvorstande Herr Bezirksschulrat Dr. M. Spitzer.

Am 26. und 27. Juni 1907 fanden die Rabbinerprüfungen der Herren Dr. V. Aptowitzer, Dr. M. Levy und Dr. V. Kurrein statt, und zwar die des Dr. Levy aus allen, des Herrn Dr. Aptowitzer aus den talmudischen und des Dr. Kurrein aus den nichttalmudischen Fächern. Am ersten Tage waren anwesend vom Rabbinate Herr Rabbiner Mayersohn, vom Kuratorium Herr Rabbiner Dr. Schmiedl; am zweiten Tage der Präsident des Kuratoriums Herr Moritz Edler v. Kuffner.

Am 12. Juli 1906 hat Herr stud. phil. Israel Pollak sein Tentamen abgelegt; in diesem Jahre wurden fünf Hörer zum Tentamen zugelassen.

Im abgelaufenen Schuljahre wurden noch vor ihrer Rabbinerprüfung Herr Dr. Tauber als Religionsprofessor nach Lemberg, Herr Ch. G. Bertisch als Rabbiner nach Amstetten und Herr Dr. Schwenger als Rabbiner nach Neuhaus berufen.

Am 28. Dezember 1906 verschied, fast volle 80 Jahre alt, der durch seine zahlreichen Publikationen um die Agadah hochverdiente Salomon Buber, ein treuer, aufrichtiger Freund unserer Lehranstalt. Das Professorenkollegium kondolierte sowohl der Familie des Verewigten als auch dem Kultusvorstande der Gemeinde Lemberg.

Am 24. Januar starb in Berlin der Nestor der jüdischen Wissenschaft, der weltbekannte Bibliograph Prof. M. Steinschneider in seinem 91. Lebensjahre. Der Lehrkörper gab in einem Telegramm an die Hinterbliebenen seiner Trauer entsprechenden Ausdruck.

Im abgelaufenen Schuljahre wurden an der israelitisch-theologischen Lehranstalt folgende Vorlesungen gehalten:

1. **Bibel und Exegese.** Ausgewählte Kapitel aus Samuel, Jeremia, den kleinen Propheten und Psalmen. Kursorische Bibellektüre: I. Samuel und Jeremia; im Wintersemester 3 St., im Sommersemester . . . . . 2 St. w.

Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*

Abraham ibn Esra's Kommentar zu Exodus 20—24; im Wintersemester 1 St., im Sommersemester . . . . . 2 St. w.

Prof. Dr. *S. Krauss.*

Der laufende Wochenabschnitt, im Wintersemester . . . . 1 St. w.
Derselbe.

2. **Talmud, statarisch.** Baba mezia 90—118 . . . . 6 St. w.
Der Rektor.

kursorisch. Sabbath 25—49 . . . . . . 2 St. w.
Derselbe.

3. **Schulchan Aruch.** Joreh deah §§ 49—60, 69—72 . 2 St. w.
Derselbe.

4. **Mosaisch-talmudisches Eherecht** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

5. **Homiletische Übungen** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

6. **Midrasch.** Rabbah zu Deut. von פ' עקב bis פ' נצבים . 2 St. w.
Lektor *M. Friedmann.*

7. **Aramäische Grammatik** verbunden mit der Lektüre aramäischer Inschriften, Papyrus und der biblisch-aramäischen Texte, im Wintersemester 2 St., im Sommersemester . . 1 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*

Einführung in die Metrik und Interpretation ausgewählter Gedichte Jehuda Halevi's. Im Sommersemester 1 St. w.
Derselbe.

8. **Jüdische Geschichte,** quellenmäßig: vom Jahre 70—135. 2 St. w.
Prof. Dr. *S. Krauss.*

9. **Geschichte der Liturgie.** Im Wintersemester das Šemaʿ-Gebet, im Sommersemester Ursprung der Synagoge. 1 St. w. *Derselbe.*

10. **Religionsphilosophie.** Maimonides, More Nebuchem, III. Teil (Schluß). Im Wintersemester 1 St., im Sommersemester . . . . . . 2 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*

In der Vorbildungsschule wurden folgende Gegenstände gelehrt:

1. **Talmud.** ביצה bis 29b . . . . 6 St. w.
Prof. Dr. *S. Krauss.*

2. **Pentateuch** mit Raši. Genes. 33—50 . . . . 2 St. w.
Derselbe.

Der laufende Wochenabschnitt . . . . 1 St. w.
Derselbe.

3. **Propheten.** II. Sam. 1—18 . . . . 2. St. w.
Derselbe.

4. **Hebräische Grammatik** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

Nicht obligate Fächer.

Deutsche Sprache und Literatur. Deutsche Syntax und Scholastik mit besonderer Rücksicht auf das praktische Bedürfnis . . . . . 1 St. w.
Prof. Dr. *L. Singer.*

Übungen in der freien Rede und Interpretation deutscher Schriftsteller. 2 St. w.
Derselbe.

A. Namensverzeichnis der Hörer.

(* = außerordentliche Hörer.)

Name	Ort	Land
Alcalay Isak, Dr.	Sophia	Bulgarien
Bertisch Chaim Godel	Stanislau	Galizien
*Blatt Isidor	Wien	Nied.-Österr
Brandes Zolkie	Tuczna	Galizien
Brawer Abrah. Jakob	Stryj	„
Deutsch Ernst	Pápa	Ungarn
Frankfurter Arnold, Dr.	Szobotist	„
Freund Lewi	Przysietnica	Galizien
Friedmann Emil	Groß-Czakowitz	Böhmen
Glaser Wolf Abraham (ausgetreten)	Boków	Galizien
Haber Hersch	Wiznitz	Bukowina
Halberstamm Michel	Brody	Galizien
Hirschberger Árpád	Csejte	Ungarn
Kanarek Hersch	Rzeszów	Galizien
Kohn Gustav	Thein	Mähren
Kohn Moses	Brody	Galizien
Kristianpoller Alex.	Lanowce	Rußland
Kupfer Kalman, Dr.	Lemberg	Galizien
Lipéne Hermann	Bártfalva	Ungarn
*Löwy Josef	Proßnitz	Mähren
Meiselsmann Benzion	Zaleszczyki	Galizien
Menscher Isak	Radautz	Bukowina
Pollak Israel	Haissin	Rußland
Rosenstein Berthold	Sassin	Ungarn
*Sacher Eisig	Kolomea	Galizien
Schapira Chaim	Buczacz	Galizien
Schwenger Heinrich Dr.	Kejžlitz	Böhmen
Silberstein Süssie	Uhrynkowce	Galizien
Toch Artur	Nikolsburg	Mähren
Torczyner Harry	Lemberg	Galizien
Wolff Bernhard	Misslitz	Mähren
Wolfshaut Haim	Bacân	Rumänien
Zifrinovits Avram	Piriatin	Rußland

B. Verzeichnis der gespendeten Bücher.

Alliance Israélite Univ. Paris.

Ratner: אהבת ציון וירושלים V
ed. Kahana: בראשית, דניאל / ישעיה, תרי עשר
Theodor: מדרש בראשית רבה III
Sussmann: Judenschuldentilgung.
Tänzer: Gesch. der Juden in Tirol.

Aptowitzer V., Dr., Wien.

Sein: Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur.
Sein: Zu Müller, syr.-röm. Rechtsbuch aus J. Q. R.

Brettholz U., Dr., Rabbiner, Triest.

Seine: Reden.

Brody H., Dr., Rabbiner, Prag.

Seine: Predigt.

Büchler Adolf, Prof. Dr., London.

The Jewish Chronicle 1905/1906.

Byk Oswald, Dr.

Lebensbild Dr. E. Byk.

Deutsch-israelit. Gemeindebund, Berlin.

Seine: Mitteilungen 67. 68.

Eschelbacher J., Dr., Rabbiner, Berlin.

Sein: Vortrag.

Friedmann M., Lektor, Wien.

אשל אברהם
שמרו משפט
תולדות אלישע בן אבויה
תנא דבי אליהו .1598
תנא דבי אליהו רבא
Fürth: תורה
Biblia Sacra Vulgatae II—IV.
Bloch: Parlamentsreden.
Die „Deborah"-Festschrift.
Friedmann: Mannheimer-Vortrag.
Plohn: Materialien z. Religionsunterr.
Strack: Das Blut.
Willheimer: Denkschrift.

Friedmann S., Dr., Rabbiner, Lublinitz.

Seine: Deutsche Haggadah.
Seine: Die Haftaroth.
Seine: Ansprachen und Reden.

Ginzberg Louis, Prof., New-York.

Sein: A Specimen of Jewish Learning.
Sein: The Jewish Primary School.

Goldfahn, Dr., Rabbiner, Bács-Topolya.

שירי תפארת
תהלים

4 Gebetbücher.

Grünhut L., Dr., Jerusalem.

Seine: Abhandlungen.

Hirschfeld H., London.

Seine: Geniza, 3 Hefte.

Horowitz S., Wien.

Ein Manuskript Techinna.

Israelit.-ung. Literaturgesellschaft, Budapest.

Ihr: Jahrbuch 1907.
Ihr: Szentirás IV.

Jelski, Dr., Rabbiner, Berlin.

Seine: Trauerrede.

Jews' College, London.

Ihr: Jubilee Volume.

Kahana Abr., Kiew.

Sein: תוספות ומלואים על פרשת ויחי

Klueger, Dr., Breslau.

Seine: Vorträge.

Landesrabbinerschule, Budapest.

Ihr: Jahresbericht 1906.

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin.

Ihr: Jahresbericht 1906.

Löw Immanuel, Oberrabbiner, Szeged.

Seine: Gedenkreden (ung.).

Margulies S. H., Dr., Oberrabbiner, Florenz.

Sein: L. Ashgara.

Müller D. H., Hofrat Prof. Dr., Wien.

בקורת הדעות והאמונות
Luncz: ירושלים III.
Luncz: לוח ארץ ישראל תרס"ב
עשרת הדברים לר' סעדיה גאון
Luncz: תבואות הארץ II.
Almanach Akad. Wien 1905.
Archiv f. österr. Gesch. XCV/I/II.
Beer: Handschriften d. Klosters Santa Maria de Rip.
Brann: Siegelring.
Feuchtwang: Predigt.
Fuchs: Regesten zur Gesch. der aufgehobenen Kartause Aggsbach.
Göschl: Arab. Grammatik.
Halfmann: Beiträge z. Syntax.
Hainisch: Entstehg. d. Kapitalzinses.
Kaempf: Nichtandalusische Poesie.
Kaempf: Zehn Makamen.
Karst: Geschichte des armenischen Rechtes.
Ludwig: Auffindung der Thora im Tempel zu Jerusalem.
Mahler: Maimonides.
Markon: Slavische Glossen bei Isaak Or Sarua.
Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen IX.
Müller D. H.: Mehri u. Soqotri III.
Müller D. H.: Semitica II.
Müller D. H.: Bauinschrift der Barrekub.
Musil: Arabia Petraea.
Niebuhr: Gesch. d. Ebr. Zeitalters I.
Linowitz: 3 Hefte.
Sitzungsber. Akad. d. Wiss. 1905. 1905/1906, 1906.

Münz W., Dr., Rabbiner, Gleiwitz.

Sein: Offener Brief.

Orient-Gesellschaft, deutsche, Berlin.

Jahresbericht 8.
Mitteilungen 20, 23, 27, 29, 32.

Posnanski S., Warschau.

Sein: רב דוסא ברב סעדיה גאון

Prossnitz M., Dr.. Rabbiner, Eger.

Seine: Festpredigten.

Rabbinowicz J., Dr., Rabbiner, Mähr.-Weißkirchen.

Sein: Ein namenloses Kind.
Sein: Der Mörder.
Sein: Fall und Erklärung.

Ritter A. L., Oberrabbiner, Rotterdam.
Jellinek: Predigt.
Lesser: Glaubens- und Sittenlehre
Vogelstein: Antrittspredigt.

Rubin S., Dr., Rabbiner, Wien.
Sein: Der „Nascitarus".

Salvendi A., Dr., Bezirksrabbiner, Dürkheim.
Luncz III ירושלים
מראה ריאה
עזר אליעזר
תורת חיים או"ח
Der Israelit 1906.

Seminar, Rabbiner-, Berlin.
Sein: Jahresbericht 1905/06.

Stadtbibliothek, Frankfurt a. M.
Ihr: Bericht 1906.
Ihr: Zugangsverzeichnis 61—64.

Vogelstein H., Dr., Rabbiner, Königsberg.
Seine: Predigt.

Ziegler J., Dr., Rabbiner, Karlsbad.
Sein: Der Kampf zw. Judentum und Christentum.

Zuckermandel S. M., Dr., Rabbiner, Breslau.
Sein: גבורת שמשון

C. Verzeichnis der gekauften Bücher.

אהבת ציון וירושלים V.
אגרת ר' יהושע הלורקי
בית יצחק שו"ת I. II.
דורות הראשונים Halevy, 3. Ex.
הדרת זקנים
טעמי המנהגים Sperling:
ר' יהודה הלוי ed. Harkavy, 10 Ex.
ירישות שלמה Biographien
ירושלמי ברכות ed. Luncz:
ירושלמי ס' קדשים ed. Friedländer:
כל אגדות ישראל
לות ארץ ישראל תרסז ed. Luncz:
ס' המכריע
מס' נזיר פרק א—ד ed. M. Weiss:
מסלת ישרים
משכיות כסף
נזמי הזהב Castiglioni:
נעם מגדים
נשמת חיים 1652
עזר הדת London 1906
פטירת משה
פירוש על יונה ועל רבב"ח
פירוש המשנה לר' משה בן מימון Gottlieb:
מס' סנהדרין
פירוש על ס' שופטים Posnanski:
קהל חסידים החדש
קהלת משה Wiener II. III. IV
רזיאל המלאך
שבילי דרקיע
שירי שפת קדש I. II.
ח' הרשב"א MS.
תוספות הרא"ש על סוכה
תנך ed. Ginzburg:
תפארת התשבי
תפלות הפלשים
תשורת ש"י שו"ה
Abrahms: Short history of Jewish Literature.
Abrahms: Festival Studies.
Adamy R.: Architektonik des Orient. Altert.
Adler N.: גנזי מצרים
Adler N.: גנזי פרס ומדי
Aicher: Das A. T. in der Mischna.
Annales du Musée Giumet I.
Armstrong: Names and Places in the Old and New Testament.
Asch: Der Gott der Rache.
Babelon: Manual of Orient. Antiquities.
Baumann: Aufbau der Amosreden.

Beeson: Hegemonii Acta Archelai.
Berger: De Deprecatione calicis Chr.
Bernhold: Dissertatio de herba Borith.
Biblia in lingua Italiana.
Biblia Sacra Vulgatae ed. M. Hetzenauer.
Bloch: Die samarit.-arab. Pentateuchübersetzung.
Bludau: Juden und Judenverfolgung.
Boethii in Isagogen Porphyrii.
Bouché-Leclercq: Histoire des Lagides I—III.
Brockelmann: Semit. Sprachwissenschaft.
Buber M.: Rabbi Nachman.
Budde: Samuel.
Budde: Gesch. d. althebr. Literatur.
Carmoly: Hebr. Typographie Riva di Trento.
Carmoly: Jichus Ha-Abot.
Christophorus: Dissertatio Theologica.
Clermont-Ganneau, Ossuaire Juif.
Cless: De colonis Judaeorum in Aegypto.
Colerus: Dissert. theol. Matth. Marc.
Cornill: Der israel. Prophetismus.
Costa: Israel und die Völker.
Deutsch: Die Zigeiner-Grossenhof- u. Neusynagoge.
Diettrich: Eine jakobitische Einleitung i. d. Psalter.
Diettrich: Išo-dadhs Stellung in der Auslegungsgeschichte des A. T.
Dio Cassius.
Dorscheus: Dissertatio de inhabitatione.
Drechssler: Christus Sacerdos.
Dröscher: Dissertatio de duobus testibus.
Drumann: Geschichte Roms III.
Duensing: Christlich-pal. aram. Texte und Fragm.
Erbt: Elia, Elisa, Jona.
Evans: Denominations of Christian World.
Faitlowitch: פטירת משה
Fiebig: Berachoth.
Fischer: Daniel.
Fischer Theob.: Mittelmeerbilder.
Fleischer: Morgenländ. Forschungen.
Freytag: Soll und Haben.
Fromer: Vom Ghetto.
Gasser: Das Alte Testament.
Geden: Massoretic and other Notes.
Geffcken: Zwei griechische Apologeten
Gesenius: Hebrew and Engl. Lexicon.
Giesebrecht: Jeremia.
Goldschmidt: Das Judentum in der Religionsgeschichte d. Menschheit.
Gossl: Reden.
Gottheil: Syriac Julian Romance.
Graetz: Volkstümliche Gesch. II. III.
Gronemann: Predigten.
Güdemann: Apologetik.
Haas: Breslauer deutsche Machzor-Handschr.
Hahn: Rom und Romanismus.
Halm: Sulpicii Severi libri.
Hamburger: R. E. Talmudischer Teil und Suppl.
Haupt: Purim.
Hauck: R. E. protestant. XVIII.
Hayn: Literatur d. Ritualmorde.
Hedenius: Synedrium judaicum.
Hehn: Siebenzahl und Sabbat.
Herbert: Tent and Testament.
Heyse: Kinder der Welt.
Hinneberg: Kultur der Gegenwart I—II.
Hirsch: Gesammelte Schriften III.
Hirschfeld: Die kaiserl. Verwaltungsbeamten.
Hoberg: Pentateuchfrage.
Hofmann: Leviticus II.
Hommel: Namen der Säugetiere.
Hottinger: Hebraeorum leges.
Hottinger: Thesaurus Philologicus.
Hölscher: Kanonisch und Apokryph.
Hölscher: Der Sadduzäismus.
Husik: Juda Messers Vetus Logica.
Jahrbuch d. jüd. Lit. Ges. III. IV.
Jampel: Esther.
Jastrow: Religion Babyl. 10. Lief.
Jeremias-Winckler: Wehr- u. Streitschriften I. II.
Jodl: Lehrbuch der Psychologie I. II
Joseph: Stiftshütte.

Justi: Geschichte der orient. Völker im Altertum.
Kaatz S.: Das Wesen des prophet. Judentums.
Katz L.: Stellung der Juden in Hessen.
Kellermann: Krit. Beiträge.
Keil: Archäologie I. II.
Kinzler: Biblische Altertümer.
Kittel: Bibel II.
Klostermann: Der Pentateuch.
Klumel: Mischpâtim.
Kracauer: Judengasse in Frankf. a. M.
Kraetschmar: Ezechiel.
Krüger: Abodah-Zarah.
König: Prophetenideal.
Labhardt: De Judaeorum origine.
Landau: Beiträge z. Altert. d. Orients.
Levias: Ševaʿ.
Lewin: Targum u. Midr. zum Buche Hiob.
Leitner: Der gott. Volksgesang.
Lidzbarski: Altsemitische Texte I.
Lightfoot: Horae Hebraicae.
Lightfoot: Horae Hebraicae in Acta Apost.
Löhr: Klagelieder Jeremias.
Löhr: Sozialismus u. Individualismus im A. T.
Maspero: Histoire ancienne.
Merzbacher: De Siclis etc.
Michaelis: Archaeolog. Entdeckungen.
Mommert: Widerlegung . . . Blutbeschuldigung.
Mommert: Topographie des alten Jerusalem.
Montague: Tales from the Talmud.
Müntz: Wir Juden.
Musaeus: Novus homo.
Nebenzahl: Kethuboth.
Niemann: Alethologia.
Nöldeke: Studien zum 70. Geburtsfest.
Pal. Explor. Fund. Qurt. St. 1874 bis 1883.
Palmer: Wüstenwanderung Israels.
Papyri, Aramaic.
Peisker: Beziehungen d. Nichtisrael. zu Jahve.
Pfeiffer: Abraham der Proph. Jehovas.
Perles: Poesie d. Juden im Mittelalter.
Peters: Painted Tombs.
Philonis: Opera V.
Picart: Scènes de la vie juive.
Plathe: Deutsche Reden I. II.
Preuschen: Zeitschrift N. T. W. 1900 bis 1905.
Preuss: Waschungen und Bäder nach Bibel und Talmud.
Preuss: Die Pathologie der Geburt.
Preuss: Schwangerschaft, Geburt und Wochenbett.
Preuss: Materialien z. Gesch. d. bibl.-talm. Medizin.
Psalmen, Wien 1757.
Rahlfs: Septuaginta-Studien.
Reitzenstein: Hellenistische Wundererzähl.
Rhost: Dispositio Theologica.
Riehm: Handwörterb. d. Bibl. Altert. I. II.
Rosenberg: Phönikische Sprachlehre.
Rosenthal: Seraim.
Rosenzweig: Wohnhaus i. d. Mišnah.
Rothstein: Unterricht im A. T. I. II.
Sachau: Reise in Syrien.
Scherzer: Divina hominum.
Schliebitz: Išodâdh's Comm. Hiob.
Schmid: Disputatio theologica.
Schreiner: Jeschua ben Jehuda.
Schmidt: Dicti Paulini.
Seeberg: Die beiden Wege und das Aposteldekret.
Seidenschnur: Dissertatio theologica.
Shaw: Reisen.
Simonsen: Sculptures de Palmyre.
Sievers: Amos:
Smend: Jesus Sirach.
Soltau: Fortleben des Heidentums.
Spiegeberg: Schrift und Sprache der alten Ägypter.
Stanley: Lectures on the history of the Jews.
Stähelin: Antisemitismus.
Stählin: Clemens Alexandrinus.
Staerk: N. T. Zeitgeschichte I. II.
Steuernagel: Hebr. Gram. II. Aufl.
Strack: Hebr. Gram. IX. Aufl.
Strack: Hebr. Vokabularium.
Strack: Das Wesen des Judentums.

Taglicht: Reden.
Thesaurus linguae lat. II—IV.
Torrey: Ezra-Nehemiah.
Tristram: Survey of Western Pal.
Tyrka: Schemaja.
Vámbéry: Sittenbilder.
Völter: Ägypten und die Bibel.
Weber: Forschungsreisen in S.-Arab.
Weber: Die Literatur der Babylonier und Assyrer.
Welsch: Bibl. Handwörterbuch.
Wellhausen: The Book of Psalms.
Wendland: Hellenistisch-röm. Kultur.
Weiss: Traktat Nazir.
Winckler: D. A. O. und die Bibel.
Winckler: Babylon. Weltschöpfung.
Winckler: A. O.-Forschungen.
Winter: Stellung der Sklaven
Wörger: Conciliatio Evang.
Wörger: Hakel-Dama.
Wolff: Hammagid.
Wünsche: Schöpfung und Sündenfall.
Wurz: Charakteristik der Basilika.
Wychgram: Deutsche Prosa. 4 Ex.
Zangwill: Regulierung der jüdischen Emigr.
Zeitschr. f. d K. d. Morgenl. 1887 bis 1906.
Zeitschr. f. d. rel. Inter. d. Jud. III.
Zohar ed. Jean de Pauly.

Die israelitisch-theologische Lehranstalt spricht ihren wärmsten Dank aus für die Beweise herzlichen Wohlwollens und freundlicher Teilnahme, die ihr von verschiedenen Seiten entgegengebracht wurden.

Aus der Osias Schorrschen Stiftung erhielten 18 Hörer ein Stipendium von je 600 *K*.

Aus der Baron Jonas von Königswarter-Stiftung erhielten zwei Hörer ein Stipendium von je 896 *K*.

Aus der Goldental-Stiftung erhielt ein Hörer ein Stipendium von 100 *K*.

Aus der Fanny Jeiteles-Stiftung erhielten zwei Hörer ein Stipendium von je 188 *K*.

Der Vorstand der israelitischen Kultusgemeinde Wien verlieh einem Absolventen ein Stipendium von 200 *K*.

Die israelitische Gemeinderepräsentanz in Prag verlieh zwei Hörern ein Israel Simon Frankel-Stipendium von je 300 *K* und einem Hörer ein Koppelmann- und Esther Frankelsches Stipendium von 163 *K*.

Von Ungenannt erhielt ein Absolvent 100 *K* als Stipendium.

Das Schuljahr 1907/1908 nimmt Donnerstag den 3. Oktober seinen Anfang; die Aufnahme-Prüfungen, zu welchen nur die früher schriftlich Angemeldeten zugelassen werden können, finden Donnerstag den 3. und Freitag den 4. Oktober statt. Die Vorlesungen beginnen Sonntag den 6. Oktober.

Wien, Juli 1907.

Der Rektor:

Prof. Dr. A. Schwarz.

XV. JAHRESBERICHT

DER

ISRAELITISCH-THEOLOGISCHEN

LEHRANSTALT

IN WIEN

FÜR DAS SCHULJAHR 1907/1908.

Voran geht:

Baraitha di-Mlecheth ha-Mischkan.

Tannaitischer Kommentar

zu den

Vorschriften über den Bau des Heiligtumes und das Lager Israels in der Wüste.

(II. B. M., Kap. XXV ff. und IV. B. M., Kap. IV und Kap. X.)

Kritisch beleuchtet und erläutert von

LEKTOR M. FRIEDMANN.

WIEN 1908.

VERLAG DER ISRAEL.-THEOL. LEHRANSTALT.

II. Tempelgasse 3.

Baraitha di-Mlecheth ha-Mischkan

Tannaitischer Kommentar

zu den

Vorschriften über den Bau des Heiligtumes

und das

Lager Israels in der Wüste.

(II. B. M., Kap. XXV ff. und IV. B. M., Kap. IV und Kap. X.)

Kritisch beleuchtet und erläutert

von

Lektor M. Friedmann.



WIEN 1908.

Vorwort.

Das Buch Eliahus „Seder Eliahu rabba", Seite 26[1] bezieht den Vers VII, 14 des Hohenliedes „und an unseren Türen sind allerlei süße Früchte, neue und auch alte, o mein Geliebter, die ich dir aufbewahrt" auf die Entwicklung der Kultur und Literatur im jüdischen Volke. „Abraham, Isaak und Jakob — die Alten; Amram, Sohn des Kehath, mit all den Würdigen um ihn in Ägypten, sie sind die Neuen." „Moses' Gefolgschaft, die des Josua, des David, Königs von Israel, und Chiskijahs, Königs von Juda — die Alten; die Männer Esras, des älteren Hillel und die des Rabban Jochanan ben Sakkai, die Genossen des Rabbi Meïr und seiner Nachfolger sind die Neuen."

An sie alle denkt unser Autor bei dem Vers: „Neue und auch Alte habe ich dir aufbewahrt."[2] Er folgt hierin der Sagendichtung, wonach Lehramt und Lehrhaus mit Abraham begonnen haben.[3]

Ihm reicht die Kultur- und Literaturgeschichte einerseits bis zum Auszuge aus Ägypten, anderseits bis auf seine Zeit.

In jedem dieser Zeiträume sieht er zwei Abschnitte, die der Alten und der Neuen. Er zählt also vier Epochen.

Die Alten des ersten Zeitraumes sind ihm die Patriarchen, die Neuen findet er in der Schule Amrams in Ägypten.

[1] Edit. M. Friedmann, Verlag der isr.-theol. Lehranstalt.

[2] חדשים וגם ישנים דודי צפנתי לך, אברהם יצחק ויעקב ישנים. עמרם בן קהת וכל הכשרים שהיו במצרים חדשים שנאמר חדשים גם ישנים. חבורתו של משה וחבורתו של יהושע וחבורתו של דוד מלך ישראל וחבורתו של חזקיה מלך יהודה ישנים. חבורתו של עזרא חבורתו של הלל הזקן חבורתו של רבן יוחנן בן זכי חבורתו של ר׳ מאיר וחביריו חדשים. עליהן הוא אומר חדשים גם ישנים.

[3] Vgl. Talmud Joma 28b: אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה היה; Abhodah Zarah 14b: גמירי דע״ז דאברהם אבינו ד׳ מאה פרקי הויין. Vgl. über Jakob „Seder Eliahu rabba" S. 29, über Israel in Ägypten S. 123 und 124 (Note 16) und über David S. 15.

Denn, bei dem Anwachsen des Volkes mitten im ägyptischen Leben paßte das Überkommene nicht mehr, neue Erziehungs- und Lebensregeln waren zu schaffen und doch sollte die alte Grundlage nicht verlassen werden. „Neues und auch Altes habe ich dir aufbewahrt."

Ein neues Volk war entstanden. Ein neues, freies Israel hatten Moses und die Seinen geschaffen. Durch ihn empfing es Lehre, Gesetz und Ordnung.

Die Besitznahme des gelobten Landes durch Josua, die Befestigung des Königtums durch David und die Mehrung des Reiches riefen neue Gesetze, neue Formen hervor.

Als dann das Reich auseinandergefallen war und erst Chiskijah wieder Juda emporhob, erblühte die reiche Literatur der Propheten. Sie alle sind die alten süßen Früchte — bis zum Untergange des Reiches.

Der traurigen Vaterlandslosigkeit folgt die heroische Zeit Esras. In ihr entsteht die reiche Literatur der Soferim, die trotz der allmählichen Versumpfung der Priesterherrschaft fortwirken bis in die Tage des Herodes, der die geistige Herrschaft des Daviden Hillel des Älteren begünstigt. Hillels Universalismus und der streng nationale Wetteifer der Schule Schammais befruchten die tannaïtische Literatur bis zum Untergange des zweiten Reiches.

Die politische Klugheit der Römer hinderte das unterjochte Volk nicht an seiner kulturellen Entwicklung. Unter ihrer wohlwollenden Duldung konnte Rabban Jochanan ben Sakkai die Tradition der Tannaïten in einer festen einheitlichen Schule zusammenfassen und weiterbilden.

Als aber Bar-Kochbas Erhebung den Römern viel zu schaffen gab und ihr geistiger Zusammenhang mit dem Nationalismus der Hochschule zutage trat, verfielen die Schulen der Vernichtung und ihr Haupt, Rabbi Akiba, bezahlte mit dem Leben.

Da war es Rabbi Méïr, der Schreibfertige, der mit seinen Genossen die mündliche Lehre in Niederschriften sammelte und sie nunmehr schriftlich verbreitete. Das Schrifttum zum Pentateuch war durch sie entstanden, das Alte und das Neue in Büchern aufbewahrt.

Was Rabbi Méïr geschaffen, bildete Rabbi Jehuda ha-Nassi weiter fort. Als Lehrbehelf zur Vorbereitnng für die Erlangung der Autorisation (Zuerkennung des Rabbi-Titels) legte er die Mischnah an. die auch wirklich nachher zum Lehrbuch geworden war.

Wohl beschränkten spätere Schulen sich nicht auf dieses Werk allein, die Mischnah aber blieb das Hauptlehrbuch.

Dem Kreise dieses Schrifttums gehören verschiedene Werke an, auch das Buch „Seder Eliahu rabba"; sie schließen die tannaïtische Literatur ab. Die späteren Schriften gehören der Literatur der Amoräer an.

Ich will hier keine Geschichte der tannaïtischen Literatur schreiben, sondern nur erwähnen, daß deren Sammlungen unter den Namen „Baraithoth" oder „Mischnah hachizona" zusammengefaßt werden.

Diese Werke sind auf uns gekommen unter Einzelnamen, die ihnen zur Orientierung beigelegt werden, wie: Mechilta, Siphrá, Siphré, Tosephta u. a.[1]

Ihre Autoren und die Zeit ihres Entstehens lassen sich nicht genau ermitteln; sie alle sind Sammelwerke und enthalten vereint „Altes und Neues, Neues und Altes", denn „mein Geliebter neue und auch alte Früchte habe ich dir aufbewahrt".

Das Werkchen, das ich hier kommentiert in textkritischer Behandlung herausgebe ברייתא דמלאכת המשכן gehört dem tannaïtischen Schriftkreise an. Ausführliches darüber enthält das hebräische Vorwort und die Einleitung.

An dieser Stelle will ich nur noch der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. meinen innigsten Dank abstatten für die leihweise Überlassung der editio princeps dieses Werkchens wie auch des seltenen Werkes חכמת המשכן.

Wien, im April 1908.

M. Friedmann.

[1] Der Talmud überliefert uns im Namen des R. Jochanan: כתב מתני' ר' מאיר כתב תוספתא ר' נחמיה כתב ספרא ר' יהודה כתם ספרי ר' שמעון וכולהו אליבא דר' עקיבא (Sanhedrin 86[a]). Aus der Zeit des R. Jehuda ha-Nassi rühren her die in קהלת רבה 6, 2 angeführten משנתו של ר' חייא ושל ר' הושעיא ושל בר קפרא.

שנים עשר מיל על שנים עשר מיל היתה חנייתן. חשוב מחנה שכינה ומחנה לויה ומחנה ישראל ובשאר זויות של כל רוח היתה בהמחן רועה נגד חנייתן. והנהרות מקיפין מבפנים ומבחוץ ומציינין איתו טבליות מראש ועד סוף שיהא להם רשות להלך בשבת (לשבת) [למשכן] וממחנה למחנה. והענן פרים עליהם מבדיל בינן לבין בהמתן שנאמר וענן ה' עליהם יומם (במדבר י' ל"ד) ומזיו התכלת היו הנהרות נראין כתכלת מצוירין כעין השחר והלבנה והחמה. האומות העולם ראין איתן לכמה מילין ומשבחין את הקב"ה מי זאת הנשקפה וגו' (שה"ש ו' י') פחדם ואימתם נופל על הכל שנאמר תפול עליהם אימתה ופחד וגו' (שמות ט"ו ט"ז):

כמו מצוה לתקן המעוות. אמר. כל א' וא' מהן ע"פ אלה באמה. פי' הזית רענן כארך אלר המשכן. אמר. שיהא להם רשות להלך בשבת לשבת וכו'. הגיה הז"ר להלך בשבת למשכן. וכתב שיהא להם רשות דבהר הוי כמו מחילה והוי עיר אחת. ועיי"ש שהוא עושה החשבון איך מקומן של לוים מאחד בשתים ומקומן של שבטים: ועוד עלי להעיר שבילקוט נמלא עוד רמז תכ"ז כילד היו הלוים מצוירין וכו'. ובזה הרמז העתיק הב' פרקים אחרונים מברייתא דמלאכת המשכן וע"כ לא העתקתיו:

של משה והיא היתה מודיעה לכל המחנות היאך יחנו. כיצד. כיון שעמדו קלעי החצר היו י״ב עמודים על הבאר ואומרים שירה שנאמר באר חפרוה שרים (במדבר כ״א י״ח) והיו מימי הבאר יוצאין ונעשים נהרים נהרים. נהר אחד יוצא ומקיף את מחנה שכינה ומאותו נהר יוצאין ארבע נהרות בד׳ זויות החצר כל אחד ואחד הולך לבסוף משמש ב׳ רוחות דרום ומזרח ויוצא אל מחנה ישראל. עבר מחנה הלוים היו מתערבין נהרים זה לזה ומקיפין את כל מחנה הלוים מהלכין בין משפחה למשפחה ונראין טבליות טבליות מקיפין את מחנה השכינה. ונהר גדול מקיף את כל מחנה ישראל מבחוץ ונעשין נהרים נהרים בין כל שבט ושבט. והיו הנהרות מודיעין בין כל אחת ואחת גבולן ואין אחד צריך לחברו. ולא תאמר שמא (בסילות) [בטילות] המים אלא (מגדילין) [מגדלין] להם כל מיני מעדנים מעין העולם הבא שנאמר שלחיך פרדס רמונים גו׳ נרד וכרכום וגו׳ (שה״ש ד׳ י״ג וי״ד). ועכשיו מחנות מחנות מזרח ומערב צפון ודרום. כל מחנה ומחנה ארבע אלפים אמה. משה אהרן [ו]בניו במזרח בני קהת בדרום בני גרשון במערב בני מררי בצפון. כל אחד ואחד מהן על פני מאה באמה ועוד ארבע אלפים מכל רוח ורוח כך היה מקומן. נמצא מקומן של לויים מאחד בשמנה במקומן של שבטים. ובהמתז היכן היתה.

נראה שאין צריך כאן להגהה די״ב עמודים הם כמו דוכן למעמד הלוים. והיו י״ב עמודים מוכנין לי״ב נשיאים לעמוד עליהם בשירה. שלדעת זה הדורש היו אומרים שירת הבאר בכל עת שהעמידו קלעי החצר. והיו מימי הבאר יוצאין ונעשים נהרים נהרים וכו׳. ואח״כ מסדר אלו הנהרים שנהר אחד מקיף מחנה שכינה ונהר א׳ מקיף מחנה לויה ונהר א׳ מקיף את מחנה ישראל ונעשים נהרים בין כל שבט ושבט. ורש״י בתהלים ע״ח בפ׳ ויורד כנהרות מים כתב. שהיו נוזלין מן הבאר והנשיאים היו מושכין שרביט במשענותם והמים נמשכים אחריהם לכל חניית שבט ושבט כענין שנאמר במחוקק במשענותם כמו שמפורש בארבעים ותשע מדות. ואלוקי אגדות הם שדברי המאמר שלפנינו אינן מסכימין עם הברייתא דמ״ט מדות. אמנם דוגמת הברייתא דמ״ט מדות היא בתוספתא דסוכה פ״ג. וכך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר דומה לסלע מלא כברה מפרפרת (בנו׳ ערפורע מפכפכת) ועולה כמפי הפך הזה עולה עמהן להרים ויורדת (שם ויורד) עמהן לגאיות. מקום שישראל שורין היא שורה כנגדן במקום גבוהה (שם ליתנייהו לב׳ מלות אלו) כנגד פתחו של אהל מועד. נשיאי ישראל באין וסובבין (שם. ישראל סובבין) אותה במקלותיהן ואומרים עליה את השירה עלי באר (שם. שנאמר עלי באר) ענו לה עלי באר והמים (שם. ענו לה המים) מבעבעין ועולין כעמוד למעלה וכל אחת ואחת (שם. אחד ואחד) מושך במקלו איש לשבטו ואיש למשפחתו שנ׳ באר חפרוה שרים. וגם היא סובבת (שם. חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחוקק במשענותם וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא וגו׳ סובבת) את כל מחנה ישראל (שם. בכל מחנה ה׳) ומשקה את כל הישימון (שם. ומשקה על פני הישימון) והיא נעשית נחלים שנ׳ נחלים ישטפום (שם. נחלים גדולים שנ׳ ונחלים ישטו׳) הן יושבים באיספקאות (שם. והן יושבין באיספקאות) ובאין זה אצל זה שנ׳ הלכו בציות נהר. העולה דרך ימין עולה (שם. יורד) דרך ימין והעולה דרך שמאל עולה (שם. יורד) דרך שמאל בן מים מתמלין הימנה היא נעשית נחל גדול (שם. מה שמתמלין ממנו נעשין נהר גדול) והולכין לים הגדול ומביאין משם כל חמדת העולם שנ׳ זה ארבעים שנה ה׳ אלהיך עמך לא חסרת דבר. ובעלי הגדה הרחיבו זה הענין במדבר רבה פ״א ופי״ט ולשונם שם שהיו הנשיאים עומדים על גבה ומושכין בינותיהן כל אחד ואחד לשבטו ולמשפחתו וכו׳. ובילקוט פ׳ חקת העתיק דברי המדרש. ואח״כ לאחר איזה מאמרים הוא כופל הדברים במחוקק במשענותם היו הנשיאים באין ועומדין על גבה ומושכין במטיהן כל אחד לשבטו. ולא נרמז מקורו. האריכתי באלה לפי שמוהר״א הלוי רוצה להעמיס דברי מסכת מ״ט מדות במאמר שלפנינו והם רחוקין זה מזה כרחוק מזרח ממערב. ומ״ש כל אחד ואחד הולך לבסוף משמש ב׳ רוחות דרום ומזרח וכו׳. מוהר״א הלוי הגיה כל א׳ וא׳ הולך רוח אחד לבסוף וכו׳. אבל לא הועילנו בהגהתו לפשר הדברים ואדותם כי סוף סוף אין פשר לאמרו לבסוף משמש ב׳ רוחות דרום ומזרח וכו׳. ונראה לענין שהמאמר מקוטע וחסר. ואנה נחפש ונחקר אחריו אחר שמקור כל הגדה זו (רמז תכ״ו) נעלם מאתנו ואין אתנו יודע מהיכן לקחה ר׳ שמעון הדרשן ושמה בילקוטו. כי גם את שמה לא הוגד לנו. אמר. ולא תאמר שמא בסילות המים אלא מגדילין וכו׳. וכתב הזית רענן פי׳ שהיו כמו-מי סילון שאין יפים. ואין הדברים מובנים לי מה איכפת לנו שהמים עוברים בסילון. אבל נראה לי נוסחא הגונה בילקוט דפוס שאלוניקי רפ״ו שמא בטילות המים אלא מגדלין וכו׳. וקרי למים שאינן מגדלין הזרעים מעיינות בטילות. אמר. ועכשיו מחנות מחנות וכו׳. הלשון מגומגם ואין

רבי נחמיה אומר כל הקרשים מבפנים ומבחוץ היו מצופין זהב. והבריח התיכון המבלע בתוך חללן של קרשים מובלע בתוך שפופרת של זהב שאורך כל אחת ואחת אמה ומחצה נתונה בתוך חללו של קרש. והבריח התיכון מובלע בהן מן הקצה אל הקצה:

ויקחו לי תרומה (שמות כ"ה ב') י"א דבר נדבת המשכן סי' לדבר אחד עשר יום מחרב (דברים א' ב'). כשבא משה להוכיח על מעשה העגל אמר לו הקב"ה ודי זהב (שם שם א') כפרו באחד עשר דבר שהתנדבו למלאכת המשכן לפיכך היו סובבין את הר שעיר שמנה ושלשים שנה. ונסב את הר שעיר ימים רבים (שם ב' א'):

נתנדבו זהב תשע ועשרים ככרים שבעה מאות ושלשים שקלים. ממנו עשו את הארון ואת הכפורת ואת הכרובים. ואת המנורה וכל כליה. שלחן וכליו. וצפו את המזבח ועשו את כל כליו זהב. קיצצו ממנו לעשות לפרכת. וצפו את הקרשים ובריחיהן. ועשו הטבעות והקרסים של יריעות התחתונות:

וכסף פקודי העדה מאת ככר ואלף ושבע מאות וחמשה ושבעים שקל בשקל הקדש (שם ל"ח כ"ה) חשבונות מאה בני אדם מחצית השקל הרי חמשים סלעים. ס' פעמים מאה מאה הרי ששת אלפים. נמצאת אומר ששת אלפים לככר ששים רבוא במאה ככר. נעשה בהן אדני המשכן. מאת אדנים למאת הככר ככר לאדן (שם שם כ"ז) חשבון ארבעים בצפון וארבעים בדרום (ארבעה) [ששה] עשר למערב ארבעה במזרח. שבצפון [שב]דרום [ו]שבמערב היו רצופות שנים לכל קדש. ושבמזרח לא היו רצופות אלא (שבעה) [ארבעה] עמודי שטים סדורים בתוך עשר אמות כפתחו של היכל נתונים על ארבעה אדני כסף ופרוכת פרוסה עליהן. הרי מן חשבון מאת הככר נשאר[ו] אלף וז' מאות וחמשה ושבעים שקל מהן עשה ווי העמודים וציפה ראשיהן וחשק אותם:

ונחשת התנופה שבעים ככר ואלפים וארבע מאות שקל (שם כ"ט) (מהו) [מהן] עשה קרסי יריעות העזים וצפה עמודי החצר ועשה אדני עמודי החצר [ואדני פתח ההיכל ואדני שער החצר] ויתידות המשכן והחצר ומזבח הנחשת [ומכבר הנחשת] אשר לו וכל כליו וכיור וכנו:

כתיב והלוים יחנו סביב (במדבר א' נ"ג). כיצד היתה חנייתן. בפסיקיא אחת של ארבעה אלפים אמה היו חונין ומקיפין את המשכן מכל רוח. משה ואהרן ובניו במזרח הם ובניהם וכל אשר להם על פני כל מזרח אהל מועד. הבאר היתה בפתח החצר סמוכה לאהלו

ר' נחמיה אומר וכו'. כצ"ל וכן הגיה מהר"א הלוי ובילקוט בשבוש רב נחמן. ועיי' בברייתא דמלאכת המשכן פ"א:

ויקחו לי תרומה וכו'. וכתב הזית רענן דלא קחשיב כאן אלא מה שצריך למשכן עצמו לאפוקי שמן למאור ובשמים. וכתב עוד ואע"ג שהוא מגזרת המרגלים מ"מ בעגל עלה במחשבה רק שלא נתמלא קאמר. ומ"ש דמלת כפרו מלשון כפרה ואינו מלשון כפירה. ובספרי דברים פי' א' בד"ה ודי זהב ר' בנאה אומר עבדו ישראל לע"ז הרי הם חייבים כלייה יבוא זהב משכן ויכפר על זהב עגל. דהיינו שלא תהיה בהם כלייה אלא יקבלו עונש גלות:

נתנדבו זהב וכו'. כצ"ל וכן הגיה בזית רענן ובילקוט כתוב בשיבוש נתנדבו זהב בכריים. ומקרא אלא ויהי זהב התנופה תשע ועשרים ככר ושבע מאות ושלשים שקל בשקל הקדש (ל"ח כ"ד) ועיי' רש"י שם:

וכסף פקודי העדה מאת ככר כ"ה בילקוט והשלמתי המקרא. **ס' פעמים מאה מאה.** כ"ה בדפוס סאלוניקי ובילקוט שלפנינו ליתא למלת מאה ב'. והזית רענן הגיה אלא שמשתבש גם הוא ועי"כ דבריו כחידה. ופי' הזית רענן ששת אלפים אלפי שקלים והם ככר ועיי' ברש"י עה"ת. וההגהות שבה עבר. ארבעה עמודי שטים עשה הזית רענן. ושאר ההגהות עשיתי אני כפי הכרח סגנון הלשון:

ונחשת התנופה שבעים ככר כ"ה בילקוט והשלמתי המקרא. ומה שהגהתי הוא ע"פ הכרח המקראות ונעלמו להמעתיק מפני מלות הדומות דוק ותשכח:

כתיב והלוים יחנו וכו'. בפסיקיא. בזית רענן כפסיקיא פי' כמגורה רחבה. ונוסחא נכונה היא. ועיי' בערוך ערך פסקיא. ולפי שלא כתב כצ"ל הנחתי הנוסחא כמו שהיא: אמר. היו י"ב עמודים על הבאר וכו'. בזית רענן י"ב עמודים וכו' כצ"ל שהי"ב נשיאים עומדו על הבאר ואמרו שירה ועי"ז מייתי קרא באר חפרוה שרים וכו' וכ"ה לקמן ע"ש. ומהר"א הלוי הגיה י"ב נשיאים עומדים. וכתב בהערה כן הגיה הז"ר וכ"ה נכון ותחת עמודים צ"ל עומדים. ובז"ר שלפני ליתא למלת נשיאים. ולי

מטה. [של מטה] מחוברות בקרסי זהב ושל מעלה מחוברות בקרסי נחשת לחבר את האהל להיות אחד. והיו נתונות כנגד שלישו של אהל שבנגדו הפרכת פרוסה למטה. רבי יוסי אומר כנגד הקרשים היתה כפולה. נמצאו שם (שני) [שתי] אמות יתירות הן היו עודפות על היריעת של תכלת מן המזרח ועד המערב שנאמר יהיה סרוח (שם כ"ו י"ג) מכאן אתה למד דרך ארץ שיהא אדם חס על היפה:

ועשית מכסה לאהל (שם שם י"ד) מכסה (אחר) [אחד] מכסה את כל האהל משולש מן הצפון מן הדרום מן המערב. רבי נחמיה אומר כמין מסיפסין היו עשויות. רבי יהודה אומר מלמטה עורות אלים מאדמים ומלמעלה עורות תחשים:

כיצד היתה מדתן. צפון ודרום ארכו שלשים אמה. עשר על עשר שבמערב היה בית קודש הקדשים. הוא מקומו של ארון. פרוכת היתה בסוף עשר אמות חולקת את הבית עשר אמות לפנים ועשרים להוץ. והיתה פרוסה תחת (הקרשים) [הקרסים] שביריעות. וחוץ ממנה עשרים על עשר. מזבח הזהב היה נתון בסוף עשר אמות חולק את הבית עשר למזרח ועשר למערב חמש לצפון וחמש לדרום. המנורה והשלחן היו לפנים מן המזבח המנורה בדרום והשלחן בצפון. חמש אמות בין המנורה לשלחן. שתי אמות ומחצה מן הקרשים שבדרום למנורה וכן מן הקרשים שבצפון לשלחן. וחמש אמות ממקומו לפרכת וחמש אמות ממקומו למזבח. ופתחו של היכל היה במזרח ולא היו שם קרשים אלא עמודים. עובי כל אחד ואחד היה אמה על אמה. מצופין (כסף) [זהב] ואדניהם (כסף) [נחשת] ומסך היה פרום עליהם כנגד הפרכת של פנים. ומקום הקרשים שעומדים שבדרום ושבצפון ובמערב היה רוחב אמה ולא היה ממדת האהל:

צדי המשכן (שם י"ג) לצפון ולדרום כמו שפירשתי למעלה למדה תורה דרך ארץ שיהא אדם חס על היפה. ומקור הדברים האחרונים הוא לפנינו בברייתא זו אע"פי שרש"י אינו מזכירה. ואגב לדבריו הראשונים נעלם ממנו המקור:

ועשית מכסה וכו'. כ"ה בדפוס סאלוניקי ובילקוט שבידינו מכסה את האהל משולש (ובג"ג כל) וכו' ולמעלה עורות תחשים. ואל מלת מסיפסין נדפס בגליון פי' כותל חלול מלאה חלונות. ועיי' בערוך ערך מסיפס הדוגמאות בגמרא. ובברייתא דמלאכת המשכן ספ"ג הנוסחא פספסין ועיי' מ"ב שם. וכנראה ג' שטות כאן ודעת ת"ק שמכסה את כל האהל. וביאור הדברים הוא כמו שכתב בעל חכמת המשכן דף ה' ע"ב וז"ל ולדעת מי שאומר שעורות אלים מאדמים ועורות תחשים היו ג"כ מכסים הקרשים כאשר במדרש שהובא ממערב בודאי היו להם יתידות ומיתרים. וליריעות תכלת וגם ליריעות עזים לא היה צריך לשמרם מהרוח. ובמסכת המשכן נראה בפירוש שעורות אלים ותחשים לא היו כ"א לגג לעליה כדעת רש"י. אבל מצאתי בספר שהובא מעדני (רוכו) [רוזו] לבון ברייתא זכו' שהרמ"בם חברו שסובר שגם הכותלים היו מכוסים בעורות אלים ותחשים. וכפל דבריו שם ו' ע"ב וז"ל וכן מצאתי בספר שהובא מעדני וז"ל הרי ד' כיסויין למעלה וכו' וכן בכותלי המשכן היו קרשים מלופים זהב ועליהם ארבע כיסויין יריעות תכלת ויריעות עזים ועורות אלים ועורות תחשים. ובעל מעשה חושב העתיקו וכתב עליו ואפשר שזו היא דעת הת"ק דמס' מדות דגרסינן התם ועשית מכסה לאהל מכסה אחד מכסה את כל האהל משולש וכו'. ויהיה פירושו דס"ל שלא היה כי אם מכסה אחד ויורד ומכסה אף הקרשים שמן המלמטה לצדדים דווקא ולא היה עודף עליהם כלל ולפ"ז היה חסר הזויות וכו' שיש לו שלש קרנות ולהכי קאמר משולש מן הצפון ומן הדרום ומן המערב. וטעם היותו כך משונה מאחר היריעות י"ל משום דבלאו הכי היו הזויות מתקלקלות בקיפולן על היותו של עור המעמיד הקמט משא"כ היריעות שהיו מעשה אורג שאינם מתקלקלים במה שמתקפלים בזויות וכו'. ומ"ש ר' נחמיה אומר וכו' בלי ספק שהלשון מקוטע ולא איתפיירו אלא סוף דבריו ועיקרם בברייתא דמלאכת המשכן ספ"ג עיי"ש. וכן מ"ש ר"י מלמטה עורות אלים וכו' הוא ג"כ שם עיי"ש והדברים מבוארין:

ביצד היתה מדתן וכו'. כולא פיסקא ברש"י עה"ת (כ"ו ל"א ול"ה) ובברייתא דמלאכת המשכן פ"ד. והמספרים חמש ושתי בילקוט חמשה ושני והגהתים. ומ"ש פרוסה תחת הקרסים. כצ"ל והגיה בזית רענן. והגהתי מלופין זהב ואדניהם נחשת. שכך הוא במקרא ועשית למסך חמשה עמודי שטים וצפית אותם זהב וויהם זהב ויצקת להם חמשה אדני נחשת (שם ל"ז) ואדני כסף היו בפנים דכתיב ונתתה אותה על ארבעה עמודי שטים מצופים זהב וויהם זהב על ארבעה אדני כסף (שם ל"ב) ואני מתמה על מי שקדמוני שלא הגיהו:

אמה מגיעות עד חצי האהל. המשים לולאות תכלת בכל אחת ואחת לחברו. וכן בסדר חמש יריעות האהל. נמצאו (עשרים) [שנים] סדרים אורכן ארבעים אמה (ורחבן עשרים) [צא מהן שלשים אמות] בחללו של אהל ואמה עובי הקרשים (שבמזרח) [שבמערב] ואמה (במערב) [במזרח] נמצאו שלשים ושתים אמה. נשתיירו שמנה אמה לכסות את הקרשים שבמערב: ורחבן היה עשרים ושמנה אמות. צא מהן עשר אמות חללו של אהל ושתיים אמות עובי הקרשים שבצפון ושבדרום הרי שנים עשר אמה. נשתיירו (תשעה) [שמנה] אמות מכאן (ותשעה) [ושמנה] אמות מכאן לכסות הקרשים שבצפון ושבדרום:

מעשה היריעות תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר. והחוט כפול ארבע ר' יוסי אומר (י)חוט של זהב היה יתר בהם שנאמר וירקעו את פחי הזהב וגו' (שמות ל"ט ג'): מעשה חושב (שם כ"ו א') היה רבן (נחמן) [נחמיה] אומר מעשה חושב שני פרצופין שני דמויות אחד מכאן ואחד מכאן. ומעשה רוקם דמות אחד פרצוף אחד:

יריעות אחרות היו למעלה מהן עשויות מנוצה של עזים. אחד עשר יריעות שני סדרים. סדר אחד של חמשה במערב ושל ששה במזרח. אורך שני סדרים ארבע וארבעים אמות כנגד (רחבן) [ארכן] של יריעות של מטה ורחבן שלשים אמה כנגד (ארכו) [רחבן] של

המשים לולאות בכל אחת ואחת לחברו וכו'. כלו' בכל יריעה ויריעה. ודעת השונה הזה שמה שנאמר חמש היריעות תהיין חוברות אשה אל אחותה וגו' דבר למד מסופו שחיבורן ג"כ בלולאות תכלת אבל לא בקרסי זהב אלא קבועין זו בזו. אבל רש"י פי' תופרן במחט זו בצד זו חמש לבד וחמש לבד. ואמר וכן בסדר חמש יריעות האהל. היינו של חוברת וחוברת אלא שהם בלולאות תכלת וקרסי זהב. נמצאו שנים סדרים וכו'. הזית רענן הגיה ב' סדרים. ודעתו שנתחלף לאיזה מעתיק ב"ת בכ"ף. אורכן מ' אמה. רש"י כתב רחבן של יריעות מ' אמה כשהן מחוברות היינו בהשקפה על היריעות לבד לבד. אמנם לפי שבכללם הם מ' אמה יתכן יותר לומר אורכן מ' וכ"ח הם רחבן. ומלות ורחבן עשרים. ודאי שאינן אלא שיבוש ובסיפא מדבר מרחבן. ומה שהגהתי צא מהן שלשים אמות. סיפא מוכיח כרישא שכצ"ל. ומה שהגהתי עובי הקרשים שבמערב וכו' הוא מהכרח הענין. והזית רענן כתב הקרשים פי' העמודים. ומוהר"א הלוי כתב שצ"ל העמודים. אבל כייב הענין מוכיח שבתחלה מדבר על הקרשים שבמערב ואח"כ על האמה שבמזרח שאין שם אלא עמודים. ומ"ש רש"י ואמה לכסות עובי העמודים שבמזרח שלא היו קרשים במזרח וכו' כך למד מלשון הברייתא שאמרה ואמה במזרח. ולכך אמר זו מלאתי וכו' כמו שכתבתי. וברש"י נמי מדבר תחלה מן המערב ואח"כ מן המזרח. ושיטפא דלישנא אטעיתיה לאיזה מעתיק לדבר תחלה מן המזרח ואח"כ מן המערב. ומה שאמר נשתיירו שמנה וכו'. כן הגיה בזית רענן. והמתבונן בפיסקא זו יראה ההכרח לאלו ההגהות ושכצ"ל:

מעשה היריעות וכו'. עיי' בברייתא דמלאכת המשכן פ"ב. ועיי' רש"י עה"ת בפסוק וירקעו (ל"ט ג') ולדברי ר' יוסי לא נודע לי דוגמא. ומ"ש מעשה חשב וכו' הוא בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד וצ"ל רבי נחמיה כמו שהוא שם. אבל רב נחמן אמורא בבבל היה:

יריעות אחרות וכו'. כנגד ארכן וכו' כנגד רחבן. כך הגהתי כמו שכתבתי לעיל שבכללם המנין הגדול הוא האורך והמנין הקטן הוא הרוחב. והגהתי של מטה מחוברות בקרסי זהב. כפי הכרח הענין. ומה שאמר והיו נתונות כנגד שלישו של אהל שכנגדו וכו' פירש בזית רענן על קרסי נחשת. יע"ש וק"ל דהאי דכתב בקרא ונתת הפרכת תחת הקרסים היינו תחת הקרסים שביריעות העליונות. דק"ל היריעה העודפת ביריעות העליונות היה מונח אמה ממנה על עמודי מזרח וג' אמות תלוי לפניה. נמצא עוד מ' אמה כ' אמה עד הפרוכת והיה ממש תחת הקרסים. ועוד י' אמות עד קרשים שבמערב ועובי הקרשים אמה וב' אמות תלויות אחורי המשכן. ורבי יוסי פליג דהאי יריעה היתה כפולה לפני המשכן ואף הוא ס"ל שאמה ממנה היה מכסה עמודי המזרח שהרי אמר ב' אמות היו תלויות אחורי המשכן. וכ"ה לעיל בהדיא בפ' תרומה דת"ק ס"ל היריעת א' היה מול פני האהל (כוון בזה למה שהעתיק שם הילקוט מברייתא דמלאכת המשכן. ועיי"ש פ"ג) ואח"כ צ"ע על רש"י ז"ל שכתב בפ' תרומה שאם בדברי הברייתא הזאת היתה פרוכת משוכה מן הקרסים אמה ולא ראה ברייתא זו דק"ל דקאי איריעות העליונות ע"כ. אבל לבי מהסס בדבר שהלשון והיו נתונות וכו' משמע דאכולהו קאי על קרסי נחשת ועל קרסי הזהב. ועיי' מה שכתבתי בברייתא דמלאכת המשכן שם. ומה שהגהתי שתי אמות כצ"ל בל"ס. וברש"י עה"ת בפסוק אל מול פני האהל (כ"ו ט') חצי רחבה היה תלוי וכפול על המסך שבמזרח כנגד הפתח דומה לכלה צנועה המכוסה בצעיף על פניה. ובפ' יהי' סרוח על

שני אדני כסף. מלמעלה ראשיהן מצופין זהב ונתונים בתוך טבעות של זהב. ושלש בריחין היו להן משולשין בתוך י׳ אמות. ואחד מבריח מן הקצה אל הקצה ארכו ל׳ אמות נתון מזרח ומערב ושני בריחים שמבחוץ מכאן ומכאן ט״ו אמה אורכו. וב׳ טבעות לכל קרש וקרש ונתונין (לרוחבו) [לאורכו] של קרש חצי חלק מכאן [וחצי חלק מכאן] וחלק באמצע. נמצא בין טבעת לטבעת בכל הקרשים מידה שוה. ושפופרת של קנה זה[ב] היתה בין טבעת לטבעת והבריח נכנס בהן. וקרשים מצופין זהב (והקרשים) [והבריחים] מעצי שטים נכנסין בשפופרת וטבעות. נמצאו כולן מציפין שנאמר ואת הקרשים צפה וגו׳ (שמות ל״ו ל״ד) והבריח התיכון מובלע בתוך הקרשים מראש ועד סוף לא נראה לא מבפנים ולא מבחוץ. וכמעשה הקרשים הדרומים כך הצפונים. ושמונה קרשים במערב ששה כנגד חללו של אהל ושתים כנגד זויותיו:

יריעות התחתונות היו תכלת וארגמן ותולעת שני אורך (על) [כל] אחת עשרים ושמונה אמות ורחבה ארבע אמות חמשה במזרח וחמשה במערב. רחב של סדר וסדר עשרים

המשכן. דקדק בלשונו ולא אמר כך שנינו במלאכת המשכן כדלעיל במנורה (כ״ה ל״ה). ולעיל יותר בענין הקרשים אמר כך שנויה במשנה מעשה סדר הקרשים במלאכת המשכן. לפי שלא הביא הברייתא דמלאכת המשכן פ״א כלשונה אלא הוסיף דברים מברייתא שלפנינו ע״כ סתם את לשונו. שהרי ב׳ הברייתות במלאכת המשכן הם עסוקים. ול״ל לפנינו ונתונין לאורכו של קרש (והשיבוש לרחבו הגיעה בזית רענן עיי״ש). וזהו שאמר חצי חלק מכאן וכו׳. שגנון הלשון מוכיח של״ל וחצי חלק מכאן וכו׳. ומזה שאמר וחלק באמצע מוכח שהוא טועה מלדברי רש״י דלרש״י שני חלקים בין טבעת לטבעת. ופרושו של דבר הוא דהא דאמר משולשין בתוך י׳ אמות אינו דוקא דאמה אחת משוקעת באדנים ואין הקרש י׳ אמות אלא עם ידותיו. ומעתה הקרש ט׳ אמות והבריחין משולשין באלו הט׳ אמות שנחלקם לג׳ חלקים ובכל חלק ג׳ אמות. ובכל ג׳ אמות הבריח באלכסון שנשאר חצי חלק מכאן ומכאן. והנה הטבעות הם בחלקי העליון והתחתון אבל בחלק האמצע היינו בג׳ אמות האמצעות לא היתה טבעת שבתוכן הבריח התיכון עובר. אמנם כמה רוחב הבריחים אוכלים מהג׳ אמות לא איתפרש בברייתא. ויזה שאמר ושפופרת של קנה זהב (כצ״ל) היתה בין טבעת לטבעת וכו׳. כלו׳ בין טבעת שבקרש זה לטבעת שבקרש הסמוך לו. וכשם שהבריח מחבר את הקרשים כך השפופרת מחברת הקרשים בין טבעת לטבעת. והבריחים מעצי שטים כצ״ל וכ״ה בזית רענן. ותמה במקרא בפ׳ ויקהל לפי ששם מקיים ויצף את הבריחים זהב ולא אמר ואת הבריחים צפה זהב משמע יותר שעל ידי הבתים לבריחים היו מצופין זהב. וזה נוטה ג״כ מלשון רש״י שיסוד דבריו ע״פי ברייתא דמלאכת המשכן. וז״ל רש״י וצפית את הבריחים זהב לא שהיה הזהב מודבק על הבריחים שאין עליהם שום ציפוי אלא בקרש היה קובע כמין ב׳ פיות של זהב כמין ב׳ סדקי קנה חלול וקובען אצל הטבעות לכאן ולכאן ארכן ממלא את רחב הקרש מן הטבעת לכאן וממנו לכאן והבריח נכנס לתוכו וממנו לטבעת ומן הטבעת לפה השני נמצאו הבריחין מצופין זהב כשהן תחובין בקרשים וכו׳. אמנם לא נתפרש באיזה דרך נקבעו הפיות בקרש. ובברייתא שלפנינו היתה השפופרת אחוזה מן הטבעות. ולרש״י היה הבריח ממלא כל רחב הקרשים הקיצונים. ולברייתא שלפנינו לא היה ממלא רק מהטבעת הקיצונה עד הטבעת הקיצונה:

יריעות התחתונות וכו׳ לשון רש״י עה״ת (כ״ו ה׳) היריעות ארכן כ״ח ורחבן ארבע. וכשחבר חמש יריעות יחד נמצא רחבן כ׳ וכן החוברת השנית. והמשכן ארכו שלשים מן המזרח למערב שנ׳ וכו׳. ורוחב המשכן מן הצפון לדרום עשר אמות שנ׳ וכו׳. נותן היריעות ארכן לרחבו של משכן. עשר אמות אמצעיות לגג חלל רוחב המשכן ואמה מכאן ואמה מכאן לעובי ראשי הקרשים שעוביין אמה. נשתיירו כ״ז אמה ח׳ לצפון וח׳ לדרום מכסות קומות הקרשים שגבהן עשר נמצאו שתי אמות התחתונות מגולות. ורחבן של יריעות ארבעים אמה כשהן מחוברות עשרים אמה לחוברת. שלשים מהן לגג חלל המשכן לאורכו. ואמה כנגד עובי ראשי הקרשים שבמערב ואמה לכסות עובי העמודים שבמזרח שלא היו קרשים במזרח אלא ה׳ עמודים וכו׳. נשתיירו ח׳ אמות התלויין על אחורי המשכן שבמערב ושתי אמות התחתונות מגולות. זו מלאתי בברייתא דמסכת מדות. דקדק בלשונו לומר זו מלאתי וכו׳ ולא אמר כך היא שנויה במס׳ מדות לפי שאינו מעתיקה כלשונה. ואח״כ הביא רש״י מגמרא דשבת שב׳ אמות היו תלויות אחורי המשכן. ואמר והכתוב בפרשה זו מסייענו ונתת את הפרכת תחת הקרסים ואם כדברי הברייתא הזאת נמצאת פרוכת מסובה מן הקרסים ולמערב אמה. ועתה אבא לביאורן של דברים שלפנינו. אורך כל אחת וכו׳. כצ״ל וכן הגיה בזית רענן. רחב של סדר וסדר וכו׳ היינו של כל חוברת וחוברת. עשרים אמה מגיעות עד חצי האהל. כלו׳ עד מקום שחולה את האהל שהיא כ׳ אמה. ואמר

אורך ל׳ אמה ורוחב י׳ אמות נמצא (נ׳) [כ׳] אמה מכל צדדין לפנים נ׳ אמה. במזרח נ׳ אורך נ׳ רוחב. בתוך נ׳ מזבח העולה ה׳ על ה׳ וכבש כולו כנגדו בדרום ומשוך כל׳ אמות ובמלא השערה (הן) [הוא] היורד ביניהם. וכדברי האומרים ג׳ אמות קומתו י׳ אמות היה הכבש שלו. יכיור וכנו היה נתון בתוך (כ׳) [נ׳] אמות שבמזרח. והמזבח והכבש מתוקן ואהרן ובניו עסוקין בעבודה. והקב״ה מלמדן סדר עבודה. שנ׳ וימציאו בני אהרן (ויקרא ט׳ י״ב). ראה נסים שעשה להן הקב״ה. שכל אותן האוכלסין עומדין בתוך נ׳ אמה. שאם תבוא לחשבון צריך יותר מד׳ מיל. וכל אותן אלפים ורבבות עומדין בחצר המשכן ורואין את האש יורדת מן השמים כעמוד ונכנסת באהל מועד יוצאה ורובצת ע״ג המזבח ואוכלת את החלבים ועומדת במקומה. שנאמר ותצא אש מלפני ה׳ וגו׳ (ויקרא ט׳ כ״ד). וכולן ראו את הנס הגדול ומשתטחין על פניהן והיה לכל אחד ואחד ריוח כדי ד׳ אמות. ושרתה עליהן רוח הקדש ואמרו שיר ורננה. שנאמר וירא [כל] העם וירנו (שם). ומה שירה ורננה אמרו. רננו צדיקים בה׳ (תהלים ל״ג א׳). ועל אותו היום נאמר צאינה וראינה (שה״ש ג׳ י״א):

האהל היה משוך ל׳ אמה ונתון בתוך נ׳ אמה הפנימיות וכ׳ קרשים בדרום. כל קרש וקרש אורכו י׳ אמות ורוחבו אמה ומחצה ושתי ידות לכל אחד מלמטה משוקעות בתוך

ושנשאר אורך ורוחב המשכן מלא שנשארו בו ב׳ אמה שלפנים כ׳ אמה ומכל צד דהיינו לצפון ומערב ודרום. ובספרים כפי הגירסא שנתחלפה הב׳ בג׳. ואח״כ מדבר על הגבולה שבמזרח שבה המזבח והכבש וכיור וכנו בינה הן אוכלין. ובספרים ובמלא השערה הן היורד והגהתי הוא. והכבש מוה״רא הלוי הגיה היה יורד. והדיבור בזה הביא רש״י בפ׳ תרומה (כ״ז ה׳) וז״ל. והכבש היה בדרום המזבח מובדל מן המזבח מלא חוט השערה ורגליו מגיעין עד אמה סמוך לקלעי החצר שבדרום כדברי האומר י׳ אמות קומתו. ולדברי האומר דברים ככתבן ג׳ אמות קומתו לא היה אורך אלא י׳ אמות. כך מצאתי בברייתא דמ״ט מדות. וזה שהיה מובדל מן המזבח מלא החוט במס׳ זבחים למדוהו מן המקרא. ולמדנו מלשונו שלא העתיק לשון המשנה שאלמלי כך לא היה אומר כך מצאתי. אלא היה אומר כך שנינו. ולא הוצרך רש״י להזכיר שיטת האומרים שכבר הזכירן בפסוק א׳ ע״פי הגמרא. ועוד למדנו מדברי רש״י שדברי הילקוט כאן הם לקוחים ממסכת מדות. אבל מה שמקשה הש״ס הוא הלשון וכדברי האומרים ג׳ אמות קומתו. שאין זה סגנון לשון ברייתא קדומה ועל כיוצא בזה אמרו מי הם שמימיהם אנו שותים ושמועותיהם אין אנו מזכירין. ואנו ידענו מפי״א דמלאכת המשכן דלדברי הברייתא ובמדבר רבה הוא ר׳ נחמיה האומר כן. ולדברי הגמרא הוא ר׳ יהודה. ונראה שהיתה הנוסחא וכדברי ר״נ. ולפי שהוא נגד הגמרא שינה בעל הילקוט או איזה מעתיק שקדמו וכתב וכדברי האומרים יתר ר״מ או ר״י. ועכ״פ אינה הנוסחא העקרית. וכזה רצון האריך לעמוד על החשבון שהכבש משוך כל׳ אמות עיי״ש. והגיה והכיור וכנו וכו׳ בתוך כ׳ כצ״ל שהיה נתון כנגד אויר שבין המזבח למשכן. ואמרו והקב״ה מלמדן וכו׳ כנ״ל שהיה יום חינוכם לעבודה. ומה שאמר ואמרו שיר ורננה וכו׳ עיי׳ ספרא פ׳ שמיני:

האהל היה משוך וכו׳. יפה העיר מוה״רא הלוי שברייתא זו משמעת שגם אהל ולא שגם משכן. ומסגנון לשונה בתוך כ׳ אמה הפנימית מוכח שהיא המשך מהברייתא הקודמת. ומה שאמרה מלמעלה ראשיהן מלופין וכו׳. כצ״ל למטה היו מחוקקות ע״י ידותיהן באדני כסף ולמעלה היו מלופין בזהב הן וטבעותיהן המחברות את הקרשים. ומ״ש וקלט בריחין היו להן משולשין וכו׳. לשון רש״י עה״ת בפ׳ תרומה (כ״ו כ״ו) חמשה לקרשי צלע המשכן. אלו ה׳ ג׳ הן אלא שהבריח העליון והתחתון עשוי משני חתיכות זה מבריח עד חצי הכותל וזה מבריח עד חצי הכותל. זה נכנס בטבעת (צ״ל בטבעות. וכן להלן) מצד זה וזה נכנס בטבעת מצד זה עד שמגיעין זה לזה נמצא שעליון ותחתון שנים שהן ארבעה. אבל האמצעי ארכו כנגד כל הכותל ומבריח מקצה הכותל עד קצהו שנ׳ והבריח התיכון בתוך הקרשים וגו׳. שהעליונים והתחתונים היו להן טבעות הקרשים להכנס לתוכן. שתי טבעות לכל קרש משולשים בתוך עשר אמות של גובה הקרש. חלק אחד מן הטבעת העליונה ולמעלה וחלק אחד מן התחתונה ולמטה ובכל החלק הוא רביע אורך הקרש (דהיינו אמתים וחצי) ושני חלקים בין טבעת לטבעת (דהיינו ה׳ אמות) כדי שיהיו כל הטבעות מכוונין (צ״ל מכוונות) זו כנגד זו. אבל לבריח התיכון אין טבעות אלא הקרשים נקובין בעביין והוא נכנס בהן דרך הנקבים שהם מכוונין זה מול זה וזהו שנאמר בתוך הקרשים. הבריחים העליונים והתחתונים שבצפון ושבדרום אורך כל א׳ ט״ו אמה והתיכון ארכו ל׳ אמה וזהו מן הקצה אל הקצה מן המזרח ועד המערב. וה׳ בריחים שבמערב אורך העליונים והתחתונים ו׳ אמות והתיכון ארכו י״ב כנגד רחב ח׳ קרשים. כך היא מפורשת במלאכת

במזרח. דגל ראובן בדרום ושמעון וגד עמו. כנגדן במרום סרטן אריה בתולה משמשין עם החמה בדרום ה' חלקים מתוך ה' ומחניהם חלק אחד במזרח ושנים במערב נמצא רוב תשמישיהן בדרום. דגל אפרים במערב מנשה ובנימין עמו. וכנגדן [משמשין עם] החמה במערב מאזנים עקרב וקשת. דגל דן בצפון אשר ונפתלי עמו. וכנגדן משמשין עם החמה בצפון גדי דלי דגים. מן העגלה ולדרום בזמן שהעולם מכוסה בעבים בימות הגשמים:

קורא אותן צבאות. צבאות ה' (שמות י"ב ע"א) וקרא אותן כוכבים. והנכם היום ככוכבי השמים (דברים א' י') חבב את שמותם משפחת הפרצי (במדבר כ"ו כ') משפחת הזרחי (שם). עשה אותם מעלות מעלות משוררין לפניו ומשרתים לעבודתו שנאמר לעמוד לפני ה' (ו)לשרתו (דברים י' ח'). משה ואהרן ובניו חונין במזרח בין דגל יהודה לאהל מועד. משה לדברות ואהרן לקרבנות. שניים להם בני קהת בדרום. ומה הוא עבודתן כל כלי הקדשים אשר באהל מועד הארון והשלחן והמנורה והמזבחות. שלישים להם בני גרשון במערב עבודתן היריעות והקלעים. רביעית להן בני מררי בצפון ועבודתן הקרשים והעמודים והאדנים. וכדרך חנייתן כך נסיעתן ואהל מועד באמצע כאשר יחנו כן יסעו:

היה ר' נחמיה אומר אהל מועד שעשה משה במדבר כנגד מעשה בראשית. יריעות כנגד שמים וארץ. כיור וכנו כנגד ששת ימי בראשית. מזבח העולה כנגד כל הבהמות. מזבח הקטורת כנגד כל הבשמים. מנורה כנגד החמה ולבנה. שבעה נרותיה כנגד ז' כוכבים שמשמשין את העולם. ואלו הן שצ"ם חנ"כל:

ראה נסים שעשה להם. אורך החצר מאה באמה ומת"ל חמשים בחמשים (שמות כ"ז י"ח) אלא שתי טבליות היו. טבלא הפנימית שבמשכן מפתח אהל מועד ולפנים

שהעולם מכוסה בעבים. וגרסינן בעירובין (נ"ו ע"א) חמה יוצאה ביום ארוך ושוקעת ביום ארוך זה היא פני צפון (כלו' שהיא קרובה לפני צפון). חמה יוצאה ביום קצר ושוקעת ביום קצר זה הוא פני דרום (כלו' שהיא קרובה לצד דרום). תקופת ניסן ותקופת תשרי חמה יוצאת בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב וכו' עיי"ש. ובפסחים (צ"ד ע"א) שנו עגלה בצפון (פרש"י מזל שור. ויראה לי שלא רצו להזכיר עגל ולכך אמרו עגלה) ועקרב בדרום וכל הישוב כולו אינו יושב אלא בין עגלה לעקרב. כלו' עגלה שבמזרח היא כלפי צפון ועקרב שבמערב הוא כלפי דרום. ופרש"י ולא מיחזיק כל אויר שביניהם שהרי כמה כוכבים יש ביניהם וכל אחד כדי ישוב. אלא ישוב בין שניהם מועט שהרי כל אדם רואה בצפונו עגלה ובדרומו עקרב. כלו' כשפניו למזרח. ועיי' בסדר אליהו רבה לד כו'. ובילקוט מלכים ז' בשם מדרש תדשא סדרן בדרך אחר. טלה אריה קשת פונים לצפונה. שור בתולה גדי פונים למערב. תאומים מאזנים דלי פונים לדרום. סרטן עקרב ודגים פונים למזרח עיי"ש. ועיי' בפירוש הרד"ל בפדר"א פ"ז אות כ"ח (והוא כתב שם ובברייתא דמלאכת המשכן שבילקוט ס"פ פקודי. ובברייתא שלפנינו ליתא):

היה ר' נחמיה אומר וכו'. בזית יעבן כיור וכנו כנגד המים כצ"ל. שצ"ם חנ"כל עיי' ברש"י קפ"ח דשבת. ר"ל דשם פרש"י (קכ"ט ע"ב) שצ"ם חנ"כל סדר השעות בכתבם המאורות והמזלות שעה ראשונה של ד' בשבת שמש שבתאי ובשניה צדק ואחריו מאדים וכו' ונמצאו ז' המזלות לז' השעות וחוזרים חלילה לעולם וכו'. ומה שהגיה כנגד המים הוא רחוק ויותר מתקבל על הלב הגהת מהר"א הלוי דר' נחמיה כנגד מימי בראשית. ועפ"י סגנון זה דרשו ר' יעקב בר אחא בריש תנחומא פקודי בד"ה זש"ה ה' אהבתי מעון ביתך עיי"ש. ולי נראה לקיים הנוסחא כנגד שבת ימי בראשית עפ"י מה שאמרו בב"ר בפ' יקוו המים פ"ה. אל מקום אחד ר' יודן בשם ר' לוי ור' ברכיה בשם ר' יודן בר' שמעון אומר כל העולם כלו מים במים ואתה אומר אל מקום אחד אתמהא ומשל וכו' כך דרך הקב"ה על ימי בראשית וקילסו בים אוקיינוס וכו'. ודרשו עוד שם כל העולם כולו מים במים ואת אומר במקום אחד אלא מכאן שהחזיק מועט את המרובה. ודרשו שהכיור מחזיק את המים וקורין היא כנגד שבת ימי בראשית. אבל מה שצריך ביאור הוא שנתיחדו כאן הבשמים. וי"ל שאמרו כנגד כל הבשמים הוא כענין כל הצמחים בריאת יום ג' שעליוין של הצמחים הם בשמים וריחם כענין שנאמר הפיחי גני יזלו בשמיו (שה"ש ד' ט"ז) ונאמר וריח לו כלבנון (הושע י"ד ז'). ובהגדה הפליגו בזה דיבוריו של המקום ודרשו על זה (שבת פ"ח ע"ב) לחיו כערוגות הבושם. שדרשו ריב"ל כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה נתמלא כל העולם כולו בשמים. וכיון שמדיבור הראשון נתמלא דיבור שני להיכן הלך. הוציא הקב"ה רוח מאוצרותיו והיה מעביר ראשון ראשון. ופרש"י לגן עדן:

ראה נסים וכו'. לקיים מקיים ענין הנסים שהוא היכן כל אותן האוכלסין עומדין ומתוך כך הוצרך להקדים גודל המרחקים והמרחבים ואח"כ הזכיר ראה נסים וכו' כלו' מעתה ראה נסים וכו'

העתקה מהילקוט סוף פ' פקודי המתחיל ברמז תי"ז

הרי הוא אומר וירא משה את המלאכה והנה עשו אתה כאשר צוה ה' כן עשו (שמות ל"ט מ"ג) והיכן צווהו. ועשו לי מקדש (שם כ"ה ח'): ויתן את השלחן באהל מועד וגו' ויערך עליו ערך לחם לפני ה' כאשר צוה ה' את משה (שם מ' כ"ב וכ"ג). היכן צווהו. ביום השבת ביום השבת יערכנו לפני ה' (ויקרא כ"ד ח'): וישם את המנרה וגו' ויעל הנרות לפני ה' כאשר צוה ה' את משה (שמות מ' כ"ד וכ"ה) והיכן צווהו. על המנרה הטהורה יערך את הנרות לפני ה' תמיד (ויקרא שם ד'): וישם את מזבח הזהב וגו' ויקטר עליו קטרת סמים כאשר צוה ה' את משה (שמות שם כ"ו וכ"ז) היכן צווהו. בבקר בבקר בהטיבו את הנרת יקטירנה (שם ל' ז'): ואת מזבח העלה שם פתח משכן אהל מועד ויעל עליו את העלה ואת המנחה כאשר צוה ה' את משה (שם מ' כ"ט) היכן צווהו. את הכבש האחד תעשה בבקר וגו' (שם כ"ט ל"ט עד מ"ב):

דבר אחר וירא משה את המלאכה וגו' כן עשו ויברך אתם משה. אמר להם יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם. ר' מאיר אומר כך ברכן ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם (דברים א' י"א). אמר להם כשם שנתעסקתם במלאכת המשכן ושרתה השכינה במעשה ידיכם כן תזכו ותבנו לפניו בית הבחירה ותשרה שכינה במעשה ידיכם. והם אומרים ויהי נועם ה' אלהינו וגו' (תהלים צ' י"ז):

בזמן שישראל ברצון לפני המקום מה נאמר בהן. את קרבני לחמי (במדבר כ"ח ב') כבנים המפרנסים אביהן. בשעת תוכחות מהו אומר. לאשי ריח (שם) כל קרבנות שאתה מקריב אינן אלא לאש. וכן הוא אומר לא על זבחיך אוכיחך וגו' לא אקח מביתך פר וגו' אם ארעב לא אומר לך וגו' (תהלים נ' ח' וגו') וכי יש רעבון לפני. ואילו יש רעבון לפני כבש אתה מקריב לי בבקר וכבש אתה מקריב לי בין הערבים. וכי יש רחמן מוסר מזונותיו לאכזרי. מה שאמרתי לך זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך (שם י"ד) אלא שתהא מודה בו ותשלם לעליון נדריך:

וכתיב ועשו לי מקדש אמר הקב"ה למשה. מעלה אני שבטך שבט לוי עשה (נ"א עשוי) ד' מעלות מעין הכבוד של מעלה. הושיבם בענני כבוד שנ' לא ימיש עמוד הענן (שמות י"ג כ"ב) עשה אותם דגלים כדגלי מרום. שבט יהודה במזרח יששכר וזבולון עמו. כנגדן במרום טלה שור תאומים עם החמה במזרח משמשים חמש חלקים מתוך שמנה (נ"א שנים)

אמר להם יהי רצון וכו' עיי' ברש"י עה"ת. ופלוגתא זו הוא בתו"כ בשינוי בפ' שמיני עיי"ש ובסדר עולם רבה פ"ו והערות החכם בעל ראטנער. אמנם כולא מן הרי הוא אומר וכו' עד ותשלם לעליון נדריך הוא בתוספתא דמנחות פ"ז. ומן וכי יש רעבון לפני וכו' הוא באיזה שינוים. ועיי' בפסיקתא רבתי פיסקא את קרבני לחמי:

וכתיב ועשו לי מקדש וכו'. בעל הילקוט סדר זה המאמר וחברו אל הקודם מן התוספתא בזמן שישראל ברצון. שנתאווה המקום להיות לו דירה בתחתונים. ועיי' בפסיקתא רבתי דויהי ביום כלות ובמ"ע שם אות ע' ומה שהובא שם מהתנחומא:

שבט לוי וכו'. בזית רענן שבט לוי עשו ד' מעלות לפי שהם שרוים וארבע דגלים חונים סביביו:

חמש חלקים מתוך שמנה. בז"ר ל"ל דה"ק כשתחלק הרוח לשמונה חלקים הם משמשים ה' חלקים. פי' לפירושו שכל היקף העולם ל"ב חלקים ושמונה לכל רוח וי"ב המזלות ממלאין ה' חלקים לכל רוח. ונשאר כנגדן י"ב חלקים פנוין. וסדר המזלות כאן. טלה שור תאומים במזרח. סרטן אריה בתולה בדרום. אלא שהלך א' קרוב כלפי מזרח ושני חלקים קרובים כלפי מערב. מאזנים עקרב וקשת במערב. גדי דלי דגים בצפון. ותמיהני היא כשהחמה יוצאת מן העגלה ולדרום והיינו בימות הגשמים

לזה לא יאמר רש״י פ״א זו מצאתי בברייתא דמסכת מדות יפ״א כך מצאתי במשנת תשע יארבעים מדות לפי מקרה. על כן לבי אומר לי שהיו לפניו ספרים שונים בשמות שונים (ודוגמא לזה נמצא גם בברייתא דמלאכת המשכן) האחד היה מכונה משנת מ״ט מדות. ועל ידי המלות מ״ט אין להחליפה עם מסכת מדות שבמשנתנו. והספר האחר ברייתא דמסכת מדות. וע״י ההוספה מלת ברייתא אי אפשר להחליפה במסכת מדות שבמשנתנו. וגם היו בנוסחאות שונות. ובענין דוגמא לדבר אזכיר הב׳ נוסחאות דאד״רנ שהו״ל מוה״רז שעכטער. ורש״י השתמש בספר משנת מ״ט מדות. אלא במה שהוזכר בציון ט׳ היתה נוסחת ספרו משנת מ״ט מדות משובשת ובאשר היא משובשת עדיין לפנינו בילקוט. אבל מצא נוסחא נכונה בספר ברייתא דמסכת מדות ואמר זו מצאתי בברייתא דמסכת מדות. ובציון י׳ הוא סגנון זר בלשון הברייתא. ואולי שנשמט מילי בספר שנקרא ברייתא דמסכת מדות שלו שהיה משובש לגמרי ומצא הדברים כמו שהם לפנינו ואמר כך מצאתי במשנת מ״ט מדות. ובהערותי אל ההעתקה מן הילקוט דברתי על כל אלה.

ובזה אבא אל ההעתקה מהילקוט. ואקדים שאין כוונתי לחלוק ולסתור דברי מי שקדמוני כי חייב אני להודות להם שהם הם שהבהיקו את עיני. אבל כיון שהובהקו עיני ואראה נגוהות ואחשה הנה יקרני עון בזה. וע״כ אחוה דעתי כפי האמת שמצאתי. והנה רוב דברי הילקוט הם מספר שהיה מונח לפניו בענין המ״ט מרות לר׳ נתן. ובהרבה דברים קלע ידידי מוה״רא הלוי המכונה דר׳ גרינהוט אל השערה. אבל אין למדין מהכללות שהציב בספרו הלקוטים חלק שני:

לקוטי הילקוט הם מתחילים. הרי הוא אומר וירא משה את המלאכה (ומה״רא הלוי בלקוטיו השמיט ג׳ מלות הראשונות לפי שלא מצא להם היבור וקישור) והיא כולו העתקה מן התוספתא דמנחות פ״ז עד וכתוב ועשו לי מקדש וכו׳. ובילקוט דפוס שאלוניקי משנת רפ״י נרשם עליו פ׳ קינמון דמנחות. ולפי שלא הבינו המעתיקים או המדפיסים אל מה היא רימז שלא מצאו במס׳ מנחות פ׳ קינמון השמיטו הרמז בילקוט שלפנינו (אני קורא ילקוט שלפניני הילקוט שהשתמש בו בזית רענן) ולא ידעו שהוא פ׳ בתוספתא דמנחות. והמאמר שם כולו כמו שהעתיק הילקוט אלא שבסוף נמצאו איזה שינוים קטנים שביניהם. והנה המאמר הזה מתחיל באמצע רמז ת״ז והולך עד אמצע ת״ח. ולפי שהרמזים שבדפוס שאלוניקי אינן מסכימים עם הרמזים בילקוט שלפנינו השמטתים. ועשיתי הפסקות בין ענין לענין להתבונן בהם:

והמאמר מן וכתיב ועשו לי מקדש עד היה ר׳ נחמיה אומר מקורו נעלם מאתנו. והילקוט הביאו במלת וכתיב בוי״ו כלו׳ שכל זאת היא בזמן שעושין רצינו של מקום. גם מקור המאמר הקצר. היה ר׳ נחמיה אומר נעלם מאתנו. וכל שאר המאמרים מן ראה נסים והלאה עד המאמר כתיב והלוים יחנו מקצתן ברורין לנו שהן מן מ״ט מדות ע״פי שנים עדים שנמצא להם ברש״י. ועל השאר נדין בהיקש שהם ג״כ ממשנת מ״ט מדות:

הציור הנאה והפיוטי מחנייתן של ישראל אשר היא בודד לעצמו ניטה מכל שאר ההגדות. מקורו נעלם מאתנו:

מן כיצד היו הלוים משמרין במשכן שהוא בילקוט שלפניני רמז תכ״ז ובדפוס שאלוניקי היא באמצע ר׳ תכ״ו ונרמז שם המקור מלאכת המשכן. הם באמת הב׳ פרקים האחרונים של הברייתא דמלאכת המשכן. ורש״י ורמ״בן מעידים עליהם בפ׳ בהעלתך שהם ממלאכת המשכן. ובילקוט שלפנינו נשמט הרמז. ונמצא דוגמא לזה בפ׳ תרומה ר׳ שס״ז. שמתחיל כיצד עשה בצלאל את הארון בלא שום רמז ובלא שום הפסק אפי׳ בהפסק נקידה והוא פ״ז שלב בברייתא דמלאכת המשכן. ובדפוס שאלוניקי הופסק ונרשם במקום הפנוי מלאכת המשכן. זהו מה שראיתי להקדים לדברי הילקוט להחזיר המאמרים כפי היכולת לישנם ולבין אמתת ענינם. ואלהי האמת ינחני תמיד בדרך אמת:

בקן צירה ושליש העליונות וכו׳ ואומר אני שלא מנה אותן שתי התחתונות בסוף הספר וכו׳: הספר שלפני היא ממקראות גדולות דפוס ווארשויא. הוכרחתי להעיר על זה לפי שרמש״ש מעתיק וכתב שנינו במסכת [צ״ל במשנת] ולפני כתוב שנינו במשנה:

ו׳) שם שם י״ח. ושני טורים. של רמונים ושל נחשת. הרמונים תחובים בשרשרות המקיפות את הכותרות כך מפורש בדברי הימים ובמשנת ארבעים ותשע מדות: זה הוספתי על ליקוטי רמש״ש. ובסוף נראה שיעלה החשבון יותר משבעה:

ז׳) שם שם כ״ח. מסגרת להם. ראיתי במשנה ארבעים ותשע מדות המסגרות כמין טבלאות וכו׳: בליקוטי רמש״ש ראיתי במשנת (ובכ״י משנת רמ״ט במדרש). וג״ל שאין להשגיח ע״ז שאינו אלא פליטת הקולמוס באשגרת לישנא ויגידו עליו רעיו. ורואה אני להעיר שמ״ש ברש״י שם ו׳ ו׳ ובמסכת מדות שנינו וכו׳ ושם ח׳ כך היא שנויה במס׳ מדות. הם במדות פ״ד מ״ג. ואני רואים מזה שדברי הספר עסוקין בבנין הבית ולהלן נראה שכן הם ג״כ בבנין המשכן במדבר. ובכל אלה היה משתמש בגימטריאות ר״ל בחכמת המדידה. אמנם טרם שאיכנס בעובי הקורה שהם דברי רש״י בפ׳ תרומה שרש״ש מנאן לאחת והם שתים אוסיף עוד:

ח׳) ברש״י פ׳ לב ד׳ פפ״ג בד״ה בא נבוכדנצר וביטל של אלו ושל אלו. ובברייתא דר׳ יוסי דמ״ט מדות מפרש חזון עובדיה כה אמר ה׳ אימת בימי יהושפט וכו׳ ובס״ע דר׳ יוסי מפירש משנפלו אדומים בימי יהושפט וכו׳. והדבר נראה לעין שנשתרבב למעתיק השם ר׳ יוסי מדלהלן והחליף השם ר׳ נתן בשם ר׳ יוסי. עוד אני רואה להזכיר כאן דבר שאינו מן המנין והוא ג״כ בפירש״י לבראשית רבה פ״ט שאמרו שם. אמר ר׳ סימון בשם ר״ש בר אבא כל המדות בטלו מדה כנגד מדה לא בטלה. והנה פשוטו הוא כמו שנרמז עליו סוטה ח׳ ע״ב. דאמר רב יוסף אע״ג דמדה בטלה (רש״י שפסקו ד׳ מיתות ב״ד) במדה לא בטיל וכו׳. וקרי לעונשין מדות על שם המקרא ומדתי פעולתם ראשנה אל חיקם (ישעיה ס״ה ז׳). אמנם רש״י פירשו כל המדות בטלו תשעה וארבעים מדות שבהן נברא העולם. ואין עולה על הדעת שרש״י הוציא אלו הדברים מלבו. ובלי ספק היה לו איזה מקור שמצא המאמר דבמ״ט מדות נברא העולם. והבאתי זאת מפני השערה שעלתה בלבי ולדעתי היא ראויה שלא אמנענה בתוך חובי. והיא. כי זה הספר שנאבד מאתנו ואנו דנין עליו התחיל במאמר הראשון. היה ר׳ נתן אומר במ״ט מדות נברא העולם. ואח״כ פרט אותם. ועל שם המאמר הראשון היה נקרא הספר מ״ט מדות דר׳ נתן. השערה היא ואולי סיפה להמצא. ועתה אבא בעובי הקורה והם שני מאמרים ברש״י פ׳ תרומה ויעלו בידי עשרה ציונים:

ט׳) ברש״י שמות כ״ו ה׳ היריעות ארכן כ״ח וכו׳ נשתיירו ח׳ אמות התלויין על אחורי המשכן שבמערב ושתי אמות התחתונות מגולות זו מצאתי בברייתא דמסכת מדות. ובדקתי בנוסחאות ישנות ווניציא רצ״ט ורפ״ב והנוסחא כמו שהיא לפנינו. והחכם מה״רא ברלינער הדפוס ברש״י שהוציא לאור ע״פ כת״י זו מצאתי בברייתא דמ״ט מדות. ורמש״ש בציוניו הביא מכת״י מינכען זו מצאתי במ״ט מדות הנדרשים בברייתא. והאמת שאף המזרחי בדברו על דברי רש״י אלו מה שהביא ממס׳ שבת נשתמש בלשונו ואמר שאין הפרש בינו ובין תנא דברייתא דתשע וארבעים מדות וכו׳. אבל זה אינו לפי שנוסחא אחרת היתה לפניו ברש״י אלא לפי שכך האמת דברייתא דמסכת מדות היא היא משנת מ״ט מדות שהזכיר רש״י ג״פ בספר מלכים. והדבר צריך עיון למה תפס רש״י כאן הלשון שהשתמשו בה בעלי התו׳ בבבא בתרא. כי הבתי אינן מוכיחות שהרי אף הן סותרים זה את זה בנוסחאותיהם. ואשר היא מפליא עוד הוא אומרו זו מצאתי. ובמלכים הוא אומר שנינו במשנה. או ראיתי במשנה. ואין אומרים מציאה אלא לדבר הנאבד. והנה לדברי רש״י אלו דוגמא בילקוט סוף פ׳ פקודי אלא שהיא משובש וצריך תיקון:

י׳) בפרשה כ״ז פסוק ה׳. בענין הכבש כתב ורגליו מגיען עד אמה סמוך לקלעי החצר שבדרום כדברי האומר י׳ אמות קומתו ולדברי האומר דברים בכתבן ג׳ אמות קומתו לא היה אורך הכבש אלא י׳ אמות כך מצאתי במשנת מס׳ מדות. כך הוא בשיבוש בדפוס שלפני הוצאת ר׳ שלמה נעטטער. אמנם בשאר הנוסחאות כך מצאתי במשנת מ״ט מדות. וגם כאן צריך ביאור לשון כך מצאתי. והדברים בלשונם הם ג״כ בילקוט סוף פקודי. ואלה הדברים בארתי בהערותי אל ההעתקה מן הילקוט שרש״י לא מצא הדברים מפורשים שם כענין שאמר בתהלים כמו שמפורש במ״ט מדות אלא שלמד כך מהדברים וע״כ היא אומר זו מצאתי או כך מצאתי. אבל עדיין צריך תלמוד שפעם אחת הוא אומר בברייתא דמסכת מדות. ואח״כ הוא אומר במשנת מ״ט מדות. ודברי רש״י הם במשקל ובמנין יחד אובל וטעם ורגיש שבשני מקומות סמיכים זה

חדא דחזותה מוכיח עליה שאין סגנון משנה זו ולשונה כסגנון לשון חז"ל בברייתות ובהגדות. ועוד שהרי שבעה עדים שהם המקומות שהוזכרו המ"ט מדות מעידים שאין זו משנת דר' נתן. והמזכירים ברייתא דמסכת מדות או משנת מ"ט מדות הם הרא"בע ורש"י והתוספות והילקוט. וזו ראיה שעדיין לא נאבדה בימיהם. וסגנון לשון הרא"בע תוכיח ג"כ שהצדק עם ראפאפורט וצונץ. אמר לא ידע ראיות המדות בעירובין וגם מ"ט מדות של ר' נתן. ויגיד עליו רעו שמסכת מ"ט מדות דר"נ היא כעין מסכת עירובין שנזכרו בהם ענינים הנדסיים אבל לא שנתייחדה לזה מסכתא שלימה. ואם באמת היה ענינה כך היה הרא"בע מזכירה תחלה והיה אומר לא יבין ארבעים ותשע מדות של ר"נ ולא ידע ראיות המדות בעירובין. ואילו היתה לנו מח"זל מסכת שלימה בחכמת הנדסה היה הרמ"בם יודעה ומשתמש במלותיה. והבודק בלשונו בה' קדוש החדש ימצא שביטוייהן שונים אלה מאלה. ואין צריך לומר שאין מזכירה. שכתב אבל ספרי החשבון התקופות והגימטריאות (פי"ח) אין לנו מחכמי ישראל שהיו בימי הנביאים כי אם מהיינים שחברו בהם ספרים הרבה (פי"ז). והאחרון שדבר בזה הענין הוא ידידי מוה"רא הלוי המכונה דר' גרינהוט מירושלים ושם הדפיס את ספרו הלקוטים ח"ב. והראשונים בהם א' לקוטים מברייתא דמ"ט מדות. ב' הב' פרקים אחרונים של ברייתא דמלאכת המשכן. אך טרם שאבא לדבריו הנני רואה להציב השבעה ציונים שסדרם החכם ר' משה שטיינשניידער. אך בדרך אחר שסדרם היא ולהעיר על מה שיש להעיר בהם. וגם אוסיף עליהם:

א') הא דסוכה ח' ע"א מכדי כמה מרובע יתר על העגול רביע וכתב רש"י מתניתא היא בארבעים ותשע מדות והדברים נראים לעינים וכו'. וזו הלשון מכדי כמה מרובע יתר על העגול רביע היא בבבא בתרא כ"ז ע"א. וכתבו התו' הכי איתא בברייתא דמסכת מדות ובן בעירובין. וזו הלשון ממש בעירובין י"ד ע"ב. ושם נ"ו ע ב. ושם נ"ז ע"א אמר ליה רב הנילאי מחוזנאה לרב אשי. ושם ע"ו ע"ב. ובאהלות פ"ב מ"ו שנינו שהמרובע יתר על העגול רביע. וכן בברייתא דמלאכת המשכן פ"ב הא למדת שהמרובע יתר על העגול רביע. ולישנא דגמרא הויא קשיא להו לרש"י ותו' דהוה צ"ל מכדי תנינא שהמרובע וכו'. אמנם האי לישנא כמה מרובע וכו' אינה לשון המשנה אלא היא הלשון במתניתא או בברייתא והוקבעה זו הלשון בבי מדרשא. אמנם לא אמרו מכדי תניא. לפי שענינה היא גם במשנה ואלא סגנון לשון איכא ביניהו. והוסיף רש"י כיהודה ועוד לקרא שהדברים נראים לעינים ולא הקפידו להזכיר הדבר בשם אמרו. ורש"י ידע זה מספרו שהיה קרוא מתניתא דארבעים ותשע מדות. ואותו הספר היה לבעלי התוספות בשם ברייתא דמסכת מדות. ומזו הדוגמא למדנו שבאו בזו הברייתא עניני חשבון ומדידה:

ב') בתענית כ"ו ע"א שנו על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים של כהנים של לוים ושל ישראלים וכתב המפרש (המיוחס לרש"י) היאך נחלקו המעמדות ואמר כדתניא בברייתא של מ"ט מדות. וזו הלשון נוטה מהלשונות שהזכרנום. ולמדנו שבאו בברייתא השבון הליקת המשמורות ובתי אבות ומעמדות:

ג') בילקוט פ' נח רמז ס"א. ויהיו בני נח. וש"ה יצב גבולות עמים למספר בני ישראל. ויהיו בני נח יפת ובניו ט"ו. חם ובניו ל"ב. שם ובניו כ"ז. ע"ד הוו ולא נחלק העולם אלא לע'. יצב גבולות עמים יעקב ובניו בירידתו למצרים ע' היו. אמור מעתה שם וארפכשד ושלח ועבר צדיקים היו ולא נכללו עמהם. ונרמז עליו מדרש מ"ט מדות. והוא שם חדש לא מתניתא ולא ברייתא. ורואה אני שאין לדון מכאן על שם חדש שנקרא בו הספר. שהמסמן הזה לא בא לסמן רק המאמר שהועתק שהוא מדרש לקוח מן מ"ט מדות. ולמדנו מזה שבאו בזו הברייתא השבונן של שבעים אומות. ואולי גם חשבונן של שבעים בני יעקב:

ד') ברש"י בתהלים ע"ח ט"ז ויוציא נוזלים מסלע ויורד כנהרות מים. שהיו נוזלים מן הבאר והנשיאים היו עושין שרטוט במשענותם והמים נמשכים אחריהם לכל חניית שבט ושבט בענין שנאמר במחוקק במשענותם כמו שמפורש בארבעים ותשע מדות. ודוגמא לזה בילקוט חקת במחוקק במשענותם היו הנשיאים באים ועומדין על גבה ומושכין במטיהן כל אחד לשבטו. ולא נרמז המקור. ועוד שם קידם לזה כרוה נדיבי עם שהיו הנשיאים עומדין על גבה ומושכין במטותיהן כל אחד ואחד לשבטו ולמשפחתו. ובהערותי להעתקה מן הילקוט הראיתי שדבריו הם בבמדבר רבה פי"ט. ומקור הדברים הם בתוספתא דסוכה פ"ג. ואוסיף כאן שכל המאמר מן אז ישיר ישראל שנרמז עליו תנחומא. הוא ג"כ ברבה (ועיי' הערת רמש"ש). וקרובה ההשערה שהיה מדבר בספר הזה מחנייתן של ישראל וחלוקת דגליהם שהם דברים מחלקי החשבון והמדות:

ה') ברש"י מלכים א' ז' ט"ז. חמש אמות קומת הכותרת האחת ובסוף הספר הוא אומר שלש אמות. שנינו במשנה ארבעים ותשע מדות שתי אמות התחתונות היו שוות לעמיד שלא היו

הקדמה להעתקה מהילקוט סוף פ' פקודי

אמר מאיר איש שלום מלאכתי אל מלאכת המשכן תכריחני לשום לבבי אל הילקוט הנזכר. ומצאתי גדולים וטובים מעתיקים דבריו בשם מסכת מדות. ולדוגמא אזכיר דברי בעל מעשה חושב בפ"ב אות ג' שהעתיק דברים מהילקוט פ' פקודי וכתב בזה"ל. שמצאתי שם הברייתא דמס' מדות. וכן שם באות י' כתב בזה"ל. שמצאתי בילקוט פרשת פקודי הברייתא דמס' מדות. ואחריו רבים וכן שלמים שמסמנים כן מאמרי הילקוט אף שלא נרמז בגליון היכן מקורם. וזה מכריחני לשום עין על מה שנכתב בטיב המסכת הזאת. וראש המדברים בגלגולן של ספרי חז"ל הוא מוהרי"טל צונץ ז"ל והוא בספרו על אודות דרשות חז"ל הנדפס בפראנקפורט דמיין צד 96. ושם בהערה אחת הגיד כיאות לאיש אמת שכמעט כל דבריו הם מפי רש"ל ראפאפורט. ואפריין נמטייה להמנוח זלמן כוכב טוב שטערן שהוריש לנו בפירושו לוית חן לס' יסוד מורא מהר"אבע מכתב מרש"ל ראפאפורט שגילה בו דעתו בנדון זה. והוא כי הרא"בע כתב בספרו יסוד מורא שער א' מהכרח ידיעת חכמת המדות להשיג דעת בחכמת המזלות. ואמר שם. ועוד אם לא ידע חכמת המדות לא ידע ראיות המדות בעירובין וגם ארבעים ותשע מדות של ר' נתן. וע"ז שאל המפרש את הבקי בחדרי תורה רש"ל ראפאפורט ז"ל מהו טיב מ"ט מדות של ר' נתן. והזכיר השואל שהוא יודע דברי רש"י בסוכה (ח' ע"א) שאמרו מכדי כמה מרובע יתר על העגול רביע. וכתב רש"י מתניתא היא בארבעים ותשע מדות. אך בכל זאת אינו יודע טיב המתניתא הזאת. והשיבו החכם הנשאל. שר' נתן זה הוא ר' נתן הבבלי שעל משנתו אמרו זו משנת ר' נתן (כתובות צ"ג ע"א ותמורה ט"ז ע"א. ואני אוסיף עליו הא דמכילתא יתרו פ ב. ס' ע"א. משמת ר' נתן אבדה חכמתו עמו) ואמרו ג"כ (קהלת רבה פסוק ויתרון ארץ. פ"ה) כגון תוספות של בית רבי ותוספות של ר' נתן. וכתב בזה"ל. ונ"ל כי כלם נתאחדו בחבורו מ"ט מדות שהיה כולל לדעתי ענינים שונים הרבה ע"פ סדר המספרים בדינים והלכות וגם באגדות ובענייני מדירה ותכונת השמים וכלם ע"פ סדר המספרים. והביא דוגמאות רבות לקיים את דבריו. גם הביא המקומות שנזכרו בו עוד המ"ט מדות (ואני אערכם לקמן). ודבר על ההגהה בגליון הש"ס דסוכה שכתוב שם על רש"י צ"ל במס' מדות וכ"ה בתוספות ב"ב כ"ז ע"א והיא משנה במס' אהלות פי"ג מ"ו. והשיג ע"ז שבאמת לא נמצא כן לפנינו במס' מדות כ"א באהלות. והגיה בתוספות תחת דמסכת מדות דמ"ט מדות. והביא עוד מי שהגיה כן בתוספות (ולדעתי אין צריך להגיה שלשון התוספות היא הכי איתא בברייתא דמסכת מדות. ולא ממשנה דמדות דברו. וקרי למתניתא דמ"ט מדות ברייתא דמס' מדות. ועוד אשוב לזה). ואחריהם בא הסדרן הגדול ר' משה שטיינשניידער ז"ל והוציא לאור לכבוד שנת שבעים להולדת צונץ משנת המדות ע"פי כת"י הנמצא במינכען ובו רק מ"ב הלכות והם בחמשה פרקים וכולם הם בחכמת חשבון המדידה. כתוב בראשה משנת המדות. ומסיימת נשלם הפרק ובהשלמתו תמה מסכת המדות. ידעתי שהיא היא משנת מ"ט מדות דר"נ. ואף שאין במשנתו רק מ"ב הלכות. צדד לישב אולי נקטעו קצתם. או שיש לחלק איזה הלכות בהם ויגיעו למ"ט. והוא עשה ציונים לכל המקומות שהוזכרו בהם המ"ט מדות (ואני אעתיקם לקמן) והם שבעה. ובא אחריו ידידי תלמידי וחברי אשר אתפאר בו מוה"רז שעכטער והחזיק בדבריו במבוא לאדר"נ פ"א צד ז'. אחר שהביא דעת מוהרי"טל צונץ שבמסכתא זו נקבצו דברים הרבה ע"פ מ"ט מדות דר' נתן כתב. אמנם מה שיש להעיר בכלל היא כי השערתו בדבר המ"ט מדות כבר נתבטלה אחרי שמשנת מ"ט מדות כבר היא בידינו וידענו שאין לה דבר עם מאמרים מוסריים וכל עסקה לא במדות הנרדפים לדעות. רק במדות ממש ענינים הנדסיים וכו' (יעוי"ש הערה ב'): ואמת אגידה שאי הלב מסכים לזה.

שבן שכינה שהיה באהל שני וכו׳ ולעתיד לבא גאולת ישראל עתיד הקב״ה להחזירה להם שני קויי וכו׳. ובכת״י אוקספארד ר׳ שמעון בן יוחי אומר וכו׳. וא״כ רוב הנוסחאות מסכימין ר׳ שמעון בן יוחי. ובספרי בהעלותך פי׳ פ״ג שנינו ר׳ שמעון בן אלעזר אומר מנין אתה אומר כל אותם מ׳ שנה שהיו ישראל במדבר לא נלרכו לנר אלא אפי׳ נכנס אדם חדר לפנים מן החדר כיון פנס נכנס עמו עד שעה שחזר ת״ל לעיני כל ישראל בכל מסעיהם הא אפי׳ אדם נכנס חדר לפנים מן החדר עמוד האש מאיר לפניו. וצ״ל כל בית ישראל ודרש לשון בית שכינה הכתוב ולא אמר לעיני בני ישראל. וברייתות שונות הן. ועיי׳ בתוספות שבת (כ״ב ע״ב) בד״ה וכי שכתבו כדאמרינן בברייתא דמלאכת המשכן היה מסתכל בנפיס ורואה בו ויודע מה בתוכו בחבית ויודע מה בתוכה וכו׳ עיי״ש:

מהיכן היתה שכינה מדברת וכו׳. כ״ה בדפוס אופיבאך. בילקוט שמעון בן עזאי אומר מאלל מזבח הקטרת וכו׳ תלמידי של ר׳ ישמעאל אומרים וכו׳. בהולאת מוה״רא יעללינעק מעם מזבח הקטרת (ס״א מעם האהל) וכו׳ רש״בי אומר וכו׳ תלמידו של ר׳ ישמעאל אומר מאלל העולה וכו׳. וזה שיבוש. ובהולאת מוה״רח פלעם ר׳ נתן אומר מן האהל וכו׳ ר׳ שמעון בן עזאי אומר ממזבח הקטרת וכו׳. ובכת״י מוה״רא עפשטיין מעל מזבח קטרת וכו׳ בן עזאי אומר מעם הפרכת וכו׳ תלמידי ר׳ ישמעאל אומ׳ מאלל מזבח העולה וכו׳. ובכת״י אוקספארד ר׳ נתן אומר מן האהל וכו׳ ר׳ שמעון בן עזאי אומר ממזבח הקטרת וכו׳ תלמידיו של ר׳ ישמעאל או׳ מאלל מזבח העולה וכו׳. ולשון רש״י עה״ת (כ״ט מ״ב) אשר אועד לכם. כשאקבע מועד לדבר אליך שם אקבענו לבא. ויש מרבותינו לומדים מכאן שמעל מזבח הנחשת היה הקב״ה מדבר עם משה משהוקם המשכן. וי״א מעל הכפרת כמו שנאמר ודברתי מעל הכפורת (כ״ה כ״ב) ואשר אועד לכם האמור כאן אינו אומר על המזבח אלא על אהל מועד הנזכר במקרא. ושם (כ״ה כ״ב) כתב. ודברתי אתך מעל הכפרת ובמקום אחר הוא אומר וידבר ה׳ אליו מאהל מועד לאמר זה המשכן מחוץ לפרוכת נמלאו שני כתובין מכחישין זה את זה בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם ובבא משה אל אהל מועד וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת וגו׳. משה היה נכנס למשכן וכיון שבא בתוך הפתח קול יורד מן השמים לבין הכרובים ומשם יולא ונשמע למשה באהל מועד. והוא מספרי סוף פ׳ נשא. פי׳ נ״ח. ודעת תלמידי ר״י שאפי׳ לפנים לא היה לריך משה לבא. והמקרא עמדו ואשמעה מה יצוה ה׳ לכם (במדבר ט׳ ח׳) הכי משמע. ואיך תנאי סברי שלא היה הקול יולא חוץ לאהל וכשהגיע לפתח היה נפסק עיי׳ רש״י עה״ת סוף פ׳ נשא ובריש תו״כ. אבל כולי עלמא סברי שלא היה נכנס לפני ולפנים לשמוע הדיבור:

האדים היו יודעין ששקעה החמה. הלבין היו יודעים שזרחה החמה. ומסתכל בחביות ויודע מה שבתוכו. בטפיח ויודע מה שבתוכו. מפני ענן השכינה שביניהם. שנאמר כי ענן ה׳ על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם (שמות מ׳ ל״ח). ואף לעתיד לבוא כן. שנאמר קומי אורי כי בא אורך וכבוד ה׳ עליך זרח (ישעיה ס׳ א׳). ואומר לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך והיה לך ה׳ לאור עולם (שם שם י״ט). ואומר לא יבוא עוד שמשך וירחך לא יאסף כי ה׳ יהיה לך לאור עולם ושלמו ימי אבלך (שם כ׳):

מהיכן היתה שכינה מדברת עם משה. ר׳ נתן אומר מעם מזבח הקטרת. שנאמר ונתתה אותו לפני הפרכת אשר על ארון העדות לפני הכפרת אשר על העדות אשר אועד לך שמה (שמות ל׳ ו׳). ר׳ שמעון בן יוחאי אומר מאצל מזבח הקטרת. שנאמר ושחקת ממנה הדק ונתתה ממנה לפני העדות באהל מועד אשר אועד לך שמה (שם שם ל״ו). תלמידו של רבי ישמעאל אומר מאצל מזבח העולה. שנאמר עולת תמיד לדרתיכם פתח אהל מועד לפני ה׳ אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם (שם כ״ט מ״ב):

סליק

כיון שהיו ישראל חונים וכו׳. בילקוט (בסוף פ׳ פקודי) כיון וכו׳ כמין סוכה ונקפל ניקפן (איני יודע פירושו) ומחפה את האהל מבפנים וממלא את המשכן מבחוץ וכו׳. וכ״ה בהוצאת מוה״רא יעללינעק ובהוצאת מוה״רח פלעם. וזה שיבוש שיריעות המשכן מבפנים ויריעות האהל מבחוץ. יכן חיפוי מבחוץ ומילוי מבפנים. בכת״י אוקספארד היה עומד עמוד הענן. ולשון רש״י עה״ת בפ׳ בהעלותך (ט׳ י״ח) ועל פי ה׳ יחנו כיון שהיו ישראל חונים עמוד הענן מתמר ועולה ונמשך על גבי בני יהודה כמין סוכה ולא היה נפרש עד שמשה אומר שובה ה׳ וגו׳:

וזה א׳ מענני כבוד וכו׳. כ״ה בהוצאת מוה״רא יעללינעק וכ״ה בילקוט אלא דגי׳ שעמוד ענן נוסע לפניהם משפיל וכו׳ ומגביה להם וכו׳ קולים ועקרבים. ובהוצאת מוה״רח פלעם שבימנו את ישראל במדבר משבעה א׳ מימין וא׳ משמאל (והגיה המו״ל מ׳ שנה) ומקיים וענן שכינה היה באהל וכ״ה בדפוס אופיבאך אלא דגי׳ שהיה באהל. והסגירו ר׳ אייזק שייער לפי המחקה והוסיף לעיל וענן שכינה שביניהם וענן שכינה שהיה באהל. ואינו נכון שזה אינו בכלל ששימשו את ישראל. ולכך שנאו באחרונה. ובכת״י מוה״רא עפשטיין משפיל להם וכו׳ ומגביה להם וכו׳ והורג לפניהם וכו׳ ומורק לפניהם שיחים וקולים ומדריכן במסילה בדרך ישרה וענן שכינה שהיה באהל. ואח״כ מתחיל מה מבטם ומקיים במדרשו של רשב״י מפני נוגה ענן שכינה שהיה באהל. ובכת״י אוקספארד וענן שכינה ביניהם ואחד נוסע לפניהם ומשפיל וכו׳ קולים בכירים (שיבוש וצ״ל וקירים. ובכת״י ב׳ ועקרבים) ומיישבים בדרך ישראל. ולנוסחא זו זה שמלפניהם וזה שנוסע לפניהם תרתי נינהו והם שבעה ששמשו את ישראל. ובספרי בהעלתך פי׳ פ״ג שנו וענן ה׳ עליהם יומם. מכאן אמרו ז׳ עננים הם וכו׳ ומייתי ז׳ מקראות ואח״כ שנו. ז׳ עננים היו ארבע מארבע רוחותם וא׳ למעלה וא׳ למטה. וא׳ מלפניהם הגבוה מנמיכו והנמוך מגביהו ומכה את הנחשים ואת העקרבים ומכבד ומרבץ לפניהם. ור״י אומר י״ג היו ב׳ מכל רוח ורוח וכו׳. ועכ״פ תרתי הם לפניהם. ועיי׳ במכילתא דבשלח בד״ה וה׳ הולך לפניהם יומם שם אות מ״ג. וכ״ה ברש״י עה״ת בפ׳ בהעלתך שם:

ר׳ שמעון בן יוסי אומר וכו׳. בילקוט ר׳ שמעון בן יוחי אומר וכו׳ מפני ענן שכינה שביניהם וכו׳ ואף לעתיד לבא כיוצ׳ שנ׳ וכו׳. בהוצאת מוה״רא יעללינעק ר״ש ב״י וכו׳ בטפיח ויודע מה שבתוכה וכו׳ ובהוצאת מוה״רח פלעם ר׳ שמעון בן יוחאי אומר וכו׳ מה שבתוכה וכו׳ מה שבתוכה. ואינה בינוניים בינקראות. וכבר הזכרתי שבכת״י מוה״רא עפשטיין מתחיל מה מבטם ר״ש ב״י וכו׳ אלא מאין היו יודעים בין היום ובין הלילה הלבין ענן היו יודעים שזרחה החמה האדים הענן היו יודעים ששקעה החמה היה אדם מסתכל בחבית בלילה רואה כל מה שבתוכה בטפיח רואה כל מה שבתוכו ומפני שינה

לומר על נסיעת הלוים שהיו בתקיעות ותכף נסיעת הדגל שאחריהם. ע"כ. וצ"ל שלכך נשתנה הנוסחא לפנינו וגרסו. ותקעו והריעו ותקעו ונסע דגלו של אפרים ונכנסו בני קהת וכו'. ושינו כאן בבבא ז' מהבבות הקודמות לומר שמעשה בני קהת היה קודם נסיעת דגל אפרים. ולכך הנחתי הנוסחא כמו שהיא אף שנראית לכאורה נוסחת הילקוט הגונה יותר. עוד רואה אני להעיר שבכל הנוסחאות כתוב שנאמר ונסע דגל יהודה. אבל במקרא כתוב ויסע דגל יהודה ובאידך כתוב ונסעו:

על פי שלשה וכו'. בדפוס אופיבאך ועל פי ה' יחנו בני ישראל וליתא כן במקרא. ע"פי חצוצרות מנין תקעו וכו' והוסיף ר' אייזק שייער במחברות מנין [שנ' עשה לך שתי חצוצרות כסף וגו' והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות כו"ל] תקעו וכו'. ונוסחת הילקוט ע"פי שלשה נוסעין ישראל ע"פי הקדש ועל פי משה וכו' ע"פי הקדש מנין שנ' על פי ה' יסעו בנ"י. ע"פי משה משה אומר להם מבערב בהשכמה אתם נוסעים מיד היו ישראל מוציאים את בהמתם וכו'. ע"פי חצוצרות תקעו והריעו וכו'. ובהוצאת מוה"ר יעללינעק ע"פ הקדש וכו' ע"פ הקדש מנין על פי ה' יסעו בנ"י ע"פי משה כו"ל וכו' ע"פ חצוצרות מניין תקעו והריעו ותקעו על כל דגל ודגל וכו'. וכ"ה בהוצאת מוה"ר פלעש אלא דגרס התחילו בנ"י לתקן את בהמתם לצאת. ובכת"י מוה"ר עפשטיין היו ישראל נוסעים וחונים על פי רוח הקדש וכו' ע"פי רוה"ק מנין וכו' ע"פי משה מנין שנ' דבר אל בנ"י ויסעו והיה אומר להם משה מבערב בהשכמה אתם נוסעים וכו' ע"פי חצוצרות שנאמר ובני אהרן וגו' תקעו הריעו ותקעו. שלש תקיעות היו על כל דגל ודגל שלש על כל מטה ומטה. ובכת"י אוקספארד ע"פ הקודש ע"פ משה וכו' ע"פ הקודש מנין שנ' על פי ה' יסעו ע"פ משה שהיה אומר להם מבערב בהשכמה אתם נוסעים והתחילו ישראל לתקן בהמתם ואת כליהם לצאת ע"פ חצוצרות שנ' ותקעתם תרועה ונסעו המחנות (ונוסחא זו קבלתי ועל פיה הגהתי) תקיעה תרועה תקיעה על כל דגל ודגל ר' יהודה אומר על כל מטה ומטה. וכתב הרמב"ן בפי' תרועה יתקעו למסעיהם (במדבר י' ו') שיתקעו כן לכל מסעיהם לומר שיתקעו תרועה שלישית למסע המחנות החונים ימה ורביעית למסע החונים צפונה כי לכל דגל מסע בפני עצמו וכו' וכך היא שנויה בברייתא של מלאכת המשכן. אבל בספרי שנו או כשם שתוקע למזרח ולדרום כך תוקע למערב ולצפון ת"ל תרועה יתקעו למסעיהם תקיעה אחת לשתיהן. ויש אומרים שלש לכל רוח ורוח ע"כ. וכן הוא פשוטו של מקרא באמת שיתקעו לכל רוח. ועיי"ש במ"ע אות י"ג מפי' ר"ה (וכתב דהכי תני לה בספרי זוטא. אמנם בילקוט לא הובא ספרי זוטא בזה הענין). ובריש פיסקא ע"ג שנו בספרי שומע אני הואיל ונוסעים על פי הדבור וחונים ע"פ הדבור יכול לא יהיו צריכים חצוצרות ת"ל עשה לך וגו' מגיד הכתוב שאע"פ שנוסעים על פי ה' וחונים ע"פ ה' צריכים חצוצרות. ולשון רש"י עה"ת שם נמצאת אתה אומר ע"פ שלשה היו נוסעים ע"פ הקב"ה וע"פ משה וע"פ חצוצרות. שנו בתוספתא דר"ה פ"ב ובמשנית שלש של שלש שלש על כל דגל ודגל דברי ר' יהודה וחכ"א שלש על כל מטה ומטה. וכ"ה בירושלמי סוכה פ"ה ה"ו אלא דמקדים ת"ק לדר"י. והשמועות הפוכות הם:

פרק י"ד.

כיון שהיו ישראל חונים היה עמוד הענן מתמר ועולה ונמשך על גבי בני יהודה כמין סוכה ומחפה את האהל מבחוץ וממלא את המשכן מבפנים. שנאמר ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן (שמות מ' ל"ד):

וזה אחד מענני כבוד ששמשו את ישראל במדבר ארבעים שנה. אחד מימינם ואחד משמאלם ואחד מלפניהם ואחד מלאחריהם ואחד למעלה מהן וענן שכינה שביניהם. ועמוד הענן שנוסע לפניהם משפיל לפניהם את הגבוה ומגביה לפניהם את השפל. והורג נחשים ועקרבים. ושורף קוצים וסירים. ומדריכם בדרך ישרה. וענן שורה באהל:

רבי שמעון בן יוסי אומר כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נצרך אחד מהם לא לאור החמה ביום ולא לאור הלבנה בלילה. אלא

למזרח וכו׳. בזה זו שוה בכל הנוסחאות אלא שבכת״י מוה״רא עפשטיין נקטעה הסיפא מתחלת לכן וכו׳ ותקירה. ולגב אעיר במה שאמר במקרא שמרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל והזר הקרב יומת. שבמזרח היה המקדש צריך לשמירה יתירה שבשם פתח האהל והעדה נקהלה בחצר לפני פתח אהל מועד:

כל מחנה ישראל וכו׳. תפסתי בנוסחת דפוס אופיבאך אלא שהגהתי בה. בדפוס היה י״ב מיל. והוספתי על י״ב מיל. דגלו של ראובן. ודגלו. דגלו של דן. ודגלו. שסדר הברייתא כמין היקף מזרח דרום מערב צפון. ובילקוט הנוסחא. מחנה ישראל (ול״ג כל) היתה י״ב מיל על י״ב מיל מן המזרח למערב י״ב מיל ודגלו של יהודה ארבעת מילין מחנה לויה ומחנה שכינה ארבעת מילין דגלו של ראובן ארבעת מילין מן הצפון לדרום שנים עשר מיל דגלו של אפרים ארבעת מילין ומחנה לויה ומחנה שכינה ארבעת מילין נמצאו ארבע זויות של ארבעת מילין שמשמשין בכל צדדין שני וכו׳. ולנוסחא זו הדיבור וארבע זויות הפנויין. שהרי בין באורך בין ברחב אין דגל המחנה אוכלת רק ד׳ מילין ונשתיירו בכל זוית וזוית ד׳ מילין שמשמשין בכל צדדין. ופי׳ הזית רענן שמשמשין שם מקניהם ובהמתם. ואני אוסיף עליו ובשיבוח טמאים המשתלחים חוץ מג׳ מחנות. אמנם לנוסחת הברייתא שלפנינו בא לומר הואיל והקפת המחנות היא לשמירת המשכן נמצא שד׳ זויות המשכן משתמרין מכל הצדדין. שהמשכן הוא בתוך ד׳ מילין האמצעים והמשכן אינו רק מאה על מאה אמה. ואלו הד׳ מילין הם מוקפין ג״כ מד׳ מחנות אף שזויותיהן פנויות. ונוסחת הואצאת מוה״רא יעללינעק כנוסחת דפוס אופיבאך. וכ״ה בהוצאת מוה״רח פלעש אלא ששם מוסיף מן המזרח למערב וכו׳ מן הצפון לדרום כבילקוט. ומסיים ונמצאו בארבע זויות של משכן ד׳ מחנות שמשתמשין לכל הצדדים. ונוסחא הגונה היא. אלא שצריכה תיקון קצת ועיי׳ בהערת המו״ל. ונוסחת כת״י מוה״רא עפשטיין כולא כנוסחת הילקוט ומסיים נמצאו ארבע זויות של ארבע מילין משמשין לכל הצדדין. ונוסחת כת״י אוקספארד ג״כ כנוסחת הילקוט. ושם מסיים נמצא בארבעת זויות המשכן ארבע מחנות שמשתמשין לכל הצדדין. וזה מסכים עם דפוס אופיבאך:

כיון שהיו ישראל נוסעין וכו׳. כ״ה בדפוס אופיבאך אלא דליתא שם הענן רק עומד ביום מקופל. ושימוש עמוד הוא במקרא וענן עמד עליהם (במדבר י״ד י״ד). בהוצאת מוה״רא יעללינעק חסר המאמר תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל מחנה ראובן. וגרס והעמידו אותו עד בא בני קהת. ובהוצאת מוה״רח פלעש היה עמוד הענן מקופז (צ״ל מקופל) ועומד תמשך (צ״ל ונמשך) על גבי יהודה כקורה תקעו והריעו ותקעו (וחסרים ב׳ בבות) ונסע דגל אפרים שנאמר ונסע דגל מחנה אפרים שנאמר מחנה בני אפרים (ב׳ נוסחאות שוות ובדפוס אופיבאך ליתא כלל) נכנסו בני קהת וכו׳ נמצאו ב׳ דגלים מלפניהם ומאחריהם ומחנה שכינה נוסעים שנ׳ כאשר יחנו כן יסעו. בכת״י מוה״רא עפשטיין היה הענן מקופל ועומד ונמשך וכו׳ נכנסו בני אהרן ופלקו וכו׳. בכת״י אוקספארד היה עמוד הענן מקופל וממשך וכו׳ ופירקו הכפרת (ונראה שהיא ט״ס) וכיסו בה את הארון וכו׳ ופירקו המשכן ונטעו בעגלות והעמידוהו עד בא וכו׳ ונסע דגל מחנה אפרים שנ׳ ונסע דגל מחנה בני אפרים וגו׳ מיד נכנסו בני קהת ופירקו וכו׳ ונסע דגל דן שנ׳ וכו׳. ונוסחת הילקוט היה עמוד הענן מקופל ונמשך וכו׳ ונסע דגל של יהודה שנ׳ ונסע דגל מחנה בני יהודה וגו׳ מיד וכו׳ וכיסו בה את ארון העדות שנ׳ וכו׳ ונסע דגלו של ראובן וכו׳ וטענוהו בעגלה והעמידו אותו עד בא וכו׳ תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל אפרים שנ׳ ונסע דגל מחנה אפרים מיד נכנסו בני קהת וכו׳ ונסע דגלו של דן וכו׳. ונוסחא הגונה היא וברש״י עה״ת בפ׳ בהעלותך בפ׳ על פי ה׳ יסעו (ט׳ י״ח) שנינו במלאכת המשכן. כיון שהיו ישראל נוסעים היה עמוד הענן מתקפל ונמשך על גבי בני יהודה כמין קורה תקעו והריעו ותקעו ולא היה מהלך עד שמשה אומר קומה ה׳ ונסע דגל מחנה יהודה זו בספרי. והכי שנינו בספרי בפ׳ פ״ד מגיד הכתוב כשהיו ישראל נוסעים היה עמוד הענן מקופל ועומד ולא היה מהלך עד שמשה אומר לו קומה וכשהם חונין היה עמוד ענן מקופל ועומד ולא היה פורש עד שמשה אומר שובה ה׳. ועיי״ש במ״ע אות כ״ה. והרמב״ן בפ׳ בהעלותך בפ׳ והורד המשכן (י׳ י״ז) כתב דעתו בטיב וענין נסיעתם (ועיי״ש ברש״י עה״ת) ואח״כ כתב אבל בברייתא של מלאכת המשכן ראיתי בלשון הזה תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל של יהודה תחלה שנ׳ ונסע דגל מחנה בני יהודה בראשונה נכנסו בני אהרן וכו׳ וטענו אותו בעגלות והעמידוהו עד בא וכו׳ ונסע דגל אפרים מיד נכנסו בני קהת ופרקו את המקדש וטענוהו בכתף וכו׳. ושמא כך פירושה תקעו והריעו ותקעו לנסוע דגל ראובן ומיד מקדימין בני גרשון ובני מררי ופרקו המשכן ונסעו קודם בני ראובן וכן תקעו והריעו ותקעו שיסע דגל אפרים ומקדימים בני קהת וטוענין כלי הקדש על כתפיהם ונוסעים קודם בני אפרים

(שם ד' ה'): תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל מחנה ראובן. מיד נכנסו בני גרשון ובני מררי ופרקו את המשכן וטענו אותו בעגלה והעמידו את המשכן עד בא בני קהת. שנאמר ונסעו הקהתים נשאי המקדש והקימו את המשכן עד באם (שם י' כ"א): ותקעו והריעו ותקעו ונסע דגלו של אפרים. נכנסו בני קהת ופרקו את הקדש וטענו אותו בכתף. שנאמר וכלה אהרן ובניו לכסות את הקדש ואת כל כלי הקדש בנסוע המחנה ואחרי כן יבאו בני קהת לשאת (שם ד' ט"ו): תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל של דן. שנאמר דגל מחנה בני דן (שם י' כ"ה). נמצאו שני דגלים מלפניהם ושני דגלים מאחריהם ומחנה לויה ומחנה שכינה באמצע. שנאמר ונסע אהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות (שם ב' י"ז). וכשם שהיו חונים כך היו נוסעים. שנאמר כאשר יחנו כן יסעו (שם):

על פי שלשה היו ישראל נוסעים. על פי הקב"ה ועל פי משה ועל פי חצוצרות. על פי הקב"ה מנין. שנאמר על פי ה' יסעו בני ישראל ועל פי ה' יחנו (שם ט' י"ח) על פי ה' ביד משה (שם כ"ג). על פי משה כיצד. משה היה אומר מבערב בהשכמה אתם יוצאים. מיד התחילו ישראל להיות מוצאים בהמתן ומתקנין את כליהם לצאת. על פי חצוצרות שנאמר ותקעתם תרועה ונסעו המחנות וגו' (שם י' ה'). תקעו והריעו ותקעו שלש תקיעות על כל דגל ודגל. רבי יהודה אומר שלש תקיעות על כל מטה ומטה:

כיצד וכו'. כ"ה בילקוט סוף פקודי ר' תכ"ז (ולא נרמז שם המקור אבל בדפוס שאלוניקי נרמז) אלא דשם ליתא מלת היו. אלא ג' בני קהת משמרין. וכן באיך דלקמן. ובדפוס אופיבאך היו ממונים על כלי הארון וכו' ראובן שמעון לוי וזה סידור דדגל ראובן תימנה ועליו שמעון וגד (במדבר ב' י' עד כ"ז). וכ"ה בסידור בהוצאת מוה"רא יעללינעק ושם ג' חונה ג' שבטים ול"ג להם. ובהוצאת מוה"רח פלעש בני קהת היו עומדין בדלוס וכו' על כלי הארון. והגיה המ"ול בהערותיו ממונין על הארון ועל כל הכלים שהארון אין לו כלים. ובכת"י מוה"רא עפשטיין והם היו משמרין כל כלי האור [ו]ממונין על כל כלי הקדש ומו' ג' שבטים אפרים ומנשה ובנימין. וקיפא זו ודאי סידוס. ובכת"י אוקספארד בולא רישא כבהוצאת מוה"רא יעללינעק ובסיפא חונה להם וכו' שמעון גד. ויש להעיר על כת"י קמא משני בתו"כ ריש פ' נו לא תכבה אף במסעות מה עושים לה כופים עליה פסכתר דר"י וכו'. ובויקרא רבה פ"ז ואש המזבח תוקד בו א"ר פנחס תוקד עליו אין כתיב כאן אלא תוקד בו האש היה מתוקד בו. תני בשם ר' נחמיה קרוב לקנ"ז שנה היתה האש מתוקדת בו עלו לא נשרף ונחשתו לא ניתך וכו' אמר רשב"ל אף מזבח הקטרת כן וכו' ועיי' ברש"י עה"ת בד"ה ופרשו עליו בגד ארגמן (ד' י"ג). וא"כ יש לנוסחת היו משמרין כל כלי האור יסוד. וככל אפשר שעי"ז זה נתהווה הנוסחא על כלי הארון. ומ"מ תפסתי בנוסחת הילקוט הפשוטה. ונקט הארון ולא שאר הכלים לפי שהוא העיקר שעיקרו של משכן הוא משכן העדות ושאר הכלים הם כמו טפלים לארון. ואולי חשבו כן המעתיקים שכתבו על כלי הארון:

בני גרשון וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך. ובילקוט בני גרשון משמרין וכו' היו ממונין על האהל שני וכו'. ובכת"י מוה"רא עפשטיין משפחות הגרשוני על ירכתי המשכן יחנו ימה (והוא סידור שאינו כן במקרא) והם היו משמרין כל כלי האהל וכשאו וגו'. ושאר הנוסחאות שוות כבדפוס אופיבאך. והרמ"בן בפ' נשא בפ' ועמודי החצר (ד' ל"ב) כתב אבל לפי לשון הברייתא נ"ל שלא היו בני גרשון נושאים אלא בגדים לא נחשת ועצים כלל והוא שאמרו בני גרשון היו ממונים על כלי הארוג. וא"כ נוסחא אחרת היתה לו:

בני מררי וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך וכ"ה בשאר הנוסחאות אבל בילקוט הנוסחא והן היו ממונים על הקרשים ועל הבריחים שנאמר וכו'. ובאמת דקרשים לא הוזכרו במקרא. ואולי שדרשו וכל כליו ובכל עבדתו (בסוף המקרא ל"ו) על הקרשים. והוא"ל ואתיין מדרשא הקדימוס:

בקרים אינם פחות משנים. וכיון דכתיב שנים שורים היו יותר משנים שלא נמצא עוד פחות משלשה. ונסתברא שהיו השורים של ארבעה ארבעה שמלבתן היתה על ראשי השורים מתחת הים שהיו שלשה יהיו אחד אחד מקצה מזה ומקצה מזה. והנה כלפי שני אוריים של השלשה בקר. נמצא שהיו הראשים שבשורים (היינו ראשי שורות) של ארבעה ארבעה. וכיון דכתיב הבקר יצוקים במצקתו וגו' למדנו שכולו היה עם שנים עשר בקר שתחתיו היה מוצק אחד ולא שנתחברו לו אח"כ. ככ"ל וברוך היודע האמת: בכת"י אוקספארד יש כאן הוספה בסוף והיא המשנה דריש פ"ה דשקלים אלו הן הממונין וכו'. והרבים כאן השינויים שבינה ובין נוסחת המשנה. ואחיהו על הסלתות. פתחיה על הקינין ולמה נקרא שמו פתחיה שפותח דברים ודרשן ויודע בשבעים לשון. נחמיה חופר שיחין. נעילת שערים הורגס בן לוי על השיר בית גרמא. על הפריכת (בן בבי ובן ארזה ליתנייהו) אין פוחתין משבעה אמרכלין ושלשה גזברין. שררה על הצבור בממון חוץ משנים. ותו ליתא:

פרק י"ג.

כיצד היו הלוים משמרין במשכן. בני קהת היו משמרין בדרום. שנאמר משפחת בני קהת יחנו על ירך המשכן תימנה (במדבר ג' כ"ט). והם היו ממונים על הארון. שנאמר ומשמרתם הארון והשלחן והמנורה והמזבחות וכלי הקדש אשר ישרתו בהם והמסך וכל עבודתו (שם שם ל"א) חוצה להן שלשה שבטים. ראובן שמעון וגד:

בני גרשון היו משמרים במערב. שנאמר משפחות הגרשוני אחרי המשכן יחנו ימה (שם שם כ"ג). והם היו ממונים על כל כלי המשכן. שנאמר ונשאו את יריעות המשכן ואת אהל מועד וגו' (שם ד' כ"ה וכ"ו). חוצה להן שלשה שבטים. אפרים ומנשה ובנימין:

בני מררי היו משמרים בצפון שנאמר ונשיא בית אב למשפחת מררי צוריאל בן אביחיל על ירך המשכן יחנו צפונה (שם ג' ל"ה). והם היו ממונים על הקרסים ועל הקרשים והבריחים והעמודים ועל אדני המשכן. שנאמר ופקדת משמרת בני מררי קרשי המשכן ובריחיו ועמודיו ואדניו וגו' (שם שם ל"ו ול"ז). וחוצה להן שלשה שבטים. דן אשר ונפתלי:

למזרח משה ואהרן ובניו. שנאמר והחנים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה (שם ל"ח). וחוצה להן שלשה שבטים. יהודה יששכר וזבולון:

כל מחנה ישראל היה שנים עשר מיל על שנים עשר מיל. דגלו של יהודה ארבעה מילין. ומחנה לויה ומחנה שכינה ארבעה מילין. ודגלו של ראובן ארבעה מילין. דגלו של אפרים ארבעה מילין. ומחנה לויה ומחנה שכינה ארבעה מילין. ודגלו של דן ארבעה מילין. נמצאו ארבעה זויות של משכן ארבעה מחנות שמשמשין לכל הצדדים. שנאמר ונסע אהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנות כאשר יחנו כן יסעו איש על ידו לדגליהם (שם ב' י"ז):

כיון שהיו ישראל נוסעין היה עומד עמוד הענן מקופל ונמשך על גבי בני יהודה כמין קורה. תקעו והריעו ותקעו ונסע דגל יהודה תחלה. שנאמר ונסע דגל מחנה בני יהודה בראשונה לצבאתם (שם י' י"ד). מיד נכנסו אהרן ובניו ופרקו את הפרכת וכסו בה את הארון. שנאמר ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה והורדו את פרכת המסך וכסו בה את ארון העדת

ורוחב וגובה הים והביאו ואחריו של רמי בר יחזקאל דג' אמות תחתונות היו מרובעות וב' אמות עליונות היו עגולות. וכיון שהוצרך לזה ראיה באו לסוף למדת שיעור אלפים בת יבי"ל. ושגנון הלימוד איכא בין ברייתא שלפנינו וסוגית הגמרא. ועפ"י דרכנו למדנו דברייתא דר' חייא מקורה בברייתא שלפנינו. וכן הא דתני רמי בר יחזקאל בהאי ברייתא תני לה. אלא דבבי מדרשא לא איתנייא ברייתא ואסקוה בפלפולא:

ומנין שעגול מלמעלה וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק מסיים ברישא למדנו שעגול מלמעלה. וכ"ה בהוצאת מוה"רח פלעם (ושם איזה שיבושים קלים) וכ"ה בס' והזהיר וכ"ה בכת"י. ובילקוט ומנין שעגול טפח מלמעלה שנ' וכו' הא למדת שעגול מלמעלה ומנין שהיה עגול מלמטה שנ' עומד וגו' ומת"ל פונים פונים פונים ארבעה פעמים אלא מלמד ככנס להיכל וכו'. והוא משובש וכבר הגיה בזית רענן (עיי"ש שגם שם שיבוש). וגרסינן בזבחים (ס"ב ע"ב) דתני רמי בר יחזקאל ים שעשה שלמה עומד על שנים עשר בקר וכו' כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא דרך ימין למזרח. ההוא מיבעיא ליה לגופיה. א"כ פונים פונים למה לי עיי"ש. והובא ביומא (נ"ח ע"ב) דאמר רמי בר יחזקאל. והביא בהגהות הד"ם הנוסחאות דתנא דתני. ונראה עיקר דתני. וכבר כתבנו לעיל דרמי בר יחזקאל ברייתא שלפנינו תני:

ודמות בקרים וגו'. כ"ה בדפוס אופיבאך ולפי נוסחא זו מדרש המקרא הזה כאן הוא בדרך אגב. אבל בשאר הנוסחאות יהיה מחובר עם שלמעלה. בהוצאת מוה"רא יעללינעק שנ' ודמות בקר מתחת לבקרים סביב סובבים אותו עשר באמה מקיפים את הים סביב. וכ"ה בהוצאה מוה"רח פלעם. וכ"ה בכת"י. ובס' והזהיר שנ' ודמות בבקר מתחת לבקרים. ובילקוט שנאמר ודמות בקר מתחת סובבים אותו עשר באמה מקיפים את הים סביב. וחוץ ממה שאין למלא לו ענין לשלמעלה איך נוסחאותיהם מסכימות עם לשון המקרא. אמנם ביאור המקרא לעצמו קשה מאד. ובמלכים כתוב ופקעים מתחת לשפתו סביב סבבים אותו עשר באמה מקיפים את הים סביב שני טורים הפקעים יצקים ביצקתו (מ"א ז' כ"ד). וכבר נזכרו פקעים בכתלי ארז של הבית. וארז אל הבית מקלעת פקעים (שם ו' י"ח) ותרגמו יונתן וגלף חיזו ביעין וברש"י שם וצורי פקעים כמין כפתורים. וכאן כתב רש"י וצורת ביעין תרגם יונתן. וכתב הרד"ק ת"י וצורת ביעין ובד"הי ומדות בקרים א"כ גופם היה עגול כדמות ביצים ופניהם היו דמות פני בקרים. יהיה מה שיהיה במלכים נאמר ופקעים ולא נאמר ודמות ובדה"י נאמר ודמות בקרים. הנה הם הפקעים שהיו בדמות בקרים. ופקעים הוא שם ציור וגילוף באיזו דמות ודמיון ואלו שעל הים היו בדמות בקרים. ואלו הצורות היו לרש"י ורד"ק בג' אמות התחתונות שהיה הים מרובע. ופירוש עשר באמה בכל צד שהיה עשר באמה. ואין מתחת לשפתו ממש אלא מתחת לשפתו רחוק משפתו שתי אמות (רד"ק). וכבר אפשר שכל אותן ב' אמות קרויין שפתו להבדילן מג' אמות התחתונות שהיו מרובעות. ודעת הרלב"ג מתחת לשפתו ממש אשר קו שלשים יסוב אותו ופי' עשר באמה עשר פקעים בכל אמה ואמה. וכתב והיו מהם עשר באמה בדרך שהיו מהם בכל ההיקף ג' מאות ולזה היו מהם בשני הטורים שש מאות. אמנם לברייתא שלפנינו דמות בקרים ראשי שוורים והיו בעשר באמה דהיינו בג' אמות התחתונות. ומה שאמר נמלאו וכו' זו הנוסחא ברתי לי מכל הנוסחאות הנמצאות ואעתיק תחלה כל הנוסחאות. בדפוס אופיבאך נמלאו [ארבע] שורים (כצ"ל שם ובטעות הדפוס ניתנו המחברות בשורה שתחתיה שאין להם שם מקום. והעיר ע"ז ר' אייזק סייער בדפוס ישן ראשי) של ראשי שירים (וצ"ל שוורים) של ארבע ארבע (והעיר הנ"ל סביב דכתיב ד' פעמים קדרים) שמשתמשים לכל הצדדים [שנאמר ודמות בקרים שנים טורים הבקר] יצוקים במלקתו וכולו היה מולק מרגליו של שור. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק נמלאו ראשי שורות של ראשי שוורים של ד' ד' שמשתמשין לכל הצדדין ואת הבקר ושנו טורי הבקרים ומולקים במלבתם וכולו היה מולק מרגליו של שור. ובהוצאת מוה"רח פלעם נמלאו שורות של ראשי שורים של ארבע ארבע שמשתמשין לכל הצדדין ואת הבקר ושתי טורי הבקרים מולקים במלקתו ועול' והיה מולק מרגליו של שור. ובס' והזהיר נמלאו ראשי שורות של ראשי שוורים של ארבעה ארבעה במלבתן וכולו היה מולק מרגליו של שור. וכתב בענפי יהודה שכן הוא בכת"י פאריז. ובילקוט נמלאו ראשי שורים של ארבעה ארבעה במלבתם וכל' היא מולק מרגליו של שור. ובכת"י מוה"רא עפשטיין נמלאו ראשי שורות על ראשי שוורים של ד' ד' שמשמשין לכל הצדדין שנ' ואת הים האחד ואת הבקר שנים עשר תחת הים ושני טורי הבקרים במלבתו וכלו היה מולק מראשו של שור. ובכת"י אוקספארד נמלאו ראשי שורות של ראשי שוורים במלבתם ארבעה ארבעה וכולו היה מולק מרגל ועד ראש. וכיון שאין כאן נוסחא ברורה והם משובשים הוכרחתי לברר מכולם נוסחא המקובלת על הלב ועתה אפרשנה. ביון דכתיב ודמות

תני ינאי בר יחזקאל ים שעשה שלמה שלש אמות תחתונות מרובעות ושתים עליונות עגולות (שלש אמות וכו' ויש בהן י' רבועות של י' על י' שהן מאה אמה ברום ג' ברוחב אמה דהיינו תלת מאה אמין גובה באמה על אמה והן ק' מקוואות. וב' עליונות עגולות. ואי הוו מרובעות הוו להו מאתן גרמידי. השתא דאינון עגולות כי בצרה ריבעא פשו להו ק"נ דאינון נ' מקוואות). ופריך. כהי דאיפכא לא מלית אמרת דשפתו עגול כתיב אלא אימא חדא (רש"י חדא דהויא עגולה ותו לא וטפי מק"נ מקוואות הוא מחזיק). לא סלקא דעתך דכתיב אלפים בת יכיל. בת כמה הויא שלש סאין דכתיב מעשר הבת מן הכור (יחזקאל מ"ה י"ד) דהוו להו שיתא אלפי גריוי (רש"י כור שלשים סאין וכי הוי הבת מעשר דיליה אישתכח דג' סאין הויא. דהוו להו אשך אלפים בת ו' אלפים סאין שהן ק"נ מקוואות. ד' אלפים הוו מ' מאות סאין שהן ק' מקוואות של מ' סאין. ואלפיים סאין נ' מקוואות): ועתה אשוב לברייתא שלפנינו לבארה קיטעא קיטעא. אמר. ומכין שמחזיק ק"נ טהרה אם תאמר כלו עגול אינו מחזיק. כלו' ומנין זה שאתה אומר שמחזיק היכי דמי אם תאמר וכו'. והנוסחאות כאן מעורבבות ומשובשות. ור' אייזיק שייער קרא המלה ומכין (שהיא בנו"ן שוואית ובפתחות היו"ד) כענין שקורין זו המלה ברוב המקומות בפתחות הנו"ן ובחירק היו"ד שנעשית ממלות מן אין מכין. ושינה והוסיף בה ע"פי הגמרא והביא מה שהוסיף במחברות. ואעתיקו כולו כמו שהוא. ומנין [שכל מקוה ומקוה מחזיק ארבעים סאה שנאמר ורחץ בשרו במים מים שכל בשרו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות מכאן שערו חכמים שיעור מקוה ארבעים סאה וכילד] מחזיק ק"נ מקוה טהרה א"ת כלו עגול אינו מחזיק א"ת כלו מרובע מחזיק הוא יתר על כן אלא שלש אמות התחתונות היו מרובעות תנה עשר באמה על עשר באמה הרי ק' אמה תנה מאה על מאה הרי מאה מקוה טהרה שתי אמות העליונות היו עגולות תנם עשר באמה על עשר באמה הרי שבעים וחמש אמה תנם שבעים וחמש על שבעים וחמש הרי מאה וחמשים תנם חמשים על חמשים הרי חמשים מקוה טהרה [שהמרובע יתר על העיגול רביע ומנין שהמרובע יתר על העיגול רביע שנאמר עשר באמה משפתו אל שפתו עגול סביב וגו' וקו שלשים באמה יסב אותו סביב] הא' למדת שהמרובע יתר על העיגול רביע. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק ומנין שמחזיק ק"נ טהרה אם תאמר כולו עגול אינו מחזיק א"ת כולו מרובע מחזיק הוא יותר על כאן (ול"ל כן) אלא ב' אמות העליונות היו עגולת (ובלי ספק של"ל אלא שלש אמות התחתונות היו מרובעות) תנם עשר באמה על עשר באמה הרי ק' אמה תנם ק' על ק' הרי ק' טהורה (ול"ל טהרה) מכאן שיערו חכמים מקוה מ' סאה. שלש אמות התחתנות היו מרובעות (ל"ל ב' אמות העליונות היו עגולות) תנם ע"ה הרי ק"נ תנם נ' על נ' הרי נ' טהרה הא למדת שהמרובע יתר על העגול רביע. וכ"ה בשיבושיה בכת"י מוה"רא עפשטיין אלא דגרס תנם עשר על עשר וכו' מאה מקוה טהרה וכו' ובסוף מקיים מי מקוה ארבעים סאה ובהם אמה על אמה ברום שלש אמות הא למדת שהמרובע יותר על העיגול רביע. ובהוצאת מוה"רח פלעש ומכין שמחזיק וכולא בשיבושי הוצאה הקודמת בסירוס העליונות והתחתונות והגיה המו"ל בהערותיו. ושם בשיבוש תנם על עשר באמה על וכו'. שיערו חכמים מי מקוה וכו' תנם שבעים וחמש הרי ק"נ וכו' כבהוצאה הקודמת. ובספר והזהיר ומכין שמחזיק ק"נ מקוה טהרה אם תאמר כולו מרובע מחזיק יתר על כן כרובים ותימורות ופטורי ציצים. ואח"כ מתחיל הא דלקמן ומנין שעגול מלמעלה וכו'. ובענפי יהודה כתב שכ"ה גם בכת"י פאריז. ואין זו אלא חידה סתומה. ולפלא כן הוא גם בילקוט אלא דשם ג' א"ת כלו מרובע וכו' והדברים מתמיהין. ובכת"י אוקספארד אחר שסיים הרי ק"נ מקוואות (עיי' לעיל) כתב. א"ת כולו עגול אינו מחזיק א"ת כולו מרובע מחזיק יותר. וכל השאר קיטע. ועל כן סדרתי הנוסחא כפי הכרח הענין ורובה היא כבדפוס אופיבאך. ועתה אבארנה. ומנין שמחזיק. כ"ה בכל הנוסחאות חוץ מדפוס אופיבאך. תנם עשר על עשר הרי ק' אמה. דהיינו בחשבון המרובע (ותפסתי בנו' הכת"י) תנם מאה על מאה זו על זו הרי לך בגובה ג' אמות לכל אמה על אמה במרובע הרי מאה מקוה טהרה. ומ"ש תנם עשר באמה וכו' כלו' לרף העשריות באמה בגובה העגול הרי ע"ה אמה וכיון שגובה העגול ב' אמות א"כ תנם ע"ה הרי לך ק"נ אמה. מעתה חלקם לחמשים ותנם חמשים על חמשים בגובה הרי לך חמשים מקוה טהרה. ודרך ברייתא זו היא שמן שיעור אלפים בת יכיל אתה למד שהיה הים מחזיק ק"נ מקואות של ארבעים ארבעים סאה. ואח"כ באה הברייתא לבאר ענינו של ים זה במדות האורך ורחב וגובה. ויסדה הג' אמות התחתונות היו מרובעות ומזה אתה למד ששיעור מ' סאה הם אמה על אמה ברום ג' אמות. ואח"כ יסדה שב' אמות העליונות היו עגולות ומזה אתה למד שהמרובע יתר על העיגול רביע. אבל בגמרא הפכו הדרך אחר שקיבלו מר' חייא שים של שלמה היה מחזיק ק"נ מקוואות. וכיון שהיתה קבלה בידם שמקוה היא אמה על אמה ברום ג' אמות באו ליסד דבריו של ר' חייא ומאורך

קאת וגי׳ אי אפשר לומר אלפים שכבר נאמר שלש אלפים הא כיצד וכו׳ שהיא שלש אלפים ביבש. בהוצאת מוה״רא יעללינעק ושפתו אל שפתו כבד״הי וכ״ה בהוצאת מוה״רח פלעש. ובס׳ והזהיר ועי׳ הוסיף שעשה את הים וכו׳ אי אפשר לומר וכו׳ וא״א לומר וכו׳ וית״ל אלפים ומת״ל שלשת אלפים. אלפים (אמה) בלח ושלש אלפים ביבש. ובכת״י מוה״רא עפשטיין שלמה הוסיף מדעתו הים וכו׳. בירושלמי עירובין פ״א ה״ה גרסינן. כתוב אחד אומר אלפים בת יכיל וכתוב אחד אומר מחזיק בתים שלשת אלפים יכיל. אי אפשר לומר אלפיים שכבר נאמר שלשת אלפים (בתמיה) אי אפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפיים בת. כשאתה אומר אלפיים בלח שהן שלשת אלפים ביבש. מיכן למדו חכמים ארבעים סאה בלח שהן כוריים ביבש (ועיי׳ בבלי עירובין (י״ד ע״ב) ובהערת הגרי״ב שם שהסוגיא הפוכה משבת (ל״ה ע״א). ובפי׳ ר׳ חננאל כתוב אחד אומר אלפים בת יכיל וכו׳ ומהסוא קינעא מוכח שהסוגיא שם משובשת והסוגיא בשבת עקרית):

אבל אי אתה יודע וכו׳. כ״ה בילקוט אלא ששם בשיבוש תיבן אחד להם. ואין כן במקרא. וכ״ה בהוצאת מוה״רא יעללינעק ושם כתוב תוכן אחד הוא. אבל במקרא כתיב יהיה לשלשת וגו׳. וכ״ה בס׳ והזהיר ושם בשיבוש היה עשרת בתים וצ״ל תכם. ומלת תכם בתרא חסירה. וכן חסירה מלת הרי קמא. וגרס שכל מקוה ומקוה שבו מ׳ סאה. ונוסחא הגונה היא. והמ״ול מחקה והגיה יש בה וקלקל הנוסחא. וכ״ה בהוצאת מוה״רח פלעש ושם איתא תכם עשר בתים לכל כור הרי וכו׳. הרי מאה וחמשים טהרה וטהרה מחזיק מ׳ סאה. והגיה המ״ול בהערותיו שכל טהרה וטהרה. אבל כל הנוסחא מגומגמת היא. ובכת״י מוה״רא עפשטיין אבל אי אתה יודע מכמה היא הבת שם והאיפה והבת אחד להן (והוא שיבוש) תן עשרת וכו׳ תכם חמשים חמשים על חמשים הרי וכו׳. ונוסחא הגונה היא שלא לחשוב על חשבון המרובע. וגרס מקוה של טהרה שכל טהרה וטהרה מחזקת מ׳ סאה. ונוסחת כת״י אוקספארד היא וכמה הוא הבת הרי הוא אומר עשרת הבתים חומר תכם עשרת בתים לכל כור מאתים כור וכו׳ הרי מאה וחמשים מקוואות. אבל נוסחא זו היא נגד כל הנוסחאות. ובדפוס אופיבאך אבל אי אתה יודע כמה היא הבת עד שנאמר וכו׳ תנה עשרה בתים וכו׳ ותנה חמשים על חמשים וכו׳ שכל מקוה מחזיק מ׳ סאה. והנה מלת עד שאינה במחברות לא הוסיפה המ״ול אלא ודאי נפלה באיזה העתקה. אבל זה שהוסיפה היה קורא מלת אי בחיריק ועניינה אין אתה יודע והוכרח להוסיף מלת עד. ותכם צריך לקרותה בציר״י ואי אתה יודע הוא כמו מנין אתה יודע. ופי׳ לא מהם חמשים וכו׳. כלו׳ טול חמשים כור מהם ונשארו ג׳ פעמים חמשים דהיינו ק״נ. מעתה תן אלה החמשים על כל חמשים וחמשים שנשארו צידך יהיו צידך ק״נ כורים בתוספת שלישית הכור. וכיון שהכור שלשים סאה מוסף עליו שלישית הכור יהיה כל כור וכור ארבעים סאה והם ק״נ מקוה טהרה. כיצד האיפה היא שלש סאין ובשיעור האיפה כן שיעור הבת. ועשרת בתים הן חמר דהיינו שלשים סאה. ושיעור החמר הוא שיעור הכור. אלא דבלח מודדין בבת וחומר וביבש מודדין באיפה וכור. ובעירובין (י״ד ע״א וב׳) גרסינן תני ר׳ חייא ים שעשה שלמה היה מחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה. ושקלי וטרי בה התם מכדי מקוה כמה הוו ארבעים סאה כדתניא וכו׳ מים שכל גופו עולה בהן וכמה הן אמה על אמה ברום שלש אמות ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה. כמה הוו להו (אמקרא קאי התם ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב וחמש באמה קומתו וגו׳. ופרש״י כמה הוו להו להנך עשר על עשר ברום חמש אמות כמה גובה יש בהן באמה על אמה בריבועו של מקוה (רש״י כיצד חלקהו לעשר רצועות הרי לכל רצועה עשר אמות אורך ברוחב אמה ורום חמש. חתכם לחתיכות של אמה אמה הרי מאה חתיכות של אמה על אמה ברום חמש אמות. שים זו על זו אמה על אמה ברום חמש הוה ת״ק אמות) לתלת מאה (גובה) מאה (מקוואות שלש אמות למקוה). למאה וחמשין חמשין. בארבע מאה וחמישין סגיא. הכי מילי בריבועא (רש״י בריבוע אם היה מרובע שיהא בו אורך ורוחב לצדדין כבאמצעיתו. ויהיו רצועותיו שוות בי׳ י׳ אמות לרצועה כדפרישית). ים שעשה שלמה עגול היה (כדכתיב עגול סביב ונמצא שאין אורך הרצועות עשר אמות אלא רצועה האמצעית לבדה. דכל דבר עגול רחב באמצעיתו וקצר לכל לצדדיו). מכדי כמה מרובע יתר על העגול רבוע. לארבע מאה מאה. למאה עשרים וחמשה. הכי מאה ועשרים וחמשה הוו להו (מכדי וכו׳. דהא כל עיגול שרחבו אמה יש בו היקף שלש אמות כדתנן במתניתין. ואם היה מרובע אמה על אמה היה לו היקף ד׳ אמות אמה לכל רוח נמצא מרובע יתר על העגול רביע. הלכך האי ים עגול דשעריתוהו בת״ק מאות במרובע בעינן לבצורי ריבעא מינייהו. אימעיט להו ארבע מאה לתלת מאה. דאיכון מאה מקוואות. ולמאה אמין דאשתייר הוו עשרים וחמש מקוואות ארבע אמות למקוה. דהכי ארבע תלת הוא דהוו. שהרי אמות קצרות הן).

הרי מאה וחמשים מקוה טהרה. שכל מקוה ומקוה ארבעים סאה. ומנין שמחזיק מאה וחמשים מקוה טהרה אם תאמר כולו עגול אינו מחזיק. אם תאמר כולו מרובע מחזיק הוא יתר על כן. אלא שלש אמות התחתונות היו מרובעות. תנם עשר על עשר הרי מאה אמה. תנם מאה על מאה הרי מאה מקוה טהרה. מכאן שערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה ובהם אמה על אמה ברום שלש אמות. שתי אמות העליונות היו עגולות תנם עשר באמה על עשר באמה הרי שבעים וחמש אמה. תנם שבעים וחמש על שבעים וחמש הרי מאה וחמשים. תנם חמשים על חמשים הרי חמשים מקוה טהרה. הא למדת שהמרובע יתר על העגול רביע:

ומנין שעגול מלמעלה. שנאמר ועביו טפח ושפתו כמעשה שפת כוס (מ״א ז׳ כ״ו. ודה״ב ד׳ ה׳). ומנין שהיה מרובע מלמטה. שנאמר עומד על שנים עשר בקר שלשה פנים צפונה ושלשה פנים ימה ושלשה פנים נגבה ושלשה פנים מזרחה (מלכים שם כ״ה ודה״ב שם ד׳ ד׳). ומה ת״ל פנים פנים ארבע פעמים אלא נכנס להיכל פונה לימין. לעזרה פונה לימין. להר הבית פונה לימין. עולה לראש המזבח פונה לימין:

ודמות בקרים תחת לו סביב סביב סובבים אותו עשר באמה מקיפים את הים סביב שנים טורים הבקר יצוקים במצקתו (דה״ב שם ג׳) נמצאו ראשי שורות על ראשי שוורים של ארבעה ארבעה במצבתם שמשמשין לכל הצדדים. וכולו היה מוצק מרגליו של שור:

משה עשה כיור וכו׳. כ״ה בילקוט אלא שנוסחתו שלמה עשה עשרה כיורות שנאמר ויעש כיורות עשרה מת״ל וכו׳ מימין כיור משה וכו׳. ובדפוס אופיבאך כבפנים אלא שגורס שאין ת״ל חמשה מימין וחמשה ומשמאל ומה ת״ל חמשה מימין וחמשה משמאל אלא חמשה מימין כיור של משה וכו׳. והנה המקרא שבפנים הוא בדה״ב כבדפוס אופיבאך (אלא שהשמיט שם מלת בהם) אבל במלכים א׳ ז׳ כ״ז כתוב ויעש את המכונות עשר נחשת וגו׳. ופורט והולך מעשה המכונות עד פסוק ל״ח ושם כתב בל״ח ול״ט ויעש עשרה כיורות נחשת וגו׳ כיור אחד על המכונה האחת לעשר המכונות ויתן את המכנות חמש על כתף הבית מימין וחמש על כתף הבית משמאלו וגו׳. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק ושלמה עשה עשרה כיורות שנ׳ ויעש כיורות עשרה ויתנם בהיכל שאין ת״ל ה׳ מימין וכו׳ כבדפוס אופיבאך. ונראה לעין שהיא נוסחא משובשת. ובס׳ והזהיר ושלמה עשה עשרה כיורות שנ׳ ויעש עשר כיורות נחשת שאין ת״ל חמשה מימין וכו׳ כבדפוס אופיבאך. והמו״ל הגיה המקרא ע״פי דפוס אופיבאך. ובהוצאת מוה״רא פלעם שלמה עשה וכולא כבהוצאת מוה״רא יעללינעק. ושתק ולא העיר כלום. ובכת״י מוה״רא עפשטיין שלמה עשה עשרה כיורות וכו׳ כבהוצאת יעללינעק אלא שמוסיף ויתנם בהיכל חמש מימין וחמש משמאל שאין ת״ל וכו׳. וכ״ה בכת״י אוקספארד אלא דגרס ומה ת״ל אלא חמש מימין כיורו של משה וכו׳. וכל אלו הנוסחאות הן מתמיהות. ובילקוט מ״א רמז קפ״ה (נכתב בגליון מדרש תדשא) הולך ודורש בענין השולחנות ומסיים וכך קבע עשרה כיורות חמשה מימין כיור של משה וחמשה משמאל. וסדר המקראות בדה״י שם ויעש כיורים וגו׳ ויעש את מנרות הזהב וגו׳ ויעש שולחנות וגו׳. ויגיד עליו רעו כשם שפירשו במנורות ובשלחנות מימין של משה וכו׳ כך היא בכיורים. וכך פירשו שם הרד״ק והפירוש המיוחס לרש״י. ומה שנאמר במלכים על כתף הבית מימין וחמש על כתף הבית משמאלו אין דבר ברור בפי הרד״ק. שכתב שם פירוש מימין הבית וכן משמאלו משמאל הבית. או יהיה פירוש מימין כיור שעשה משה ומשמאלו. והרלב״ג כתב שם שהבית הנזכר בזה המקום הוא חצר הכהנים ובו היה המזבח החיצון וכו׳. ונקרא העזרה כתף הבית. וכן פירש הרד״ק שלמטה. שכתב פירוש הבית עזרת הכהנים ושם היו נתונים הכיורות. ולא הוכרח לסתור דברי שלמי מומלכים לדברי הימים:

שלמה הוסיף וכו׳. המקרא בדה״י הכי ויעש וגו׳ ומשפתו אל שפתו וגו׳ וקו שלשים וגו׳ ועביו טפח וגו׳ שפת כוס פרח שושנה ומחזיק בתים שלשת אלפים יכיל. בילקוט (פ׳ תשא) קיצע

מזבח שעשה משה וכו'. סתמא כר' יוסי דלעיל. בהוצאת מוה"ר פלעש בכולא גביה. ובס' והזהיר ואף לעיל גבהו י' אמות שנ' וההראל (יחזקאל מ"ג ט"ו) ולא הוזכרה ראיה זו בשום נוסחא ועיין זבחים (ס"ט ע"ב) דדרשו רבוע רבוע. ועיין בענפי יהודה. בכת"י מוה"ר עפשטיין ליתא רק מזבח שעשה משה גבוה עשר אמות ואף לעיל גבוה י' אמות. ובכת"י אוקספארד הנוסחא אחר בני הגולה ולעתיד לבא עשר אמות. ובכת"י ב' וכן שעשה שלמה וכו'. ובילקוט המאמרים מסורסים וקטועים. ומתחיל מזבח שעשה שלמה גובהו י' אמות ושעשו בני הגולה עשר אמות היה נתן באמצע העזרה וכו' שנ' ויקרבו וגו' אף לעיל גבוה עשר אמות. ובד"ה ושעשו בני הגולה כתב בזית רענן היינו עם מקום הקרנות כדאיתא בסוכה ע"ד. וכוונתו למאי דגרסינן שם (מ"ה ע"א) בענין מלות ערבה. תנא רבות וארוכות וגבוהות אחד עשר אמה כדי שיהו גוחות על המזבח אמה עיי"ש. ולשון הר"מ בה' בית הבחירה פ"ב ה"ה. מזבח שעשה משה ושעשה שלמה ושעשו בני הגולה ושעתיד להעשות כולן עשר אמות גובה כל אחד מהן וזה הכתוב בתורה וג' אמות קומתו מקום המערכה בלבד. והדבר נראה לעין שדבריו לקוחין מברייתא שלפנינו. והוא קורא הג' אמות שמשפת הסובב ולמעלה מקום המערכה:

מזבח העולה וכו'. בהוצאת מוה"ר יעללינעק בשיבוש מזבח הזהב נתון באמצע עזרה. וזה השיבוש הוא ג"כ בהוצאת מוה"ר פלעש (והגיה בהערותיו מזבח הנחשת). ובס' והזהיר סתם. מזבח היה נתון וכו'. וככר רמזתי על הילקוט. ובכת"י מוה"ר עפשטיין מזבח הנחשת נתון באמצע עזרה וכו'. ובכת"י אוקספארד מזבח החיצון היה נתון באמצע עזרה. ובכת"י ב' היה נתון בילקוט וקטוע רישא. ועזרה כאן הוא החצר. ופי' עזרה כמו עצרה מקום כנוס. ובמדות פ"ג מ"ג שנינו וכבש היה לדרומו של מזבח. ושם מ"ה. בית המטבחיים היה לצפונו של מזבח. ושם מ"ו. הכיור היה בין האולם ולמזבח ומשוך כלפי הדרום. וזה היה בבית עולמים. וא"כ במזבח של משה היה למערבו. וכל ישראל למזרחו שהוא בבית עולמים עזרת ישראל. ובזבחים (נ"ח ע"ב) ויומא (ט"ז ע"א וב') פליגי תנאי במזבח של בית עולמים היכן היה מקומו עיי"ש. וע"ע בתו"כ ויקרא פ"ד. וע"ע ברמב"ן עה"ת בפרשת כיור. וכתב במעשה חשב שהמזבח היה רחוק מפתח האהל כלפי מזרח עשר אמות והאריך בעיונו של דבר. נמצא שלא נשתייר לכל ישראל במזרחו רק ל"ה אמה באורך נ' אמה:

שלשה שמות וכו'. בהוצאת מוה"ר יעללינעק ג' שמות למזבח וכו'. ובהוצאת מוה"ר פלעש שלשה שמות נקראו לו מזבח העולה מזבח הקטרת (והגיה המו"ל בהערותיו הנחשת). ובס' והזהיר שלש שמות נקראו לו מזבח העולה ומזבח וכו' ומזבח. ובילקוט שלשה שמות נקראו לו וכו' ובכת"י מוה"ר עפשטיין שלש שמות נקראו לו מזבח הנחשת ומזבח העולה ומזבח החיצון. ובכת"י אוקספארד שלשה שמות נקרא המזבח וכו':

פרק י"ב.

משה עשה כיור אחד. שנאמר ועשית כיור נחשת (שמות ל' י"ח). שלמה עשה עשרה כיורים. שנאמר ויעש כיורים עשרה ויתן חמשה מימין וחמשה משמאל לרחצה בהם (דה"ב ד' ו'). מה תלמוד לומר חמשה מימין וחמשה משמאל. חמשה מימין כיור של משה וחמשה משמאל כיור של משה:

שלמה הוסיף שעשה את הים. שנאמר ויעש את הים מוצק עשר באמה משפתו עד שפתו עגול סביב וחמש באמה קמתו וקוה שלשים באמה יסב אותו סביב וגו' ועביו טפח ושפתו כמעשה שפת כום פרח שושן אלפים בת יכיל (מ"א ז' כ"ג עד כ"ו). אי אפשר לומר אלפים שכבר נאמר שלשת אלפים (דה"ב ד' ה'). ואי אפשר לומר שלשת אלפים שכבר נאמר אלפים. הא כיצד. אלפים בלח שהם שלשת אלפים ביבש:

אבל אי אתה יודע כמה היא הבת. שנאמר האיפה והבת תכן אחד (יחזקאל מ"ה י"א) ואומר עשרת הבתים חמר (שם שם י"ד) תנם עשרת בתים לכל כור וכור הרי מאתים כור. צא מהם חמשים כור תנם חמשים על המשים

עד חצי המזבח והיא היה סימן להבדיל בין הדמים וכו' (וזהו דאמרינן לעיל ס' ע"א ומת"ל ושלש אמות קומתו משפת סובב ולמעלה ופרש"י עד מקום הקרנות. ולמטה הימנו שש אמות וגובה הקרן אמה. כלו' והוויין עשר. והיינו משפת הסובב למטה שש אמות) וחד לכהנים וכו'. ולמעלה בראש המזבח העמיקו סביב (גי' ל"ק) כמין חריץ. עמוק דבר מועט להיות להם שפתו היקף מעקה קטן סביב שלא יחליקו. והנה מה שכתב רש"י ורחבו מגיע למטה וכו' אינו ברור. אם על אותה בליטה שהוא הסובב אמר ותהיה הבליטה ברחבה אמה. או על המכבר אמר ותהיה הבליטה עם המכבר שתחתיה אמה. ולשון רש"י עה"ת. כרכב המזבח. סובב כל דבר המקיף סביב בעגול קרוי כרכב וכו' והוא כמו שעושין חרילין עגולין בקרשי דפני התיבות וספסלי העץ אף למזבח עשה חריץ סביבו והיה רחבו אמה בדפנו לנוי והוא לסוף שלש אמות של גבהו (והיינו מלמעלה למטה. וס"א שש אמות היינו מלמטה למעלה) כדברי האומר גבהו פי שנים כארכו הא מה אני מקיים ושלש אמות קומתו משפת סובב ולמעלה. אבל סובב להלוך הכהנים לא היה למזבח הנחשת אלא על ראשו לפנים מקרנותיו. זכן שנינו בזבחים אי זהו כרכב בין קרן לקרן והיה רוחב אמה ולפנים מהן אמה של הלוך רגלי הכהנים. שתי אמות הללו קרויים כרכב. ודקדקנו שם והכתיב תחת כרכוב המזבח מלמטה למדנו שהכרכוב בדפנו הוא ולבוש המכבר תחתיו. ותירץ המתרץ תרי הוו חד לנוי וחד לכהנים דלא ישתרגו. זה שבדופן לנוי היה ומתחתיו הלבישו המכבר והגיע רחבו עד חצי המזבח. נמצא שהמכבר רחב אמה והוא היה סימן לחצי גבהו להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים. וכנגדו עשו למזבח בית עולמים דוגמתה חוט הסקרא באמצעו. והנה בכאן דברי רש"י ברורין. ועוד אשוב אל דבריו אך מקודם אעתיק מהגמרא (ס"ב ע"ב) מאמר בענין הכבש. אמר רב יהודה שני כבשים קטנים יוצאין מן הכבש שבהן פונים ליסוד ולסובב וכו'. והנה זה הסובב הוא להילוך דגלי הכהנים והיה ברוחב אמה וכדתנן במדות בריש פ"ג המזבח היה ל"ב על ל"ב (היינו על הקרקע) עלה אמה וכנס אמה זה היסוד נמצא שלשים על שלשים (ורוחב היסוד אמה). עלה חמש וכנס אמה זה הסובב נמצא כ"ח על כ"ח (ורוחב הסובב אמה). נשארו מהסובב ולמעלה ג' אמות ואמה של קרנות של עשר אמות גובה המזבח. ואח"כ שנו שם מקום הקרנות אמה מזה ואמה מזה נמצא כ"ו על כ"ו. מקום הילוך רגלי הכהנים אמה מזה ואמה מזה נמצא כ"ד על כ"ד מקום מערכה. ולמקום הילוך רגלי הכהנים קרי ג"כ סובב או כרכב למ"ד כרכב זה סובב. וא"כ זה הסובב או הכרכב שמשפתו ולמעלה המזבח ג' אמות אינה בליטה קטנה שחוגרתו למזבח סביב לנוי. אמנם הדבר פשוט שלא דברו בגמרא אלא במזבח של משה לפרושי קרא' ואין סובב דקרא דהיינו כרכב דמתרגמינן. ונתתה אתה תחת כרכב המזבח ותתן יתה תחות סובבי מדבחא. כסובב של בית עולמים. שזה לא היה רק לנוי. מעתה אין לנו רק לקיים נוסחת הרבצ"ן ששלש אמות על גבי היסוד חלק ואינן לא כרכב ולא ברקים. ואמה חמשית ממטה למעלה הנוסחאות שוין בה שהיא סובב. וזה השם לא יסכים לא למזבח של משה ולא למזבח של בית עולמים שמשפת זה הסובב ולמעלה יהיו ד' אמות ועם הקרנות ה' אמות. מעתה נראה הנוסחאות בה' אמות של מעלה מאמצע. אמה קרנות הנוסחאות שוין בה. ושלש אמות לנוסחת הרבצ"ן חלק. ובילקוט בריקים ובכת"י אוקספארד ברקים ובאיך נוסחאות כרכב. ואי אפשר לקיים נוסחת כרכב אלא אם נאמר דכרכב זה כיור. ויפה עשה ר' אייזק שייער ברמז כבר לעיל בהערה על הא דרבי אומר כרכב זה כיור. נשארה לנו עוד אמה התחתונה עד חוט הסיקרא שהנוסחאות בה כלה עורב אלא שהם שונים בכתיבת מלת כלה דאיכא דגרסי כילוי ואיכא דג' כולה (עיי' בערוך). ונוסחת הרש"בן כולו עוביה. ומראין הדברים שאינו אלא שיבוש מן כילוי עורב. והגהת ר' אייזק שייער סובב. אבל כבר אמר אמה סובב באמה הסמוכה לה למטה מחוט הסיקרא. ויהיו שתי אמות סמוכות זו לזו בשם סובב אתמהה. וכבר תמהו מה ענין לכלה עורב אצל מזבח. ובמשנה דמדות פ"ד משנה ו' שנינו לענין גגו של היכל וג' אמות מעקה ואמה כלה עורב והלב מסכים שבאשגירת לישנא כתב איזה מעתיק וג' אמות כרכב ואמה כלה עורב. מעתה אשוב לדברי רש"י עה"ת שכתב נמצא שמכבר רחב אינה והיא היה סימן להבדיל בין דמים וכו' וכנגדו עשו למזבח בית עולמים דוגמתה (נ"ל דוגמתו) חוט הסיקרא באמצעו וכו'. ובברייתא שלפנינו מונה מחוט הסיקרא ולמעלה ומחוט הסיקרא ולמטה. ומה שלא היה ימנו במזבח של משה. ועוד כיון שהברייתא באה ללמדנו צורת מזבח של משה למה לא נזכר בה המכבר ונזכר בה ג' אמות כרכב למעלה וג' אמות כרכב למטה. ועל כרחנו נאמר דברייתא משבשתא היא והיא ג"כ חסורי מיחסרא שבתחלה שנו צורת המזבח של משה בענין הכרכב והמכבר ואח"כ שנו דוגמתו בבית עולמים ונשתבשה הברייתא ולכל הנוסחאות היא משובשת. ופי' ברקים או בריקים כתב הזית רענן בשם הערוך ערך בירקא וערך אפתא שפירש כגון גזוזטרא וכגון ילוע עיי"ש:

במקראות דעשייה לפי שהם פשוטים ונוגעין יותר לענין מה שהוא צריך אף שהן מאוחרין. והיא הנוסחא העתיקה ובא איזה מעתיק דלא דק וחשב שהראיות הם מהמקראות המוקדמים וכשראה הטלה ויעש חשב לתקן וקלקל וכתב ועשית. ושבשתא כיון דעל על ועי"כ כתוב ועשית תחת של"ל ויעש:

חוט של סקרא וכו'. בדפוס אופיבאך השמיטו המלות כלה עורב והכניסו במחברות קובב. והעיר ר' אייזק שייער בדפוס ישן כליה עורב ועיי' רש"בן על קינים עוד מ"א. ועוד שם שינוי קל ושלשה אמות ול"ל ושלש. ובהולאת מוה"רא יעללינעק מחוט סקרא וכו' אמה ביסוד וכו' ואמה כלה עורב וכו' ודמים הניתנין מחוט הסיקרא ולמעלה. ובהולאת מוה"רח פלעש מחוט סיקרא ולמטה חמש אמות יסוד (ל"ל אמה יסוד המו"ל) וכו' אמה קרנות ושלש אמות (ושלש או) כרכב (כל"ל המו"ל) ואמה כולי עורב וכו' ודמים הניתנין מחוט הסיקרא ולמעלה אם נתן מחוט הסיקרא ולמטה פסולין (ובבא ודמים הניתנין מחוט הסיקרא ולמטה וכו' חסירה המו"ל). ובספר והזהיר חוט של סיקרא חוגרו וכו' נותנין דמים הנאכלים למטה ומחוט הסיקרא ולמעלה וכו' ואמה בילו עורב וכו'. וגם שם חסירה בבא כבהולאה הקודמת. ובילקוט (פ' תלוה) מזבח העולה שעשה משה גובהו עשר אמות (כבר רמזתי על זה לעיל) חוט של סיקרא חוגרו וכו' אמה ביסוד וכו' אמה קרנות וג' אמות בריקים (בגליון פי' בכין) ואמה כליה מעורב ושמה היו נותנין וכו' ודמים הניתנין מחוט הסיקרא ולמעלה וכו'. ובכת"י מוה"רא עפשטיין חוט של סיקרא וכו' לדמים התחתונים מחוט הסיקרא ולמטה חמש אמות ומחוט הסיקרא ולמטה ל"ל ולמעלה. (כ"ה שם) חמש אמות אמה יסוד וכו' דמים הניתנין למטה אלו חמש אמות התחתונות וחמש אמות [העליונות אמה] קרנות ושלש כרכב ואמה כולי עורב ושם וכו' ודמים וכו' אם נתנם מלמעלה או הניתנין מחוט הסיקרא ולמעלה אם נתנם מלמטה פסולין: ובכת"י אוקספארד אמה יסוד ושלש אמות בריקים וכו' אמה קרנות ושלש אמות בריקים ואמה כולי עורב וכו' שנתנם מחוט הסיקרא וכו'. ובחידושי הרש"בן בריש מס' קנים (שרמז עליו ר' אייזק שייער) נוסחת הברייתא הכי. חוט הסיקרא חוגרו באמצע להבדיל וכו' אמה יסוד ושלש אמות חלק ואמה סובב ושם היו נותנין שיירי דמים הניתנין למעלה ומחוט הסיקרא ולמעלה חמש אמות אמה קרנות ושלש אמות חלק ואמה כולו עוביה ושם היו נותנין דמים הניתנין למעלה. דמים הניתנין מחוט הסיקרא ולמטן אם נתנן מחוט הסיקרא ולמעלן פסל והניתנין מחוט הסיקרא ולמעלן אם נתנן מחוט הסיקרא ולמטן פסל. והנה לכל הנוסחאות חוט הסיקרא חוגרו באמצע. ובשני במס' מדות פ"ג מ"א וחוט של סיקלא חוגרו באמצע להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים. ובזבחים (נ"ג ע"א) גרסינן עלה מה"מ א"ר אחא בר רב קטינא שני והיתה הרשת עד חצי המזבח התורה נתנה מחילה להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים. וכן בענין מתנות הדם ואם שינה בהם אין הבדל ענין בין הנוסחאות אלא הבדל סגנון לשונות איכא בינייהו. ובנוסחת הרש"בן ושם היו נותנין שיירי דמים הניתנין למעלה נקטע קלת ול"ל ושם היו נותנין דמים הניתנין למטה ושופכין שיירי דמים וכו'. ובאינך נוסחי לא איירי בשיירי דמים. ובכל הנוסחאות ביארו ה' אמות דלמטה ברישא ואח"כ ה' אמות דלמעלה בסיפא. ובכל הנוסחאות אמה התחתונה למטה היא יסוד ואמה העליונה למעלה הם הקרנות. נשארו ח' אמות ד' למטה וד' למעלה. ושלש אמות שעל גבי היסוד ברוב נוסחאות כרכב ובכת"י אוקספארד ברקים וברש"בן חלק. ובענין כרכב גרסינן בזבחים (ס"ב ע"א) אמקרא ונתתה אותה תחת כרכב המזבח מלמטה והותה הרשת עד חצי המזבח. ותניא איזהו כרכב רבי אומר זה כיור (ובערוך ערך כרכב ר' מאיר אומר ובד"ס לא העיר ע"ז ובילקוט בכספרים) ר' יוסי ברי' יהודה אומר זה הסובב. ופי' כיור כתב רש"י ציורים של פרחים ולולים וקלעים סביב למזבח כמו ציידו וכיירו. ועיי' בערוך ערך כייר. וגרסינן עוד שם ת"ר איזהו כרכב (רש"י קס"ד אכרכוב דקרא קאי. כרכב לשון היקף חריץ עגולה כדאמרינן בהבל מוהנין כ"ה ע"א כל שעתיד לגרר ולכרכב). בין קרן לקרן מקום הילוך רגלי הכהנים אמה. ופריך אטו הכהנים בין קרן לקרן הוו אזלי. אלא אימא ומקום הילוך רגלי הכהנים אמה. ופרש"י (כהגהת שיטה מקובלת) אמה היה יותר כמין חריץ עמוק ממקום המערכה עד שפת המזבח סביב ומקיף את מקום המערכה ורחבו של חריץ בתי אמות. אמה של בין הקרנות ואמה של מקום הילוך (ולא קאי אכרכב דקרא. וזהו ששנינו במכלה דאיזהו מקומן נ"ג ע"א עלה בכבש ופנה לסובב ובא לו לקרן וכו' וזה הכרכב היא הסובב) ופריך והא כתיב תחת כרכובו מלמטה עד חציו. א"ר נחמן בר יצחק תרי הוי חד לנוי. וחד לכהנים דלא נשתרקו. רש"י תרי הוי. שני סובבין היו לו למזבח שעשה משה. חד לנוי וכו' סביב הקיר מעלה שם אמות גובה לר' יוסי דאמר לעיל י' אמות גובהו היה היקף בליטה קטנה חוגרתו סביב לנוי. וזהו סובב וכיור דאפליגו ביה רבי ור"י ב"ר יהודה לעיל ומתחת לאותו סיבב נתנו המכבר. ורחבו מגיע למטה

מזבח העולה היה נתון באמצע העזרה. כבש לדרומו. כיור למערבו. בית המטבחיים לצפונו. וכל ישראל למזרחו שנאמר ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה' (ויקרא ט' ה'):

שלשה שמות יש למזבח זה. מזבח העולה. מזבח הנחשת. מזבח החיצון:

מזבח הקטורת וכו'. בדפוס אופיבאך בשיבוש וכלה היתה מצופה בזהב. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק וכלו היתה (וג"ז בזהב) ג' שמות יש לו מזבח הקטורת. ובהוצאת מוה"רא פלעש בשיבוש ארכו אמה ומחצה וכו' שנ' ועשית מזבח מקטר קטורת (והגיה המו"ל בהערותיו) וכלו היה מצופה וכו' שלשה שמות נקראו לו מזבח הקטורת וכו' וכ"ה בילקוט. ובס' והזהיר וכולו היה מצופה זהב וכו' נקראו לו למזבח. וכ"ה בכת"י מוה"רא עפשטיין אלא דל"ג למזבח. ובכת"י אוקספארד שלשה שמות נקרא מזבח הקטורת וכו':

מזבח העולה וכו'. בדפוס אופיבאך שנ' ויעש וגו' שלש אמות קומתו ול"ל ושלש שבכ"ה במקרא. בהוצאת מוה"רא יעללינעק שנ' ועשית את מזבח העולה (והוא שיבוש דבשמות כ"ז א' כתוב ועשית את המזבח עצי שטים) וכו' גבהו ב' כרחבו וכו' כרחבו וכו'. ובהוצאת מוה"רא פלעש שנאמר ועשית מזבח העולה (והעיר המו"ל שצ"ל ויעש) וכו' אם כדבריך נמצא מזבח גבוה מהקלעים עשר אמות (הוא שיבוש המו"ל בהערותיו. ולקמן אעתיק מהמדבר רבה ושם איתא חמש אמות.) א"ל ר"י ע"ז נאמר את קלעי החצר את עמודיה ואת אדניה ואת מסך מה משכן וכו' (והמקרא משובש המו"ל). ובס' והזהיר שנ' ועשית את מזבח העולה (בשיבוש) וכו' ממשמע שנ' חמש אמות ארך וחמש אמות רחב (אינו) [איני] יודע שהוא רבוע ומת"ל רבוע יהיה (בפ' תרומה) וכו' שנים כרחבו וכו' גבוה מן הקלעים עשר אמות (כבהוצאת מוה"רא) וכו'. ובכת"י מוה"רא עפשטיין שנ' ועשית את מזבח העולה וכו' (כבס' והזהיר) גבהו כשנים ברחבו וכו'. ובכת"י אוקספארד כבהוצאת מוה"רא יעללינעק וג' ומת"ל רבוע מופנה וכו' מה להלן גבהו כשנים ברחבו וכו'. ובילקוט השמיט פלוגתא זו ומתחיל מזבח העולה בעשה משה גובהו עשר אמות חוט של סיקרא חוגרו באמצע וכו'. והוא לפי שבפ' תרומה העתיק הפלוגתא ע"פי הגמרא דזבחים (ס"ע ע"ב). והכי גרסינן התם. דתניא ושלש אמות קומתו דברים ככתבן דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר נאמר כאן רבוע ונאמר להלן רבוע מה להלן גובהו פי שנים בארכו אף כאן פי שנים בארכו. א"ל ר' יהודה והלא כבר נאמר ארך החצר מאה באמה וגו' וקומה חמש אמות (שמות כ"ז י"ח. ובספרים בשיבוש ועיי"ש בגליון ובשטה מקובצת ובד"ס. ובילקוט בשמט) אפשר כהן עומד ע"ג המזבח ועבודה בידו וכל העם רואין אותו מבחוץ. אמר לו ר' יוסי והלא כבר נאמר ואת קלעי החצר ואת מסך [פתח] שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח סביב מה משכן י' אמות אף מזבח י' אמות. ואומר קלעים חמש עשרה אל הכתף (עיי"ש ברש"י ובתוספות שם. והזכירו שם דבברייתא דמלאכת המשכן לא גרסינן ליה כלל) ומת"ל וקומה חמש אמות משפת מזבח ולמעלה. ומת"ל ושלש אמות קומתו משפת סובב ולמעלה וכו'. ועיי' ברש"י עה"ת. והנה לפנינו בכל הנוסחאות דברי ר' מאיר. ותנאי נינהו איכא דתני לה בשם ר' מאיר ואיכא דתני לה בשם ר' יהודה וברייתות שונות הן. והתם תני בדר' יהודה אפשר כהן עומד ע"ג המזבח וכו' והכא לא אמר רק נמצא מזבח גבוה מן הקלעים ור' יוסי השיבו כשם שהמשכן גבוה מן הקלעים ה' אמות כמו כן המזבח. אבל בגמרא סוגיא אחרת היא. ועיי"ש בתוס' בד"ה מה משכן. ובבמדבר רבה פ"ו הובאה ברייתא זו הכי. תני מזבח העולה ארכו וכו' שנ' ועשית את מזבח העלה וגו' דר"מ א"ל ר' יוסי ממשמע שנ' חמש אמות אורך וגו' איני יודע שהוא רבוע מת"ל רבוע יהיה אלא מופנה וכו' גבהו שנים ברחבו וכו' א"ל ר"מ אם כדבריך נמצא גובה מזבח מן הקלעים חמש אמות א"ל ר"י והלא כבר נאמר וקלעי החצר וגו' מה משכן עשר אמות אף מזבח עשר אמות. ובלי ספק שהיא לקוחה מברייתא דמלאכת המשכן אבל נוסחתה מתוקנת חוץ מהבאת מקרא ועשית את מזבח העולה דליתא כן במקרא. ובהבאת המקראות הערבוב הוא בין המקראות דציווי ובין המקראות דעשייה. והנה בציווי כתיב ועשית את המזבח עצי שטים חמש אמות ארך וחמש אמות רחב רבוע יהיה המזבח ושלש אמות קומתו (בפ' תרומה). ועשית מזבח מקטר קטרת עצי שטים תעשה אתו אמה ארכו ואמה רחבו וגו' (בפ' תצוה) ובעשייה כתיב (בפ' ויקהל) ויעש את מזבח הקטרת עצי שטים אמה ארכו ואמה רחבו רבוע ואמתים קמתו. ויעש את מזבח העלה עצי שטים חמש אמות ארכו וחמש אמות רחבו רבוע ושלש אמות קמתו. ותפס המסדר

דעכן כתב כמין עטרה הלשון משמע דס״ל שהקנה האמצעי היה באמצע ושאר קנים מקיפין אותו סביב כמין עטרה. וז״ש ת״ל יאירו שכל אחד היה מאיר לאמצעי שהיו כולם סמוכין לאמצע בשוה. וזה דכתיב בקרא שלשה קנים יוצאים מצדה וגו׳ יש לישבו ג״כ דרך זה. אבל במנחות משמע דס״ל לכ״ע שהיו עומדין בשורה. לכן צ״ל דמ״ש כמין עטרה היינו שהקנים בעצמן היו עגולים כמין עטרה ודוחק. ובמעשה חשב כתב כן מעצמו שהקנים היו נמשכין בעיגול ועולין כנגד גבהה של מנורה. והביא בביאורו בשם בעל חכמת המשכן שנראה ממה שלא הזכירו שהיו עולין באלכסון (כמש״כ רש״י) שהיו עולים הקנים כמעט בעיגול והכי מסתברא דבהכי הם דומים לגלגלי הרקיע הנושאים שבעה כוכבי לכת שכנגדם הם השבעה נרות וכו׳. אבל הוא לא הזכיר את הספרי זוטא לפרשו ע״פ דרכו. ובעל מקדש אהרן פירשו ג״כ על הקנים בדרך אחר רחוק שהמציא לו עיי״ש. ואני בתחלת למודי את הספרי זוטא סבור הייתי ג״כ לפרש כמין עטרה על הקנים ונתקשתי לצייר לי היאך יתישב עם המקרא. וחזרתי בי. כי לא יאמר וחוזרין חלילה רק על המתנועעים. לא על הקנים הקבועים ומונחין. והיה צ״ל ומכן שהיו מקיפין כמין עטרה. ואודה לאלהי האמת שהנחני בדרך אמת. אחר כתבי את כל זאת העירני תלמיד בית מדרשנו מו״ה אביגדור המכונה דר׳ אפטאווילצער על הא דפסחים (מ״ח ע״ב) ת״ר אשה היא מקטפת וחבירתה לשה וכו׳ וחוזרת חלילה. ובפרש״י וכן חוזרות חלילה. חלילה לשון מחול סביב סביב. ובסוכה (נ״ה ע״ב) אמרו מי שהקריב פרים היום לא יקריב למחר אלא חוזרין חלילה. והנעתי לו ראשי והודיתי לו. ובלבי אמרתי שישו מעי וכו׳.

פרק י״א.

מזבח הקטורת ארכו אמה ורחבו אמה וגבהו שתי אמות. שנאמר ועשית מזבח מקטר קטרת עצי שטים תעשה אתו אמה ארכו ואמה רחבו רבוע יהיה ואמתיים קומתו ממנו קרנותיו (שמות ל׳ א׳ וב׳). וכולו היה מצופה בזהב. שנאמר וצפית אותו זהב (שם ג׳). שלשה שמות יש לו למזבח זה. מזבח הקטורת. מזבח הזהב. מזבח הפנימי:

מזבח העולה ארכו חמש אמות ורחבו חמש אמות וגבהו שלש אמות. שנאמר ויעש את מזבח העולה עצי שטים חמש אמות ארכו וחמש אמות רחבו רבוע ושלש אמות קומתו (שם ל״ח א׳) דברי ר׳ מאיר. אמר לו ר׳ יוסי ממשמע שנאמר חמש על חמש איני יודע שהוא רבוע. מה תלמוד לומר רבוע. אלא מופנה להקיש לדון הימנו גזירה שוה. נאמר כאן רבוע ונאמר להלן רבוע (שם ל׳ ב׳). מה רבוע האמור להלן גבהו שנים ברחבו אף רבוע האמור כאן גבהו שנים ברחבו. אמר לו ר׳ מאיר אם כדבריך נמצא מזבח גבוה מן הקלעים. אמר לו ר׳ יוסי והלא כבר נאמר ואת קלעי החצר ואת מסך פתח שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח סביב (במדבר ד׳ כ״ו) מה משכן עשר אמות אף מזבח עשר אמות:

חוט של סקרא היה חוגרו באמצע להבדיל בין דמים העליונים לדמים התחתונים: מחוט הסיקרא ולמטה חמש אמות. אמה יסוד ושלש אמות כרכוב ואמה סובב. ושם היו נותנים דמים הניתנין למטה: מחוט הסיקרא ולמעלה חמש אמות. אמה קרנות ושלש אמות כרכוב ואמה כלה עורב. ושם היו נותנין דמים הניתנין למעלה. ודמים הניתנין מחוט הסיקרא ולמטה אם נתנם מחוט הסיקרא ולמעלה פסולים. ודמים הניתנין למעלה מחוט הסיקרא אם נתנן מחוט הסיקרא ולמטה פסולים:

מזבח שעשה משה במדבר גבהו עשר אמות. ושעשה שלמה גבהו עשר אמות. ושעשו בני הגולה גבהו עשר אמות. ואף לעתיד לבא גבוה עשר אמות:

הילקוט כל הרוחות) ת"ל אל מול פני המנורה יאירו. שיהיו נרות מקבילים את המנורה ומנורה את הנרות. הא כיצד שלשה כלפי מזרח ושלשה כלפי מערב ואחת באמצע. נמצאו כולם מקבילים את האמצעי מכאן היה ר' נתן אומר האמצעי מכובד. וגי' הילקוט האמצעי משובח. ועוד שנו שם לפני ה' תמיד שהיה נר מערבי תדיר שממנו מדליק את המנורה בין הערבים. ולשון רש"י עה"ת שם אל מול נר האמצעי שאינו בקנים אלא בגוף של מנורה. יאירו שבעת הנרות ששה שעל שבת הקנים שלשה המזרחיים פונים למול האמצעי הפתילות שבהן וכן שלשה המערביים ראשי הפתילות למול האמצעי וכו' (ועיי"ש במזרחי) ובפי' תרומה פי' את נרתיה. כמין בזיכין שנותנין בתוכה השמן והפתילות. והאיר אל עבר פניה עשה פי ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצדיה מסובים כלפי האמצעי כדי שיהיו הנרות כשתדליקם מאירים אל עבר פניה מוסב אורם אל צד פני הקנה האמצעי שהוא גוף המנורה. ולפירוש זה יקשה מאי שבעת הנרות הרי אינם רק ששת הנרות. וע"כ דרשו כאן שבעת הנרות שיהא דליקן שוה וכו'. והוא מאמר לעצמו נמשך על בהעלתך את הנרת. וגרסינן במנחות (צ"ח ע"ב) תנו רבנן מזרח ומערב היו מונחין דברי רבי. ר"א ברבי שמעון אומר לצפון ודרום (השלחנות) ומ"ט דרבי גמר ממנורה מה מנורה מזרח ומערב אף הני (העשר שלחנות) כמי מזרח ומערב. ומנורה גופה מנלן. מדכתיב בנר מערבי יערך אותו וגו' לפני ה' מכלל דכולהו לאו לפני ה'. ואי ס"ד לצפון ודרום כולהו נמי לפני ה' נינהו. ור"א בר"ש מ"ט וכו' אמר לך מנורה גופה לצפון ודרום הוה מנחא. אלא הא כתיב יערך אותו וגו'. דמצדד להו אצדודי דתניא אל מול פני המנורה וגו' מלמד שהיו מצדדין פניהם כלפי נר אמצעי אמר רבי נתן מכאן שאמצעי משובח. ועיי"ש ברש"י ותו'. ובשבת (כ"ב ע"ב) הביאו ברייתא מחוץ לפרכת העדות יערך וכו' עדות הוא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל. מאי עדות אמר רב (ובגליון רבא עיי"ש) זו נר מערבי שנותן בה שמן כמדת חברותיה וממנה היה מדליק ובה היה מסיים. ופרש"י נר מערבי למ"ד במנחות מזרח ומערב מונחין סדר הקנים קרי מערבי נר שני שבצד החילון שהוא במזרח. ולמ"ד לצפון ודרום מונחים אמצעי קרי מערבי על שם שהיה פיו כנגד מערב וכל שאר הנרות כלפי האמצעית וכו'. ולפי הברייתא שלפנינו והספרי אף אם מזרח ומערב מונחים הנר האמצעי נקרא נר המערבי:

כיצד מדשנן וכו'. בנוסחאות בבא זו קודם בבא מערביים ומזרחיים כמ"ש לעיל. וכבר העירותי שר' אייזק שייער לא מעצמו עשה שינויים כאלה. ובלי ספק שהיתה לפניו נוסחא זו. בהוצאת מוה"רא יעללינעק נמצאו כל הכהנים עסוקין וכו' ובהוצאת מוה"רח פלעם כיצד מדשנין מעבירין מגבי מנורה וכו' נמצאו כל הכהנים. ובס' והזהיר מדשנין מעבירין (מנגב) [מגבי] מנורה וכו' כל הכהנים וכו' דברי ר' וחכמים אומרים וכו'. והמו"ל הגיה מעל גבי המנורה וא"כ. ובכת"י מוה"רא עפשטיין כל הכהנים עסוקין בדבר אחד. ובכת"י אוקספארד כבהוצאת מוה"רא יעללינעק וגרס דברי ר' מאיר. ובכת"י ב' דברי רבי. והנה בכל הנוסחאות הגי' כל הכהנים ומוה"רח פלעם הגיה בהערותיו בית כהנים. שנתפלא הלא הכהנים מרובין היו ואפי' בבית אב אחד. ולא השגיח דברייתא זו במנורת המדבר קאי שהרי אמרה ומניחן באהל. ושם לא היה רק עד שלא נבנה הבית. ואהרן ובניו הם כל הכהנים. ועכ"פ דעת ת"ק שהנרות לא היו מגוף המנורה. ובמנחות (פ"ח ע"ב) הובאה ברייתא דוגמת זו הכי. מיתבי כיצד עושה מסלקן ומניחן באוהל ומקנחן בספוג ונותן בהן שמן ומדליקן. הוא דאיגר כי האי תנא דתניא חכמים אומרים לא היו מזיזין אותה ממקומה וכו'. ולברייתא ת"ק סתמא תני לה ובכהן אחד. וסוגיא דשבת (כ"ב ע"ב) כחכמים אזלא. ובילקוט בהעלותך מספרי זוטא. בהעלותך אין יודע אם בהעלותך להעלותם (כלו' להעלות הלהב) או בהעלתך לסדרם (כלו' שמעלה הנרות דהיינו הבזיכין ומסדרן) כשהוא אומר יאירו שבעת הנרות להעלתם אבל לא לסדרן וכו' יכול שיהיה מעלה כולה כאחד. אמרת להעלות נר תמיד (בפ' אמור) אחד אחד (כלו' יכול שהיה אהרן לבד מעלה כל שבעת הנרות ת"ל להעלות נר תמיד שמשמע נר אחד) יכול אהרן לא היה מעלה כולה כאחת אבל בניו היו מעלים כולם כאחת ת"ל יאירו שבעת הנרות (פ' בהעלתך) יערך אותו אהרן ובניו (פ' תצוה) אחד אחד (וכלו' יאירו הכהנים כמו כי אתה תאיר נרי (תהלים י"ח כ"ט) ולא תאירו מזבחי חנם (מלאכי א' י') ואין ובניו או בניו אלא עם בניו). ומנין שיהו חוזרין חלילה כמין עטרה ת"ל יאירו (כלו' שאהרן מדליק א' ואח"כ אלעזר א' ואח"כ איתמר א' וחוזרין חלילה ומדליק אהרן וכו' ופי' כמין עטרה כהא דגרסינן בברכות נ"א ע"א עטרה דברים נאמרו בכוס וכו' עיטור ועיטוף וכו' עיטור רב יהודה מעטרהו בתלמידים. ופרש"י תלמידיו סובבין אותו כשהוא מברך. אף כאן שני כהנים האחרים מסבבין את המדליק. ואמר כמין עטרה ולא אמר ומעטרין. לפי שאינם רק ב') ומנין שיהיו כל הנרות מוסדרין כנגד האמצעי ת"ל אל מול פני המנורה ובה"א והוא יושב מימולו. ובזית

ומשמאל מנורת משה שנ' מנורת זהב ונרותיה לבערם במשפט וגו' הם כלם זהבו של משה (ס"א שלמה).
והיא קטועה וחסירה. ובס' והזהיר אע"פי וכו' עשר מנורות לא שמשו אלא במנורה של משה שנאמר
ויעש מנורות וגו' אם תאמר חמש מן הצפון וחמש מן הדרום וכו' מן הצפון לעולם פסולה אלא חמש
ימין מנורת משה וכו' מנורת משה שנאמר מנורות זהב ונרותיהם לבערם כמשפט וגו' מכלות זהב והן
זהב כלים של שלמה. והוא קטועה ומשובשת והמו"ל הגיה ותקן השיבושים אבל לא השלים מה שנקטע
והביא בהערותיו הנוסחאות הקודמות ועין הקורא נקתיות בתיקוניו. ובהוצאת מוה"רא פלעש כלן
כשרות היו לעבודה ולא היו משתמשין אלא בזו שנ' ויעש מנורת זהב אם תאמר חמש מן הצפון וכו'
מנורה בצפון פסולה מת"ל חמש מימין וחמש משמאל ממנורה של משה שנאמר מנורת זהב ונרותיהם
לבערם במשפט וגו' הפרח והנרות וגו' והוא מכלות זהב והם כלו זהבו של משה. וג"ז קטועה ומשובשת
והמו"ל הגיה בהערותיו את שבושי המקראות ולא רמז על מה שנקטע. ובכת"י מוה"רא עפשטיין עשר
מנורות זהב וכולן היו כשרות לעבודה לא היו משתמשין וכו' (כבהוצאת מוה"רא יעללינעק) ואם תאמר
חמש בדרום וחמש בצפון והלא וכו' פסולה אלא חמש מימין מנורה של משה וחמש משמאל מנורה של
משה ר' אלעזר בן שמוע אומר בכולם היו מדליקין שנאמר וכו' הם כלם זהבו של שלמה. ועיי' לעיל
פ"ח דהתם נמי גורס ר' אלעזר בן שמוע ועיי' מה שכתבתי שם. ובכת"י אוקספארד כבהוצאת מוה"רא
יעללינעק וגרס אלא בשל משה (ובאמת ב' נוסחאות הן שנתערבו בא' ג' אלא בזו ובא' ג' אלא בשל
משה). וגרס מנורה מן הצפון פסולה וכו' הם כולם זהב של שלמה. ובכת"י ב' הגי' של שלמה ואח"כ
הוסיף כיצד עשר מנורות עשה שלמה וכל אחת ואחת הביא לה אלף ככר והכניסוהו אלף פעמים לכור
והעמידוה על ככר וזה שכתוב אין כסף נחשב בימי שלמה לא אמר זה בשאר מיני זהב אבל זהב סגור
כלה. ואח"כ גורס כיצד מדשנן. והוספה זו היא ע"פי מאמרו של ר"י אמר רב במנחות (כ"ט ע"א)
עיי"ש. ומאן דגרס של שלמה נראה דצ"ל כבס' והזהיר והן זהב כלים של שלמה. ובגמרא שם מאי
מיכלות זהב אמר רב אמי שכילתו לכל זהב סגור של שלמה דאר"י אמר רב וכו'. ואני תפסתי בנוסחת
דפוס אופיבאך שהיא שלמה מכל הנוסחאות ולא הגהתי בה אלא מה שכתוב בה חמשה מימין מנורה
של משה וחמשה וכו' והגהתי חמש. ובתוספתא דמנחות פ"א עשר(ה) מנורות זהב עשה שלמה שנ'
ויעש [את] מנורות [ה]זהב עשר(ה) אעפ"כ לא היו מדליקין אלא בשל משה שנ' (את המנורה)
[ומנורת הזהב] ונרותיה לבער (מ)בערב בערב וכו' רבי יוסי בר ר' יהודה אומר על כל השלחנות וכו'
ובכל מנורות היו מדליקין שנאמר את [ה]מנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור
וכו'. ואיתנייא בבי מדרשא במנחות (צ"ח ע"ב) ת"ר עשר מנורות עשה שלמה שנ' ויעש וגו' ואם
תאמר חמשה מימין הפתח וחמשה משמאל הפתח א"כ נמצאו מנורה בצפון והתורה אמרה ואת המנורה
נכח השלחן אלא של משה באמצע חמשה מימינה וחמשה משמאלה. ושם (צ"ט ע"א) ברייתא אחריתי.
ת"ר עשרה שלחנות וכו' עשר מנורות עשה שלמה ולא היו מדליקין אלא בשל משה שנ' (את מנורת)
[ומנורת] הזהב ונרותיה לבער בערב ר' אלעזר בן שמוע אומר וכו' ובכולן היו מדליקין שנ' את המנורות
ונרותיהם לבערם כמשפט וגו' וכו' עיי"ש. ובירושלמי דשקלים פ"ו ה"ג עשר מנורות עשה שלמה שנ'
ויעש את מנורות הזהב עשר וגו' אין תימר חמש בצפון וחמש בדרום והלא אין המנורה כשירה אלא
בדרום שנ' ואת המנורה נוכח השלחן על ירך המשכן תימנה מת"ל חמש מימין וכו' אלא חמש מימין
מנורתו של משה וכו' אף ע"פי כן לא היה מבעיר אלא של משה בלבד שנ' ומנורת הזהב וגו' ר' יוסה
בי ר' יהודה אומר על כולן היה מבעיר שנ' ואת המנורות וגו' והמלקחים זהב הוא מכ(י)לות זהב הן
כילו זהבו של משה. והגיה מוה"רא וקרבן העדה כילו של שלמה. ואולי מלת כילו כמו כאילו זהבו של
משה. וזה נמצא הרבה בירושלמי כילו כמו כאילו. ובילקוט מ"א רמז קפ"ה לא היה מבעיר תחלה
אלא על של משה שנ' וכו' ואח"כ היה מבעיר כלם שנ' וכו'. וכן דרש שם בשלחנות עיי"ש:

מערביים ומזרחיים וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך. ובשאר הנוסחאות זה המאמר מסורס
לאחר כיצד מדשנן וכו'. בהוצאת מוה"רא יעללינעק אחר כיצד מדשנן המסיים יערוך את הנרות כתב.
ומזרחיים היו דולקין כנגד נר האמצעי מכאן היה ר"א האמצעי היה מכובד שנ' אל מול פני המנורה
יאירו שיהא דליקן שוה וכו'. והנה המאמר בעצמו מסורס. וכ"ה בהוצאת מוה"רא פלעש אלא דשם ג'
האמצעי מכובד וכו' והיו דומין. וכ"ה בס' והזהיר וג' האמצעי משובח שנ' אל מול וגו' יאירו שיהא
דליקן ונרותיהם שוות והן דומין. וכ"ה בכת"י מוה"רא עפשטיין וג' אמצעי משובח וכו' דולקין בשוה
וכו' דומות זו לזו. וכ"ה בכת"י אוקספארד וג' האמצעי משובח וכו' שהיה דליקתן שוה וכו' דומות זה
לזה. וצ"ל זו לזו. ושנו בספרי ריש בהעלתך למה נאמרה פרשה זו לפי שהוא אומר והעלה את נרותיה
והאיר אל עבר פניה (שמות כ"ה ל"ז) שומע אני יהיו כל הנרות דולקים על פני כל המנורה (וגו'

שלישי) פרח וכו'. ובזה היא נומר כן אף בעליונים ואף בששת הקנים ושלא היו מפוזרים בכל הקנה שכן הוכיח גם בעל תבנית הבית. אמנם אין זה מבנייני שאצטריך בו. אבל על מה שאני מוכרח להעיר שלשון הר"מ שהזכרתי הוא ושלשה כפתורים אחרים היו בקנה המנורה שמהן יוצאין ששת הקנים שלשה מצד זה ושלשה מצד זה. וא"כ היו הכפתורים מקיפין את הקנה וזה מסכים עם לשון המקרא וכפתור תחת שני הקנים וכ"ה בנוסחת הגמרא ושני קנים יוצאים ממנו. אמנם לנוסחת הברייתא יוצאים ממנה הם יוצאים מקנה המנורה מעל לכפתור. ועיי' במעשה חשב שם. ועכ"פ היו הכפתורים מקיפין את הקנה ולדברי רש"י אין הכפתורים דומין זו לזו וצ"ע:

גביעים למה היו דומין וכו'. בגמרא כמין כוסות אלכסנדריים וכו' כמין תפוחי הכרתיים (רש"י מקים) וכו' כמין פרחי העמודים. ובדקדוקי סופרים לפרחי העמודין. ובהגהות הב"ח נוסחאות כת"י הכרתיים ובדפוסים הברתיים. ובערוך ע' תפוח כפתורין למה היו דומין לתפוחי הכרתיים. פירוש כמין תפוחי הכרתיים שרחבן יתר על עביין. בסוף גמרא דפ' כל המנחות באות (ס"ג ע"א) ובשהבלק נתון לתוכו דומה לתפוחי פי' כמין תפוחי הברתיים עגול כולו חוץ מן מקום כינוק. ושם איתא גם לפנינו הכרתים. ועיי' בגליון שם ושם. ובד"ס הבריתים ובהגהות הד"ם בכת"י איכא הכרתים ואיכא הכרותים. ובהוצאת מוה"ר יעללינעק לתפוחי הברת"ים. ובס' והזהיר לתפוחים הכדונים פרחים למה הם דומים לווי העמודים. ובלי ספק שהוא משובש. ובהוצאת מוה"ר פלעט לתפוחי הכותיים. והגיה בהערותיו הכרתיים. ובכת"י מוה"ר עפשטיין כגי' הערוך הברתיים. ובכת"י אוקספארד הכירותיים. ובכת"י ב' הכרותי. ובלקח טוב העתיק מהגמרא הברותין. ולשון הר"מ שם ה"ב. הגביעים דומין לכוסות אלכסנדריאה שפיהן רחב ושוליהן קצר. והכפתורים כמין תפוחים כרותיים שהן ארוכין מעט בצילה ששני ראשיה כדין. והפרחים כמו פרחי העמודים שהן כמין קערה ושפתה כפולה לחוץ. ואגב אעיר בענין הפרח התחתון שלשון הר"מ בו ועוד פרח שלישי היה סמוך לירכה של מנורה וכו' שמ"ל שמאותו הפרח היה קנה המנורה יוצא ועולה למעלה:

נמצאת את למד וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך אלא ששם כתוב קשוי ושכחה. ובהוצאת מוה"ר יעללינעק קשוי ושבח כנגד כל הכלים כלם. מגיד הכתוב שהראה המקום וכו' (שם כתוב בתבניתם בכ"ף אבל ביוקרא כתוב בתבניתם בבי"ת). ובהוצאת מוה"ר פלעט נמצאת אתה אומר וכו' קישוי ושבח וכו' הכלים כלן הכתוב שהראהו המקום וכו' ומנורה עשויה ונעשת שני וראה ועשה. והגיה המ"ול בהערותיו שצ"ל מגיד הכתוב. ובס' והזהיר קטועה רישא ומתחיל מגיד הכתוב שהראה הק' למשה וכו' בכפנים. ובכת"י מוה"ר עפשטיין נמצאת אומר וכו' ושבח כנגד כל הכלים. כל הכלים הראהו הב"ה וכו' ומנורה עשויה ונעשית מאליה שני תעשה המנורה ואומר וראה ועשה כתבניתם (בכ"ף) אשר אתה מראה בהר. ובכת"י אוקספארד נמצאת אומר וכו' כבהוצאת מוה"ר יעללינעק. וגרס מגיד שהראה הקב"ה וכו'. ועכ"פ ברוב נוסחאות ושבח. והעיר ר' אייזק הירש על נמצאת את למד כ"ה בדפוס ישן אבל רשומו ניכר שהעתיקו בטעות וחסרון הניכר יש כאן. ונוסחתו ושכחה גרמה לו להערה זו. ופשוטן של דברים שהכלים הקודמים הם ארון וכפרת והשלחן וכליו ובמנורה הקישוי יותר מהן. וכולם הראה הקב"ה למשה שהרי בסוף כולם נאמר וראה ועשה בתבניתם. והשבח הוא שעשאה כמו שנצטוה. ומפורש הדבר בספרי בהעלותך פי' ס"א כמראה אשר הראה ה' את משה להודיע שבחו של משה שכשם שאמר לו המקום כן עשה. ר' נתן אומר אין צריך שהרי כבר נאמר וראה ועשה. מגיד הכתוב שהראהו הקב"ה למשה כלים עשוים ומנורה עשויה ונעשית כמה שנאמר כמראה וגו' כן עשה את המנורה ועיי"ש במ"ע אות ח' וט'. ובשיטפת הקולמוס כתבו איזה מעתיקים כלשון הספרי. והא דנעשית מאליה שני תעשה המנורה צ"ל תיעשה שהוא בנפעל ותרגם אונקלוס תתעבד אבל יונתן תרגמו תעביד בקל. ולנוסחא קשוי ושכחה כתב בענפי יהודה והעיר שם המ"ל המעיין בתנחומא פ' בהעלותך יראה מה שכוון וכו'. ונעלם מי המ"ל המעיר והיכן העיר. אמנם גופו של דבר הוא בתנחומא ואעתיקהו ר' לוי בר' אומר מנורה טהורה ירדה מן השמים שא"ל הקב"ה למשה ועשית מנורת זהב טהור א"ל כיצד נעשה אותה א"ל מקשה תעשה. אעפ"כ נתקשה בה וירד משה ושכח מעשיה. עלה ואמר רבש"ע שכחתי מעשיה הראה לו הקב"ה למשה ועוד נתקשה בה א"ל וראה ועשה וכו' א"ל הקב"ה לך אצל בצלאל והוא יעשה אותה. ירד משה ואמר לבצלאל ומיד עשאה. מיד התחיל משה תמה ואמר אני כמה פעמים הראה לי הקב"ה ונתקשתי לעשותה ואתה שלא ראית אותה עשית מדעתך בצלאל בצל אל היית. ובגמרא מנחות (כ"ט ע"א) הפליגו ג"כ בענין המנורה (וג"ש כתבניתם בכ"ף):

אף על פי שעשה שלמה וכו'. דוגמת ברייתא זו לעיל פ"ח בשלחנות שעשה שלמה. ובהוצאת מוה"ר יעללינעק כלן היו כשרות לעבודה ולא היו משתמשין אלא בזו של משה שני וכו' וכ'

זלא יותר. א״כ היכרחו לומר שנקנה ע״י כלי אומנות עד שעמדה על ככר. ועכ״פ נדון הברייתא שלפנינו המדברת ממנורה שעשה בצלאל ומספרת מה שאירע בה. אבל לפי הסיפור הבבלי אין מקומה כאן. ואולי חכם המעתיק בבת״י מינכען שהוא הסיפור הבבלי שאין ענינו לכאן והשמיט אותו וע״כ אינו בהולאת ימוה״ח פלעש. ובמדרש תה״ש פ״ג במקרא עמודיו עשה כסף ובבמדבר רבה פי״ב בד״ה ד״א אפריון הרכיבו הירושלמי עם הבבלי והסיפור שם ע״פי הבבלי עיי״ש (ועיי״ש במתנות כהונה וע״ע בענפי יהודה). ובענין השם איסי עיי׳ סדר הדורות ערך איסי בן עקיבא. והביא שם הא דפסחים (קי״ג ע״ב) תנא הוא יוסף איש הוצל הוא יוסף הבבלי הוא איסי בן גור אריה הוא איסי בן יהודה הוא איסי בן גמליאל הוא איסי בן מהללאל ומה שמו איסי בן עקביה שמו וכו׳ (עיי״ש בגליון) והוא ג״כ ביומא (נ״ב ע״ב) ושם מסיים ומה שמו איסי בן עקיבא שמו:

גופה של מנרה וכו׳. בדפוס אופיצאך בשיבוש גופו. במנחות (כ״ח ע״ב) גרסינן אמר שמואל משמיה דסבא גובהה של מנרה וכו׳ (דוגמא לזו בקידושין ע״א ע״א אמר שמואל משמיה דסבא בבל בחזקת כשרה עומדת) וכולא התם כבברייתא שלפנינו. ויראה דהאי סבא ברייתא תנא ליה. ודוגמתו תלינו הרבה עיי׳ סדר הדורות ערך סבא. וההבדל שבין ברייתא שלפנינו והא דשמואל הוא. דלשמואל בריוח שבין הקנים טפח חלק וטפח כפתור וברלש קנה האמלעי למעלה משלש הקנים טפחיים חלק. ולברייתא שלפנינו בריוח שבין הקנים טפחיים וברלש קנה האמלעי אינם רק ג׳ טפחים שנשתיירו. ובלקח טוב העתיק מהגמרא אמר שמואל משמיה דסבא גופה של מנרה וכולא כלפנינו. ורש״י עה״ת העתיק הברייתא והבליע בתוכה דברים לפרשה ואני מעתיק אותם במסגרות. אבל נוסחתו בה כנוסחת הגמרא וז״ל. כך שנינו במלאכת המשכן גובה של מנרה י״ח טפחים הרגלים והפרח שלשה טפחים (הוסיף הוא הפרח האמור בירך שנאמר במדבר ח׳ עד ירכה עד פרחה. ולעיל בפסוק ל״א כתב ירכה היא הרגל של מטה העשוי כמין תיבה ושלשה הרגלים יולאין הימנה ולמטה. ובפי׳ בהעלותך לא פי׳ כך שהוא הפרח האמור בירך עיי״ש (ק״ט ע״א) אבל בגמרא שם פירשה ר׳ שלמה כן. והא דג׳ רגלים כתב הר״מ ג״כ בה׳ בית הבחירה פ״ג ה״ב וז״ל ושלש רגלים היו לה. אמנם מקורם נעלם ממני. ומסתברא היא אם היה הירך עגול או משולש. אבל אם היה מרובע כמו שהוא בנוסחת הילקוט שהזכרתיו לעיל. יותר מסתברא שהיתה המנורה בעלת ד׳ רגלים ובעל מקדש אהרן כתב מסברת עלמו שהיה כתיבה משולשת וכן בענין הרגלים שהיו שלש כתב שירכה הוא על שם ירך שבבעלי חיים שיש להם רגלים ועל שתי רגלים לא תוכל עמוד שפיר ותפסת מועט תפסת. אמנם מה יענה בירך המשכן ובירך המזבח והם היו בלא רגלים. וזה המחבר הרבה דברים מסברת עלמו בלא ראיה). וטפחיים חלק וטפח שבו גביע (מהארבע גביעים) וכפתור ופרח (משני כפתורים ושני פרחים האמורים במנורה עלמה שני משוקדים כפתוריה ופרחיה. למדנו שהיו בקנה שני כפתורים ושני פרחים לבד מן הג׳ כפתורים שהקנים נמשכין מתוכן שנ׳ וכפתור תחת שני הקנים וגו׳) וטפחיים חלק וטפח כפתור (אמנם לפנינו וטפח שבו גביע כפתור ופרח וכ״ה בגמרא. ואולי נפל טעות כאן ברש״י) ושני קנים יולאים ממנו אילך ואילך נמשכים ועולים כנגד גובהה של מנורה (לפנינו יולאים ממנה אחד אילך ואחד אילך. ובגמרא ממנו א׳ אילך ואחד אילך ונמשכים ועולין כנגד גובהה של מנורה) טפח חלק וטפח כפתור (כ״ה בגמרא ושם וטפח) ושני קנים יולאים ממנו וטפח חלק וטפח כפתור (בגמרא אחד אילך וא׳ אילך נמשכין ועולין וכו׳ וטפח חלק. ולפנינו וטפחיים חלק וטפח כפתור). ושני קנים יולאים ממנו ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה (בגמרא א׳ אילך וא׳ אילך ונמשכין וכו׳. ולפנינו ממנה אילך ואילך). וטפחיים חלק (כ״ה בגמרא ולפנינו ליתא) נשתיירו שם ג׳ טפחים שבהם ג׳ גביעים וכפתור ופרח (כ״ה בגמרא. ולפנינו שבהם גביעיה כפתוריה ופרחיה שנאמר שלשה גביעים משוקדים וגו׳) נמלאו גביעים כ״ב (י״ח לששה קנים ג׳ לכל אחד ואחד וארבעה בגופה של מנורה הרי כ״ב) ואחד עשר כפתורים (ו׳ בששת הקנים וג׳ בגופה של מנורה שהקנים יולאים מהם ושנים עוד במנורה שנאמר משוקדים כפתוריה ומיעוט כפתרים שנים האחד למטה אלל הירך והאחד בג׳ טפחים העליונים עם ג׳ הגביעים) ותשעה פרחים היו לה (ו׳ לששת הקנים שנאמר בקנה האחד כפתור ופרח וג׳ למנורה שנאמר משוקדים כפתוריה ופרחיה ומיעוט פרחים שנים ואחד האמור בפרשת בהעלותך עד ירכה עד פרחה). ואח״כ מסיים. ואם תדקדק במשנה זו הכתובה למעלה (כלו׳ מה שכתוב מוקף על לשון המשנה) תמלאם כמנינם איש איש במקומו. ואלו המנינים הם בגמרא בסוף אחר בבא גביעין ליה הן דומין. והשינויים הנמלאים בנוסחאות בברייתא זו הם קלים אי שבנוסחתם קטועה וחסרה ואין לריך להזכירם. ומלאתי בס׳ ינעבה חכם שהעיר על דברי רש״י בגמרא שם אבבא וטפח שבו גביע וכפתר ופרח וז״ל. וטפח שבו מלד אחד של מנורה גביע ומלד שני כפתור פי׳ ומלד שני (והגיהו בשניה מקובלת ובל״ק

גביעיה כפתוריה ופרחיה ומשך ממנה שני קנים וכו' ומשך הימנה שני קנים אחרים וכו' ומשך ממנה שני קנים אחד אילך ואחד אילך שני וכו'. וע"פי אלה הנוסחאות השונות יסדתי הנוסחא בפנים ועתה אפרשנה. במנחות (כ"ח ע"א) שנו בברייתא מנורה היתה באה מן העשת. ולשון עשת פי' רש"י בשה"ש ה' י"ד מעיו עשת שן. לשון שמנו עשתו קבוץ עב קרוי עשת. כלו' שמתיכין את הזהב וכשיתקרר הוא כולו כעיגול זהב שלם. וילפי' ליה התם מן מקשה. ופי' מקשה כתב רש"י בפ' תרומה תרגומו נגיד לשון המשכה שממשיך את האיברים מן העשת לכאן ולכאן בהקשת הקורנס. והשלים דבריו בפ' בהעלתך שכתב. עשת של ככר זהב היתה ומקיש בקורנס וחותך בכשיל לפשט איבריה כתיקונן ולא נעשית איברים איברים על ידי חבור. וזהו ששנו כאן עשאה כמין עשת או כמין קורה כלו' עשת ארוכה. שסתם עשת היא עגולה כככר (ונוסחת דפוס אופיבאך היא ע"י מעתיק אחד באשגירת לישנא מהגמרא). ואמר ועשה מיריכה ולמטה וכו' אקרא קאי דכתיב בפ' תרומה מקשה תיעשה המנורה ירכה וקנה גביעיה כפתריה ופרחיה ממנה יהיו. ובפ' ויקהל מקשה עשה את המנרה ירכה וקנה גביעיה כפתריה וגו'. וכלו' ולמטה במקרא. אמנם במנרה עשויה וזקופה כולם הם למעלה מיריכה. ונשתבשו הנוסחאות ובעל הילקוט עשה לו נוסחא ועשאה מרובע. אמנם לא מצינו בשום מקום צורת ירכה אם עגולה או משולשת או מרובעת. ומן הסתם היתה עגולה שהיא הצורה הטבעית:

אבל וכו' אם הם משוקדים או כפתריה וכו'. כ"ה בכת"י מוה"רא עפשטיין. ול"ג מלת שנאמר. והיא התחלת הדבור ובמנורה ארבעה וגו' איסי בן יהודה וכו' וגר' אין להם הכרעה מן התורה וכו' כי באפס וגו' שור ארור או ארור אפס וגו' לא הלחם בעמלק מחר או מחר אנכי נצב ארבעה גביעים משוקדים או משוקדים כפתריה וגו' הנך שוכב עם אבותיך וקם או וקם העם הזה. ובכל הנוסחאות. לא למדנו לגביעים המשוקדים שנאמר ובמנורה וגו'. והגיה ר' אייזק סייער והוסיף במחברות [עד] שנאמר. ואיננו רואה תועלת בהגהה זו שהרי בעל הטעמים הטעים גביעים באתנחתא. בהוצאת מוה"רח פלעם הכרע. ותפסתי בנוסחת הכת"י בריש' דבבא ומן שנאמר ולהלן כמו בכל שאר הנוסחאות. ולנוסחא זו שבכת"י המאמר דאיסי בן יהודה הוא מאמר בפני עצמו והובא אגב מאמר הת"ק שמסכים עמו בענין משוקדים. אמנם ע"פי שאר הנוסחאות אף אם לא נגיה כמו שהגהתי הובא לפרש דברי הת"ק שאמר לא למדנו: ובענין אלו ה' דברים בהא דשאת שנו בספרי פ' ראה פי' נ"ד כיוצא בו אתה אומר הלא אם תיטיב שאת ברכה ואם לא תיטיב שאת קללה. ופרשתי שם במ"ע פי' שאת תשא כלו' בין אם תיטיב בין אם לא תיטיב תשא. אם תיטיב ברכה ואם לא תיטיב קללה. והוסיף כאן דלדעתם המאמר לפתח חטאת רבץ וגו' הוא מאמר בפני עצמו וראויה שתהיה האתנחתא בתיטיב בתרא. ועיי"ש במנחת שי ובסוף פ' משפטים ובסוף פ' וילך. ואיתא לזה המאמר במכילתא דומי' עמלק פ"א ועיי' מה שרמזתי שם במ"ע אות נ"ה עד נ"ח. ואראנו כאן עוד על הראב"ע בפ' ויגש מ"ד כ"ב. ודי בזה למי שיחפוץ לשבת על מדוכה זו:

איסי בן עקביא וכו'. בהוצאת מוה"רא יעללינעק איסי בן עקיבא אומר מעשה שהיתה וכו'. ובס' והזהיר בן עקיבא וכו' והוציאוה והכניסוה לכור וכו'. ובהוצאת מוה"רח פלעם ליתא לזה המאמר. ובכת"י מוה"רא עפשטיין בן עקביא וכו' דינר זהב וכו' שמונים פעמים עד שעמדה על ככר. ובכת"י אוקספארד בן עקסיא וכו' דינר זהב. ובמנחות (כ"ט ע"א) והתניא ר' יוסי בר יהודה אומר מעשה והיתה מנורת בית המקדש יתירה על של משה בדינר זהב קורדיקוני והכניסוה פ' פעמים לכור והעמידוה על ככר. ובילקוט פ' תרומה רבי אסי בר רבי יהודה וכו' יתירה על של מדבר בדינר זהב גורדיקני וכו' לכור עד שחסר הדינר (ועיי' בהגהות ד"ס). ובירושלמי יומא פ"ד ה"ד זהב טהור שמכניסין אותו לאור ואינו חסר כלום. ואתיא כדתני מעשה במנורת זהב שעשה משה במדבר והיתה יתירה דינר זהב והכניסוה לכור שמונים פעמים ולא חסרה כלום. והיא ג"כ בירושלמי שקלים פ"ו ה"ג ושם הגי' תניא אמר ר' יוסי בי רבי יהודה מעשה במנורת זהב שעשה משה במדבר וכו'. ובקרבן עדה מגיה בה להשוותה עם הבבלי. והנה לפי הירושלמי הסיפור הוא מה שאירע לבצלאל במדבר שהיה מכה על העשת בקורנס וחותך בכשיל עד שתקנה עם כל חלקיה ומה שמפסיל מהזהב מפסיל עד שתשאר המנורה ככר זהב טהור. וכששקלו אותה היתה יתירה דינר זהב והכניסוה לכור והוציאוה והכניסוה פ' פעמים. ומה אירע. לנוסחת הירושלמי לא חסרה כלום. ונוסחאותינו שתקו ולא אמרו אם חסרה או לא חסרה חוץ מנוסחת כת"י מוה"רא עפשטיין שמסיימת עד שעמדה על ככר. ונראה שזה הוסיף המעתיק ע"פי הגמרא הבבלית. ואם נתפוס בנוסחת הירושלמי שלא חסרה כלום. נאמר על שני פנים. א' מה שנאמר ככר זהב היא למצוה ולא לעיכוב אלא שלא תהא פחותה מככר אבל בזה שהיא יתירה קצת אינה נפסדת כלים. ב' היא כפרש"י עה"ת שלא יהיה משקלה עם כל כליה אלא ככר לא פחות

כפתור ושני קנים יוצאים ממנה אחד אילך ואחד אילך. וטפחיים חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאים ממנה אילך ואילך. נשתיירו שם שלשה טפחים שבהם גביעיה כפתוריה ופרחיה. שנאמר שלשה גביעים משוקדים בקנה האחד כפתר ופרח וגו׳ (שמות כ״ה ל״ג עד ל״ו). נמצאו גביעים עשרים ושנים. וכפתורים אחד עשר. ופרחים תשעה:

גביעים למה הם דומים. לכוסות אלכסנדריה. כפתוריה למה הן דומים. לתפוח הברתיים. פרחים למה הן דומין. לפרחי העמודים:

נמצאת את למד שיש קשוי ושבח כנגד כל הכלים כולן. ומנין שהראה המקום למשה כלים עשוין ומנורה עשויה. שנאמר וראה ועשה בתבניתם (שם כ״ה מ׳):

אף על פי שעשה שלמה עשר מנורות וכולם היו כשרות לעבודה. שנאמר ויעש את מנורות הזהב עשר כמשפטן ויתן בהיכל חמש מימין וחמש משמאל (דה״ב ד׳ ז׳). אם תאמר חמש מן הדרום וחמש מן הצפון והלא מנורה בצפון פסולה. ומה תלמוד לומר חמש מימין וחמש משמאל. חמש מימין מנורה של משה וחמש משמאל מנורה של משה. אע״פי כן לא היה מבעיר אלא בשל משה בלבד. שנאמר מנורת הזהב ונרותיה לבער בערב בערב (שם י״ג י״א). רבי יוסי ברבי יהודה על כולן היה מבעיר. שנאמר ואת המנורות ונרותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור והפרח והנרות והמלקחים זהב היא מכלות זהב (שם ד׳ ר״ט וכ׳) כילו זהבו של משה:

מערביים ומזרחיים היו דולקין כנגד נר האמצעי. שנאמר אל מול פני המנורה יאירו (במדבר ח׳ ב׳). מכאן היה ר׳ נתן אומר האמצעי הוא המכובד. שבעת הנרות (שם) שיהא דליקן שוה ונרותיהן שוות והן דומין זה לזה:

כיצד מדשנן. מעבירן מעל גבי המנורה ומניחן באהל ומקנחן בספוג. נמצאו כמה כהנים עסוקין בנר אחד דברי ר׳ יוסי. וחכמים אומרים לא היה מזיזן ממקומן אלא על גבי מנורה מדשנן. שנאמר על המנורה הטהורה יערך את הנרות (ויקרא כ״ד ד׳):

כיצד עשה בצלאל וכו׳. רבו כאן הנוסחאות והשיבושים. בילקוט כולא מקוטע והכי גרס התם. כיצד עשה בצלאל את המנורה עשאה כמין קורה ועשאה מרובע לימנה. ה׳ כתובים אין להם הכרע וכו׳. ובס׳ והזהיר כאיצד עשה וכו׳ עשה וכו׳ עשאה כמין קורה ועשאה מרובה למטה (והגיה המ״ול מרובע כבילקוט) גביעיה כפתוריה ופרחיה ומשך הימנה שני קנים אילך ואילך ומשך הימנה עוד שני קנים אילך ואילך משך הימנה שני קנים אילך ואילך שנאמר וכו׳. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק כיצד וכו׳ עשאו כמין עשת או כמין קורה ועשה מריבה ולמטה גביעים כפתורים ופרחים ומשך הימנה ב׳ קנים א׳ אילך וא׳ אילך ומשך הימנה ב׳ קנים אחרים אילך ואילך ומשך הימנה ב׳ קנים אילך ואילך שני וכו׳. ופי׳ עשאו לזהב. ומאן דתני עשאו לא משתבש ומאן דתני עשאה לא משתבש. ובדפוס אופיבאך עשאה מן העשת וכמין קורה ועשה [למעלה] ולמטה גביעים וכו׳ בבפנים. והנה הוסיף ר׳ אייזק שייער מלת למעלה במחברות. ובהוצאת מוה״רא פלעש כיצד וכו׳ עשאן (צ״ל שנתחלפה הוי״ו בנו״ן סופית) כמין עשת וכמין קורה מיריכה ולמטה | הגהה צ״ל ולמטה | (כ״ה בפנים) גביעים וכפתורים ופרחים ומשך הימנה שני קנים אחד אילך ואחד אילך ומשך הימנה שני קנים אחד אילך ואחד אילך שני וכו׳. ורמז המ״ול שחסירה כאן עוד בבא. ובכת״י מוה״רא עפשטיין עשאו כמין עשת או כמין קרה ועשה מיריכה ולמטה גביעים וכו׳ ומשך ממנה וכו׳ ועוד עשה שני קנים ממנה אלך אחד ושני קנים ממנה אלך אחד שני וכו׳. ובכת״י אוקספארד עשאה כמין קורה ועשאה מרובה למטה

וזהו ודאי הוה מקשה. וכיון דבעיא הנצה אי לא יהיה הכיבוי של פרקים שיכול לסלקו לא מתעייבא וכו׳) כיון דמיבעיא הנצה אי לאו דפרקים הוה לא הוה מעייבא (כמו מתעייבא) ליה. מיתבי כיצד עושה מסלקן ומניחן באוהל ויוצקין בספוג וניתן בהן שמן ומדליקן (רש״י אלמא דלא היתה מקשה אלא של פרקים ממש היתה). הוא דאמר כי האי תנא. דתניא חכמים אומרים לא היו מזיזין אותה ממקומה וכו׳. ואותן חכמים ר׳ אלעזר בר׳ צדוק היא. דתניא רבי אלעזר בר׳ צדוק אומר כמין גם של זהב היה לה על גבה. כשהיא מטיבה דוחקו כלפי פיה. כשהיא נותן בה שמן דוחקו כלפי ראשה וכו׳. ועיי״ש ברש״י שלפנינו וברש״י כת״י ובשטה מקובצת. והיה נראה שע״פי גמרא זו פי׳ הרמב״ן מלקחים אלא שלא הזכיר הגמרא. גם הלשון פותח וסוגר אינו עולה יפה. ורבינו גרשום מפרש בגמרא שם. מלקחיה בהן מוחטין את הפתילות. ומחתותיה מסיימין בהן אש ומשליכין בהן מה שמטיבין מן הנרות. אמנם מברייתא שלפנינו תיובתיה. שהם הם הצבתים והמלקטאות. ולי נראה שהמלקחים הם מה שנקרא בגמרא שם פי נרות. והיא כמו קנה שדוקה לארכה שדוחקין בה הפתילה שתהא נאחזת בו כמו צבת ויכול לעשותה אם שבורה או זקופה ונעשית מקשה עם הנרות והמנורה. אבל בספרי זוטא שהבאתי לעיל גרס הכי. ומנין שהמנורה מן הככר אמרת ככר זהב טהור יעשה אותה. מנין לרבות קנים ופרחים ת״ל יעשה אותה יכול אף הצבתים והמחתות ת״ל אותה. א״א לומר אותה שכבר נאמר יעשה ואי אפשר לומר יעשה שכבר נאמר אותה. הא כיצד אחר שריבה הכתוב מיעט הרי הן מוקשין למנורה מה מנורה משמשת ואינה זזה אף אני מרבה את כל הכלים שמשמשין ואינן זזין יצאו הצבתים והמחתות שהם נכנסין ויוצאין. ר׳ יהושע בן קרחה אומר אם לומר שהמנורה מן הככר הרי כבר נאמר ככר זהב טהור ומה אני מקיים ואת כל כליה אלא מה מנורה זהב טהור אף כליה זהב טהור. ולנוסחא זו מקרא דויקהל דריש. ותרי תנאי אליבא דריב״ק:

אבל חצוצרת וכו׳. בכת״י מוה״רא עפשטיין שעשה משה במדבר היו של כסף. ואשמעינן דרך אגב שאף על פי שהיו מקשה היו של כסף. ועיי׳ בתוספתא חולין פ״א ומנחות (כ״ח ע״א) ועיי״ש בתו׳ בד״ה חצוצרות. ועיי׳ בספרי בהעלותך פי׳ ס״א ובמ״ע שם אות ז׳. ובילקוט שם סוף ר׳ תשכ״ד:

פרק י׳.

כיצד עשה בצלאל את המנורה. עשאה כמין עשת או כמין קורה. ועשה מירכה ולמטה גביעים כפתורים ופרחים. וממשך הימנה שני קנים אחד אילך ואחד אילך. וממשך הימנה שני קנים אחרים אחד אילך ואחד אילך. וממשך הימנה עוד שני קנים אילך ואילך. שנאמר וששה קנים יוצאים מצדיה וגו׳ (שמות כ״ה ל״ב):

אבל לא למדנו לגביעים אם הם משוקדים או כפתריה ופרחיה. שנאמר ובמנורה ארבעה גביעים משוקדים כפתריה ופרחיה (שם שם ל״ד). איסי בן יהודה אומר חמשה דברים בתורה אין להם הכרעה. אלו הן. שאת. ארור. מחר. משוקדים. וקם. הלא אם תיטיב שאת. או שאת ואם לא תיטיב (בראשית ד׳ ז׳). ארור אפם כי עז. או כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור ארור (שם מ״ט ו׳ וז׳). מחר אנכי נצב. או וצא הלחם בעמלק מחר (שמות י״ז ט׳). משוקדים כפתריה ופרחיה. או ארבעה גביעים משוקדים. וקם העם הזה. או הנך שוכב עם אבותיך וקם (דברים ל״א ט״ז). אלו חמשה דברים בתורה שאין להם הכרעה:

איסי בן עקביא אומר מעשה והיתה יתירה דינר של זהב והכניסוה לכור שמונים פעמים:

גופה של מנורה שמונה עשר טפחים. הרגלים והפרח שלשה טפחים. וטפחיים חלק וטפח שבו גביע כפתור ופרח. וטפחיים חלק וטפח כפתור ושני קנים יוצאים ממנה אחד אילך ואחד אילך. וטפחיים חלק וטפח

כשהיא באה של זהב וכו'. בהוצאת מוה"רא יעללינעק שיבוש בשינפא כשאינה באה של זהב אינה נעשנה ככר זהב. ובס' והזהיר חסרה בבא דמקשה ואיכך תרתי בבי הן משובשות (ועיי' בענפי יהודה). ובהוצאת מוה"רח פלעש הבבא הגי' כשהיא באה של זהב ככר כשאינה באה של זהב אינה ככר. ובכת"י מוה"רא עפשטיין ג"כ נעשנה אלא באה. באה מקשה וכו' אינה באה מקשה. באה גביעים וכו' אינה באה גביעים. באה זהב באה ככר אינה באה זהב אינה באה ככר. וגרס כשהיא באה זהב וכו'. וצ"ל כשהיתה. ובכת"י אוקספארד חסירה גני בבא דמקשה. ובבא ג' נוסחתה כשהיא באה משל זהב באה ככר וכשאינה באה זהב אינה באה ככר. אבל בבבא הקודמת הגי' נעשנה. וכן היא בכת"י ב' שם. ובבבא ג' וכשהיא וכו' אינה באה מככר. ובברייתא זו הובאה במנחות (כ"ח ע"א) הכי. דתניא ככר זהב טהור יעשה אותה וגו'. באה זהב באה ככר אינה באה זהב אינה באה ככר. גביעיה כפתוריה ופרחיה. באה זהב באה גביעים וכו' אינה באה זהב אינה באה גביעים וכו' (ברש"י אינה באה גביעים אינה צריכה לבא גביעים וכו'). וזה מעשה המנורה מקשה זהב. באה זהב באה מקשה אינה באה זהב אינה באה מקשה. ושקלי וטרו בה התם:

ר"י בן קרחה אומר וכו'. בהוצאת מוה"רא יעללינעק אותה ככר ואין נרותיה ככר שני וכו' ומה אני מקיים ואת כל כליה זהב טהור. והסיום חסר. ופסוק זה לא נמצא במקרא. ובס' והזהיר אותה מככר ואין כליה מככר שני וכו' ומה אני מקיים כל כליה זהב טהור. וזה ג"כ חסר ומשובש. ובהוצאת מוה"רח פלעש אותה ככר ואין נרותיה ככר שני וכו' ומה אני מקיים ואת כל כליה זהב. והמו"ל הגיה בהערותיו. ובכת"י מוה"רא עפשטיין אותה מככר ואין נרותיה מככר וכו' ומה אני מקיים ואת כל כליה שיהיו מזהב טהור. והיא מקרא בפ' ויקהל ככר זהב טהור עשה אותה ואת כל כליה (ל"ז כ"ד). ובכת"י אוקספארד דישא כבכת"י הקודם והסיום ומה אני מקיים כליה זהב טהור. והוא ג"כ משובש. ובכת"י ב' הסיום ומה אני מקיים ואת כל כליה. כל כליה זהב טהור ולא ככר. וצ"ל ולא מככר. ונוסחת הרמב"ן היא אותה מככר ואין כליה מככר שכ' ככר זהב טהור יעשה אותה ומה אני מקיים ואת כל כליה שיהיו זהב טהור. והיא כעין כת"י מוה"רא עפשטיין אלא שהוא גורס ואין כליה מככר. ולשון רש"י עה"ת ככר זהב טהור. שלא יהיה משקלה עם כל כליה אלא ככר לא פחות ולא יותר. והשיג עליו הרמב"ן וכתב וכ"ה פשוטו של מקרא אבל אם הדבר כן יהיה תימה גדול שלא יתן הכתוב משקל וכו' אבל אין דעת רבותינו כמו שאמר הרב אלא כך שנו חכמים בגמרא (פ"ח ע"ב. דתניא) מנורה ונרותיה באה מככר (לפנינו באות) ולא מלקחיה ומחתותיה (לפנינו ואין מלקחיה ומחתותיה מן הככר) ומה אני מקיים את כל הכלים האלה לרבות את הנרות כדברי ר' יהודה (כל זה ליתא לפנינו. ובהגהות הד"ם לא רמז על זה). ר' נחמיה אומר מנורה באה מככר ולא נרותיה ומלקוחיה ומחתותיה (לפנינו היתה באה מן הככר ולא נרותיה ומלקחיה ומחתותיה באות מן הככר) ומה אני מקיים את כל הכלים האלה שיהא כלן של זהב (ג"ז ליתא לפנינו). ושם אמרו לדברי ר' יהודה שהיו הנרות מקשה עמה וכו'. ואח"כ האריך הוא בפשטי הכתוב ומסיים וכל זה לפי שטת הגמרא אבל בברייתא של מלאכת המשכן שנויה וכו' כמו שהעתקתיו לעיל. וגרסינן בגמרא שם במאי קמפלגי בהאי קרא. דתניא ככר זהב יעשה אותה למדנו למנורה שבאה מן הככר מנין לרבות נרותיה ת"ל את כל הכלים האלה. יכול שאני מרבה אף מלקחיה ומחתותיה ת"ל אותה דברי ר' נחמיה. קשיא דר"נ אדר"נ. תרי תנאי ואליבא דר"נ. ר' יהושע בן קרחה אומר מנורה באה מן הככר ואין מלקחיה ומחתותיה ונרותיה באה מן הככר (בד"ס היתה באה מן הככר ואין נרותיה ומלק' ומחת' באין ועיי' בהגהות הד"ס) ואלא מה אני מקיים את כל הכלים האלה. שהיו כלים של זהב (בשעה מקובלת ובהגהות הד"ס הנוסחא כולן של זהב). ופרכינן שם זהב בהדיא כתיב בהו. ומשני לא נצרכה אלא לפי נרות וכו'. ועתה אני חוזר לדברי הרמב"ן בפירוש מלקחיה. בדה"ב (ד' כ"ס) כתיב והפרח והנרות והמלקחים זהב וגו'. ומעניינו של מקרא אנו למדין שמלקחים דומיא דפרח ונרות שהם חלקי המנורה. ואין מלקחים לבת כמו במלקחים לקח מעל המזבח (ישעיה ו' ו') ובברייתא שלפנינו שנו מלקחים ושנו לבתים דכלים שונים הם (בענין פרח ונרות לעיל על פירוש הר"מ בכלים פי"א מ"ז). וגרסינן במנחות שם. א"ר בריה דר' יהודה אמר ר' ששת נר שבמקדש של פרקים הוה (עיי' רש"י ורש"י כת"י דפוס ווילנא). ולשון ר' גרשום לא של פרקים ממש מן אברים אלא מן המנורה עצמה היו הנרות כדכתיב מקשה אלא הייני של פרקים שהיו דקים הרבה והיה יכול להטותן בשעת הטבה ולזקפן בשעת הדלקה. וזהו פי' הראשון של רש"י ואח"כ כתב ע"א של פרקים. שהנרות היו קבועות במנורה אבל היה כסוי שלהן כסוי מלמעלה כמין טס שהיה יכול ליטלו כל שעה שירלה והיינו של פרקים) קסבר כי כתיב ככר ומקשה אמנורה ונרותיה כתיב (רש"י נרותיה קרי למקום הנחת השמן

וכו'. יעשה אבריה וידבקם וכו' ת"ל תעשה יכול לרבות נרותיה וכו' כבכת"י א'. ומנין לרבות מלק' ומחת' ת"ל תעשה וכו'. והגירסא גם שריבה הכתוב מיעוט. וזה ביבוש. ובאמת נוסחת כת"י מוה"רא עפשטיין משחדת את הלב לומר שהנרות שהם הכלים שנותנין בהם את השמן אין נעשין עם המנורה אלא שמעלין אותם על גב המנורה אבל הגביעים והכפתורים והפרחים הם נעשים עם המנורה ואם היה הדבר כן יתפרש יפה המקרא בהעלתך את הנרות שתעלה הנרות על ראשי המנורה. אמנם באמת אין הדבר כן. ואעתיק לשון הר"מ בה' בית הבחירה פ"ג ה"ד וכן מנורה הבאה זהב תהיה כולה ככר עם נרותיה ותהיה כולה מקשה מן העשתות. ושם ה"ו. המלקחים והמחתות וכלי השמן אינן מכלל הככר שהרי נאמר במנורה זהב טהור וחזר ואמר ומלקחיה ומחתותיה זהב טהור ולא נאמר נרותיה זהב טהור מפני שהנרות קבועין במנורה והם מכלל הככר (ועיי' בכ"מ שכתב על זה מלאתי כתוב דאיתיה בברייתא דמלאכת המשכן פ"ט. ובאמת דלפנינו ליתא למדרש הר"מ). ואחר כל אלה אומר בואו ונחזיק טובה להרמ"בן שהעתיק הברייתא כולה בפסוק ככר זהב טהור אחר שדבר בשעת הגמרא וז"ל. אבל בברייתא של מלאכת המשכן שנויה בענין אחר. מנורה שעשה משה במדבר היתה באה של זהב וכו' וידביקם ת"ל ממנה יהיו מנין לרבות את נרותיה שיהיו ממנה ת"ל יעשה. יכול שאני מרבה גביעיה כפתוריה ופרחיה ת"ל אותה. ומה ראית לרבות את נרותיה ולהוציא גביעיה כפתוריה ופרחיה. אחר שריבה את נרותיה הכתוב מיעט. מרבה אני את נרותיה שהן נעשין עמה ומוציא אני גביעיה וכו' ומנין לרבות מלקחיה ומחתותיה ת"ל תעשה. יכול שאני מרבה את הלבתים וכו' ומה ראית וכו' ולהוציא את הלבתים ואת המלקטאות אחר שריבה הכתוב מיעט וכו' שהן משתמשין עמה וכו' שאין משתמשין עמה ר' יהושע בן קרחה אומר אותה וכו'. ובבא דלקמן כשהוא באה של זהב וכו' ליתא. ואינו ברור לי אם הרב ז"ל השמיטה או שנשמטה בטעות ע"י המעתיקים. ועכ"פ ההבדל שבין נוסחתו ונוסחת אופיצאך מעט. מהם שינוים קטנים שאינן משנין כוונת הענין ואין צורך לפורטם. אבל מה שראוי לעמוד עליו הוא. שגורס מנין לרבות את נרותיה שיהיו ממנה ת"ל יעשה וכו' ת"ל תעשה. והנה תעשה היא תיעשה שבמקרא. אבל מה שאמר ת"ל יעשה נראה שהדרוש הוא מן ככר זהב יעשה אותה ואחר שריבה הכתוב מיעט. דמן יעשה את כל הכלים האלה מרבה לכולהו ואותה ממעט את קלתן. ונוסחא נכונה היא ותכנים עמה הוצאת מוה"רא פלעש. מ"מ לא מלאתי הכרח לשנות בפנים ועכ"פ הוא מאשר ומקיים נוסחתנו עד לאחת. ואח"כ כתב הרב פירושו וז"ל. עד כאן הברייתא ונראה ממנה שהיו הנרות והמלקחים והמחתות כולן עמה מקשה. שאין המלקחים לבתים אבל הם שעושין על פי הנרות כעין של זהב פותח וסוגר ושוכב עליו שלא יפול בשמן דבר. כאשר עושים היום במנורות של מלכים. והוא מלשון ולבוני מודבק מלקוחי (תהלים כ"ב ט"ז) שיקרא מה שעל הלשון ומתחתיו מלקוחיים שהם לוקחים הלשון באמצעם. והמחתות הם ספלים שתחת כל נר ונר לחתות בילוי אם שיפלו ממנה. והכל מקשה אחת ובאין מן הככר. אבל הלבתים והמלקטאות שאין תשמישן בעצמו אבל הם כלים נפרדים ממנה ואינן חיבור בה אין באין מן הככר כלל. וכן מיעט בברייתא זו גביעיה כפתוריה ופרחיה שאם רצה שלא לעשותן עמה מקשה רשאי. ונתן הטעם לפי שאין נעשין עמה. כלו' שאין מעכבין בה שאם עשאה של שאר מיני מתכות אינה באה גביעים כפתורים ופרחים. אבל קנים מעכבים בה לעולם וכו'. ולפי פירושו צריך לומר שעכ"פ אם עשאה של זהב יהיו ממנה גביעים כפתורים ופרחים מקשה וכדתני לקמן בברייתא. ובילקוט בהעלותך העתיק מספרי זוטא הדרוש ממקרא דפ' תרומה וממקרא דפ' בהעלתך. בפ' תרומה כתיב מקשה תיעשה המנורה וגו' ובפ' בהעלותך כתיב וזה מעשה המנרה מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא. וה"ג התם. מקשה תעשה במנורה מנין לרבות קנים ופרחים ת"ל תעשה. יכול אף הלבתים והמחתות ת"ל היא. אי אפשר לומר היא שכבר נאמר תעשה ואי אפשר לומר תעשה שכבר נאמר היא אחר שריבה הכתוב מיעט. הרי הן מוקשים למנורה מה מנורה משמשת ואינה זזה אף אני ארבה את כל הכלים שהן משמשין ואינן זזין יצאו הלבתים והמחתות שהן נכנסים ויוצאין. ונראה דבזה המדרש היינו מלקחים היינו לבתים והיינו מחתות היינו מלקטאות. ובספרי בהעלתך פי' פ"א והעתיקה בילקוט פ' תרומה. עד ירכה עד פרחה. אין לי אלא ירכה ופרחה גביעיה כפתוריה ופרחיה מנין ת"ל ועשית מנורת וגו' או יעשה איברים איברים ת"ל ממנה יהיו. וע"ע שם אין לי אלא מנורה ובמ"ע שם אות ז'. והרב מלבי"ם בפירושו ע"הת הביא הברייתא שלפנינו ונתקשה בה ונדחק לפרשה ולא השגיח שכבר הביאה ופירשה הרמ"בן. ואינה מליאה שמלא הוא. ומה שפירש הרמ"בן הויתן של מלקחים ותשמישן שהן עם פותח וסוגר ושוכב על פי הנרות שלא יפול בשמן דבר. קשה עלי לצייר לי אם יהיה פותח וסוגר היאך יהיה מקשה ועיי' לקמן מה שאביא מהגירסא דיוחסות:

גביעים כפתורים ופרחים. אחר שריבה הכתוב ומיעט מרבה אני את נרותיה שנעשים עמה ומוציא אני גביעיה כפתריה ופרחיה שאין נעשים עמה. מנין לרבות מלקחיה ומחתתיה. תלמוד לומר תיעשה. יכול שאני מרבה את הצבתים ואת המלקטאות. תלמוד לומר אותה. ומה ראית לרבות מלקחיה ומחתתיה ולהוציא את הצבתים ואת המלקטאות. אחר שריבה הכתוב ומיעט מרבה אני מלקחיה ומחתתיה שמשמשין עמה ומוציא אני את הצבתים ואת המלקטאות שאינן משמשין עמה:

כשהיא באה של זהב טעונה מקשה כשאינה באה של זהב אינה טעונה מקשה. כשהיא באה של זהב טעונה גביעים כפתורים ופרחים כשאינה באה של זהב אינה טעונה גביעים כפתורים ופרחים. כשהיא באה של זהב היא טעונה ככר כשאינה באה של זהב אינה טעונה ככר:

ר' יהושע בן קרחה אומר אותה מככר ואין נירותיה ומלקחיה ומחתותיה מככר. שנ' ככר זהב טהור יעשה אותה (שמות כ"ה ל"ט). ומה אני מקיים את כל הכלים האלה (שם) שיהיו כליה זהב טהור. אבל חצוצרות שעשה משה במדבר לא היו באות אלא משל כסף. שנאמר עשה לך שתי חצוצרת כסף (במדבר י' ב'):

מנורה שעשה משה וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך. אלא שבבבא ומה ראית לרבות מלקחיה ומחתתיה ולהוציא את הצבתים וכו' הוספתי ואת המלקטאות ע"פי המשך הענין ובדפוס ליתנייהו לב' מלות אלו. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק מנורה שעשה וכו' ת"ל ממנה יהיו ומנה לרבות נרותיה ת"ל תעשה (וצ"ל מנין לרבות וכו' תיעשה) וכו' ת"ל אותם (שיבוש דליתא אותם בפ' מנורה) וכו' ת"ל תעשה (צ"ל תיעשה) וכו' ת"ל אותם (שיבוש) וכו'. ובס' והזהיר מנורה שעשה משה במדבר משל זהב מקשה גביעים וכפתורים ופרחים שנ' וגו' שומעני יעשה אברים וכו'. ת"ל ממנה יהיו אי ממנה יכול לרבות נירותיה שיהיו ממנה ת"ל תעשה יכול לרבות מדותיה שהן עשוין ממנה ונוציא גביעיה כפתוריה ופרחיה שאין עשוין עמה (וכל זה משובש. והמ"ול תקן במחברות ע"פי דפוס אופיבאך) ומנין לרבות מלקחיה וכו' ולהוציא את הצבתים ואת המלקטאות אחר שריבה הכתוב מיעט וכו' שהן משמשין עמה וכו' שאין משמשין עמה. ובילקוט מנורה וכו' היתה באה משל זהב ומקשה שנ' ועשית מנורת זהב טהור שומע אני יעשה אברים וידבקם בה ת"ל ממנה יהיו לרבות נרותיה וכתיב תעשה אחר שריבה התורה ומיעט מרבה אני נרותיה וכו' ת"ל תעשה וכו' ת"ל אותו הא מה ראית מרבה אני מלקחיה וכו' שאין משמשין עמה. והשאר השמיט עד כיצד עשה בצלאל. והנה כולו לקוי ומשובש. ובזית רענן לא העיר כלום. ובהוצאת מוה"רא פלעש היתה באה משל זהב ועשויה גביעים (ועשויה מקשה חסר) וכו' יעשם אברים וידבקם לה ממנה (הוגה בפנים מ"ל חסר) לרבות נרותיה ת"ל יעשה (והגיה המ"ול בהערותיו) וכו' ת"ל אותם וכו' שריבה הכתוב מיעט מרבה את נרותיה וכו' ומוציא אני את הגביעים כפתורים ופרחים וכו' ת"ל תעשה יכול שאני מרבה הצביתים ואת המלקטאות אחר שרבה הכתוב מעט מרבה את מלקחיה וכו' הצביתין וכו'. והגיה המ"ול בהערותיו ע"פי דפוס אופיבאך. .ובכת"י מוה"רא עפשטיין ת"ל ממנה יהיו יכול שאני מרבה נרותיה ת"ל אותה יכול שאני מוציא גביעים כפתורים ופרחים ת"ל תעשה ומה ראית להוציא נרותיה ולרבות [גביעים] כפתורים ופרחים אחר שריבה הכתוב מיעט מוציא אני נרותיה שאין נעשין עמה ומרבה אני גביעיה כפתוריה ופרחיה שנעשין עמה ומנין לרבות מלקחיה וכו' כבהוצאת מוה"רא יעללינעק. והנה נוסחא זו היא בהיפך מכל הנוסחאות ועיי' לקמן. ובכת"י אוקספארד שומע אני שיעשה איברים ויחברם לה ת"ל תעשה יכול לרבות נרותיה ולהוציא גביעים כפתורים ופרחים אחר שריבה הכתוב מיעט מרבה אני נרותיה שנעשין עמה ומוציא אני גביעיה כפתוריה ופרחיה שאין נעשין עמה. ומנין לרבות מלקחיה ומחתותיה ולהוציא את הצבתים ואת המלקטאות אחר שריבה הכתוב מיעט מרבה אני מלקחיה וכו' שאין משמשין עמה. ונוסחא זו סותרת את עצמה מינה ובה שתחלתה היא כענין הכת"י הקודם ואח"כ מסיקה כאידך הנוסחאות ואין ביניהן אלא שנוי לשון. ובכת"י ב' משל זהב מקשה ועשויה גביעים

לענין המנורות ופ"ב לענין הכיורים עיי"ש דבכיורים לא פליגי ת"ק וריב"י אלא כולן היו משמשין לרחיצה. בהוצאת מוה"רא יעללינעק אע"פי וכו' וכולם היו כשרין לעבודה לא היו משתמשין אלא בשל משה שנ' ויעש שלחנות וגו' א"ת ה' מן הדרום וכו' אלא מת"ל וכו' משמאל של משה שנ' ואת השלחנות ועליהם לחם הפנים. והיא קטועה וחסר מן ואת השלחן עד ואת השלחנות. ובמ' והזהיר אע"פי וכו' כשרין לעבודה לא היו משמשין אלא בזה של משה שנ' ויעש שלמה וינח בהיכל וגו' מאי מימין ומאי משמאל אם תאמר וכו' והלא שולחן בדרום לעולם פסול אלא חמשה מימין שולחנו של משה וחמשה משמאלו שנ' ואת השלחנות ועליהם לחם הפנים. והיא קטיעה ומשובשת יותר כבהוצאה הקודמת. ובהוצאת מוה"רא פלעב אע"פי וכו' כולן היו כשרין ולא היו משתמשין אלא בזה של משה שנ' וכו' א"ת חמשה מן הצפון וחמשה מן הדרום וכו' פסול מה ת"ל וכו' חמשה מימין שלחן של משה שנ' את השולחנות ועליהם לחם הפנים. ואף זו קטיעה ומשובשת קצתה ובכת"י מוה"רא עפשטיין רישא כבהוצאת מוה"רא יעללינעק והדר גרס. הלא שלחן בדרום פסול אלא חמשה מימין שלחן של משה וחמשה משמאל שלחן של משה ר' אלעזר בן שמוע אומר בכולן היו (מסר ה') [מסדרין] שנ' ואת השולחנות וגו'. ועיי' לקמן פי"י דהתם נמי הגי' ר' אלעזר בן שמוע. ובכת"י אוקספארד מוסיף כאן אחר ועליו מנה מנשה. וארבע טבעות של זהב היו קבועות בו שנים בצפונו ושנים בדרומו שנ' ועשית לו ארבע טבעות זהב. ר' יהודה אומר שתי ידות למטה מרגל לרגל ומסגרת של זהב היתה לה שנ' ועשית לו מסגרת וגו'. וחפשתי ולא מצאתי דוגמא להוספה זו. והדר גרס אע"פי וכו' כולן היו כשרין ולא היו משתמשין בהן אלא בשל משה וכו' ומה ת"ל וכו' אלא ה' מימין השולחן של משה וכו'. כולא כבהוצאת מוה"רא יעללינעק. ושנו בתוספתא דמנחות פי"א עשרה שולחנות עשה שלמה שנ' וכו' ואעפ"כ לא היו מסדירין אלא על של משה שנ' וכו' עשר מנורות וכו' רבי יוסי בר' יהודה אומר על כל השלחנות היו מסדירין שנ' וכו' ובכל מנורות היו מדליקין וכו' משום ר' אלעזר בן שמוע אמרו מת"ל את השלחנות ועליהם לחם הפנים זהב זה שלחן גדול זהב שהיה לפנים מהיכל ושלחן שהיה באולם על פתחו של בית שעליו היו נותנין לחם פנים ישנה. והביאו ברייתא זו בירושלמי דשקלים פ"ו ה"ג הכי. עשרה שלחנות עשה שלמה דכתיב ויעש וגו' אין תימר חמשה בדרום וכו' והלא אין השלחן כשר אלא בצפון שנ' ואת השלחן תתן על צלע צפון (שמות כ"ו ל"ה. ושם כתוב והשלחן) מת"ל חמשה וכו' אלא ה' מימין שלחנו של משה וכו' אעפ"כ לא היה מסדר אלא בשל משה בלבד שנ' וכו' ר"י בי ר' יהודה אומר על כולן היה מסדר שנ' וכו'. ופי' בקרבן עדה פעמים בזה ופעמים בזה. אמנם פשוטו משמע דעל כולן ממש וכדלקמן גבי מנורה. ובבי מדרשא שנו לה בתרי אפי. חדא במנחות (צ"ח ע"ב) ת"ר עשרה שלחנות וכו' שנ' ויעש וגו' ואם תאמר חמשה מימין הפתח וחמשה משמאל הפתח א"כ מצינו שלחן בדרום והתורה אמרה והשלחן תתן על צלע צפון אלא של משה באמצע ה' מימינו וה' משמאלו. ולא דנו בברייתא זו היאך מסדרין. ובברייתא זו שנו ג"כ לענין המנורות. ואפי אוחרה (שם צ"ט ע"א) הכי ת"ר עשרה שלחנות עשה שלמה ולא היו מסדרין אלא על של משה וכו' עשר מנורות וכו' ר' אלעזר בן שמוע אומר על כולם היו מסדרין שנ' וכו' ובכולן היו מדליקין וכו' ר' יוסי בר' יהודה אומר לא היו מסדרין אלא על של משה אלא מה אני מקיים ואת השולחנות וגו' אלו שלשה שלחנות שהיו במקדש שנים שהיו באולם וכו' עיי"ש. נמצינו שהנוסחא העתיקה היא כבדפוס אופיבאך והיא מסכמת עם התוספתא והירושלמי. והנוסחאות דגרסי ר' אלעזר בן שמוע היא משינוי המעתיקים ע"פי הבבלי. והנוסחאות הקטועות אפשר שבכוון השמיטו לפי שהיא כנגד הגמרא הבבלית:

פרק ט'

מנורה שעשה משה במדבר היתה באה משל זהב וטעונה מקשה וטעונה גביעים כפתורים ופרחים. שנאמר ועשית מנרת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה ירכה וקנה גביעיה כפתריה ופרחיה ממנה יהיו (שמות כ"ה ל"א). שומע אני יעשה אברים אברים וידביקם לה. תלמוד לומר ממנה יהיו. מנין לרבות נרותיה תלמוד לומר תיעשה. יכול שאני מרבה גביעים כפתורים ופרחים. תלמוד לומר אותה (שם שם ל"ט). ומה ראית לרבות נרותיה ולהוציא

מימין שלחן של משה וחמשה משמאל שלחן של משה. אף על פי כן לא היה מסדר אלא בשל משה בלבד. שנאמר ואת השלחן אשר עליו לחם הפנים (מ"א ז' מ"ח). רבי יוסי ברבי יהודה אומר על כולן היה מסדר. שנאמר ואת השלחנות ועליהם לחם הפנים (דה"ב ד' י"ט):

שלחן וכו' ר' יהודה אומר וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק בשיבוש ארכו ב' אמות ורחבו אמה ומחצה. ר"מ אומר וכו' קפל טפח מכאן וטפח מכאן וטפחיים באמצע וכו' אבא שאול אומר נותן ארכו כנגד רחבו של שלחן ורחבו כנגד ארכו של שלחן שנאמר ונתת על המערכת וגו' א"ל והלא נאמר וכו'. ובס' והזהיר כולא ברייתא קטועה ומשובשת ואין צורך להעתיקה וגרס בהצא שאול נותן ארכה כנגד רחבה של שלחן ורחבה כנגד ארכה של שלחן שנ' ונתת וגו' כבהוצאה הקודמת אלא שמשבשה. והילקוט לא העתיקה לפי שהעתיק הענין ממשנה וגמרא כדרכו. ובהוצאת מוה"רח פלעם וגבהו אמה ומחצה וכו' רי"א באמה חמשה טפחים הרי עשרה מכאן אמרו שלחן ארכו עשרה ורחבו חמשה נותן ארכו כנגד רחבו של שלחן (והיא קטועה) קפל טפחיים וכו' רמ"א וכו' נותן ארכו כנגד וכו' שתהא הרוח וכו' אבא שאול אומר נותן ארכו כנגד ארכו של שלחן ורחבו כנגד רחבו של שלחן שנ' ונתת וגו' אמרו לו והלא נאמר. ובכת"י מוה"רא עפשטיין וגבהו אמה ומחצה וכו' ונותן ארכו כנגד רחבו וכו' וכופל טפחיים וכו' ר' מאיר אומר באמה בת ששה טפחים ארכו וכו' ורחבו ששה ולחם הפנים וכו' ונותן טפחיים (ועל הגליון וכופל) וכו' אבא שאול וכו' כבדפוס אופיבאך. ובכת"י אוקספארד וגבהו וכו' באמה וכו' של חמשה טפחים מכאן אמרו וכו' נתן ארכו כנגד רחבו וכו' וכופל שני טפחים ומחצה וכו' נמלא ארכו של לחם ממלא וכו' דברי ר' יהודה (והאי סיומא ליתא בשום נוסחא אלא במשנה עיי' לקמן ומשם נשתרבב לכאן) רמ"א השלחן ארכו שנים עשר ורחבו ששה לחם הפנים ארכו וכו' נותן ארכו וכו' וקופל טפחיים וכו' אבא שאול אומר נותן ארכה כנגד ארכו של שלחן ורחבה וכו' כבהוצאת מוה"רח פלעם אלא דגי' א"ל והלא כבר נאמר: והנה לכל אלו הנוסחאות ר' יהודה לאו מעצמו אמר למלתיה אלא קבלה היתה בידו כמ"ש מכאן אמרו וע"פ קבלה זו אמר באמה של חמשה טפחים. ופלוגתייהו דר"מ ור"י בשיעור האמה כבר נשנה לעיל בפ"ו לענין ארון ועיקרו הוא בכלים פי"ז מ"י כמו שהזכרתי שם. ונסדר ענין זה במשנה דמנחות (צ"ו ע"א) הכי. השולחן ארכו י' ורחבו חמשה. לחם הפנים ארכו י' ורחבו ה' נותן ארכו כנגד רחבו של שולחן כופל טפחיים מכאן וכו' נמלא ארכו ממלא רחבו של שולחן דברי ר' יהודה (רש"י ארכו י' וכו' ור"י לטעמיה דאמר אמות כלים באמת בת ה' ונותן אורכו וכו' וכופל הלחם טפחיים ומחצה למעלה מיכן ומיכן ונמלאו זקופות בשוה לשפת השולחן וכו' ונמלא ארכו ממלא רחבו של שולחן ורחבו מחזיק חצי אורך השלחן וכשהיה סודר האחר אצלו נמלא שולחן כולו מלא). ר' מאיר אומר השולחן ארכו י"ב ורחבו ו' לחם הפנים ארכו י' ורחבו ה' (רש"י ר' מאיר לטעמיה דאמר כל האמות היו בבינונית והלחם ארכו עשרה דבהא לא פליג) נותן ארכו כנגד רחבו של שולחן כופל טפחיים מכאן וטפחיים ריוח באמצע כדי שתהא הרוח מנשבת (רש"י ריוח באמצע בין שתי הסדרים דרוחב הלחם אינו אלא ה' ושני הסדרים מחזיקים י' טפחים באורך השולחן פשו להו טפחיים והם ריוח בין סדר לסדר שתהא רוח מנשבת בהם שלא יתעפשו). אבא שאול אומר שם היו נותנין וכו' (רש"י באותו ריוח שבין סדר לסדר בו נותנין בזיכין) אמרו לו והרי כבר נאמר וכו' אמר להם הרי כבר נאמר ועליו מטה מנשה. ולפ"ז בענין הסידור אבא שאול כר"מ (וק"ל עכ"פ ארכו כנגד רחבו ורחבו כנגד ארכו ועפ"ז יש לתקן הנוסחאות). ובעיקר מחלוקת בשיעורי האמות במס' כלים מקדים במשנה דר"מ לדר"י וכאן הקדים דר"י לדר"מ (והוא דבר שצריך לעמוד עליו בכל סדר המשנה) וי"ל שהמשנה ע"פי הברייתא נסדרה ובברייתא הקדים המסדרה לדר"י לפי ששנה דבריו על משנה ראשונה כמו שאמר מכאן אמרו וכו' ור"מ אמשנה ראשונה חולק ולא על ר"י לבד. ואף שסבר לא שלשל מסדר המשנה את ההלכה אלא תפסה בשם ר"י עצמו כמו שקיים דר"י. מ"מ סדר לדר"י תחלה כמו שהיא בברייתא. ומה שהשיבו לאבא שאול מהמקרא ועליו מטה מנשה דבאיך דגלים כתיב והחונים עליו וע"כ היה מקום לומר דמשמעות עליו על ממש ונקט הכי לפי שהם רבים. אבל במנשה לא כתיב והחונים:

אע"פי שעשה שלמה וכו'. שיעור הברייתא אע"פי שעשה שלמה עשרה שלחנות וכולן היו כשרין לעבודה אע"פי כן לא היה מסדר וכו'. אלא שהפסיק באמצע במאמר מוסגר לבאר הלשון מימין ומשמאל שאינן כאן דרום ולפון כמו שמלינו הרבה פעמים במקרא. ודוגמת ברייתא זו לקמן פ"י

כתוב ואת פתח הדביר וגו'. ובזית רענן כלחק כאן בלשון ארכו אמה ומחצה וכתב. פי' רחבו של כל א' וא' אמה ומחצה ומיהו בב"ב פירקא קמא (ג' ע"א) איתא דהיה רחבו אמה ושמו מוכיח עליו שנקרא אמה טרקסין. וצ"ל דרחבו היה אמה פי' ממזרח למערב וארכו היה אמה ומחצה פי' מצפון לדרום. ובגופו של דבר דבריו כנים אבל נתחלפו לו המושגים. והכי גרסינן התם בב"ב. למימרא (ד)כל ד' אמות גובה אי הוה פותיא חמשא קאי אי לא לא קאי. והא אמה טרקסין דהואי גבוה תלתין אמהתא ולא הוה פותיא אלא שית פושכי וקם. (ברש"י והא אמה טרקסין. דבנין שלמה דגזית הוה דכתיב אבני גזית והוי שלשים אמה קומתה ואין עוביו אלא אמה להבדיל בין ההיכל לקדשי הקדשים) ומשני כיון דאיכא טפח יתירא קאי וכו'. והנה הפס כשהוא מונח על הקרקע באורך ל' וברוחב אמה ומחצה. עוביו אמה היינו גבהו. אבל כשהיא זקוף נעשה ארכו לגבהו ורחבו לארכו וקומתו לרחבו. והדר גרסינן התם ובמקדש שני מ"ט לא עביד אמה טרקסין. כי קאי בתלתין קאי טפי לא קאי. והכא מפורש דבבנין שני לא הוה אמה טרקסין. א"כ עיקר הנוסחא לפנינו והיה נקרא מקום אמה טרקסין. ויש לקיים ג"כ והיה נקרא מהן אמה טרקסין שנשאר השם בפיהן אע"ג דלא הוה אמה טרקסין. אבל הנוסחא והיה נקרא אמה טרקסין לא תתפרש כי אם בדוחק שהיה נקרא כך אע"ג דבאמת לא הוה. ועכ"פ מאן דתני הכי לא משתבש ומאן דתני הכי לא משתבש. ובמשנה דיומא (נ"א ע"ב) תנן היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים וביניהן אמה ר' יוסי אומר לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנ' והבדילה הפרוכת לכם וגו'. ובגמרא שפיר קאמר להו ר"י לרבנן. ורבנן אמרי לך הני מילי במשכן. אבל במקדש שני כיון דלא הואי אמה טרקסין ובמקדש ראשון הוא דהואי ואיספקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ ועבוד שתי פרוכת. וברייתא שלפנינו כת"ק דר' יוסי. וכך שנו במשנה דשקלים פ"ח רשב"ג אומר משום ר"ש בן הסגן פרוכת עוביה טפח וכו' ארכה מ' אמה ורחבה כ' וכו' ושתים עושין בכל שנה. ואלולא דמספיקא הייתי אומר דאף ר' יוסי מודה בהלכותו של כ"ג שהיתה בין פרוכת לפרוכת אלא ס"ל שפרוכת אחת היתה בת פ"א אמה ומונחת על ב' הפסין חציה לפנים וחציה לחוץ. ועיי"ש בתוספות בד"ה ועבוד שתי פרוכת ובת"יוע דלר' יוסי היתה עוביה של פרוכת אמה. וקשה עלי לגייר שיחלוק ר"י על כל סדר הליכת כ"ג ששנו שם. ויחלוקו בדבר של מליאות אלא שהוא חולק בעשיית הפרוכת. וע"כ הביאו בשקלים עדותו של ר"ש בן הסגן ארכה מ' וכו' ושתים עושין בכל שנה:

פרק ה

שלחן שעשה משה במדבר ארכו שתי אמות ורחבו אמה וקומתו אמה ומחצה. שנאמר ועשית שלחן עצי שטים אמתים ארכו ואמה רחבו ואמה וחצי קמתו (שמות כ"ה כ"ג):

רבי יהודה אומר באמה של חמשה טפחים. מכאן אמרו שלחן ארכו עשרה ורחבו חמשה. ולחם הפנים ארכו עשרה ורחבו חמשה נתן ארכו של לחם כנגד רחבו של שלחן קופל טפחיים ומחצה מכאן וטפחיים ומחצה מכאן. נמצא ארכו ממלא רחבו של שלחן. רבי מאיר אומר ארכו של שלחן שנים עשר טפחים ורחבו ששה טפחים. ולחם הפנים ארכו עשרה ורחבו חמשה קופל טפחיים מכאן וטפחיים מכאן. וטפחיים רווח באמצע כדי שתהא הרוח מנשבת בהם. אבא שאול אומר שם היו נותנין שני בזיכי לבונה של לחם הפנים. אמרו לו והלא כבר נאמר ונתת על המערכת לבנה זכה (ויקרא כ"ד ז'). אמר להם והלא כבר נאמר ועליו מטה מנשה (במדבר ב' כ'):

אף על פי שעשה שלמה עשרה שלחנות וכולן היו כשרין לעבודה. שנאמר ויעש שלחנות עשרה וינח בהיכל חמשה מימין וחמשה משמאל (דה"ב ד' ח'). אם תאמר חמשה מן הדרום וחמשה מן הצפון הלא שלחן מן הדרום פסול. אלא מה תלמוד לומר חמשה מימין וחמשה משמאל. חמשה

(דה״ב ל״ה ג׳) והוא מן המקראות הקשים. א׳ למה ייחס כאן הלוים המבינים לכל ישראל הקדושים לה׳. ב׳ מי הם הקדושים אם הלוים המבינים או כל ישראל הם הקדושים. ג׳ היכן היה הארון שהוצרך לאמר אליהם תנו את ארון הקדש וגו׳. ד׳ לאיזה צורך הוא אומר בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל וכי לא היה די לאמר תנו את ארון הקודש אל מקומו. ה׳ על מה נמשך אמרו אין לכם משא בכתף. ו׳ אמר עתה עבדו את ה׳ וגו׳ מה עתה. וע״כ פירשו חז״ל ע״פי המסורת שהיתה בידם שיאשיהו גנזו ושבזה הפסוק נרמזה הגניזה אלא שהמקרא מגלה קצת ומכסה קצת. ואף הם בפירושם מגלים טפח ומכסים טפחיים. שטעם הגניזה היה כדברי ירמיה שלא יעלה על לב ולא יזכרו בו. ורמזו חז״ל הדבר אבל כמו גם הם כמו שני׳ ולא יבואו לראות כבלע את הקדש. ומה שרמזו הוא ביומא (ס״ט ע״ב) שאמרו על ילדא דעי״ז נפק אתא כי גוריא דנורא מבית קדשי הקדשים. ושם אמרו חותמו של הקב״ה אמת. ומה שמעלימין ומכסין הוא דלא לרמי קליה. וע״כ הבליעו את הדבר בפירושם. אבל כוונת המקרא שאמר יאשיהו למבינים ולקדושים תנו את ארון הקודש היינו שיקחוהו ממקומו ויתנוהו באיזה מקום בבית אשר בנה שלמה והיא הגניזה. ורמז להם כוונתו ואמר אין לכם משא בכתף שתופסק עבודה זו לשאת הארון בצאתם למלחמה. ולולא הנגינה שהטעימה בכתף באתנחתא הייתי מושך מלת עתה למעלה. כלו׳ אין לכם משא בכתף עתה כיון שהארון גנוז. ואמר עבדו את ה׳ אלהיכם ואת עמו ישראל בצאתכם למלחמה. ולפי הנגינה עתה עבדו וגו׳ דלא ליפוק כי גוריא וכו׳. כנ״ל ואם שגיתי ה׳ הטוב יכפר כי חותמו של הקב״ה אמת. אמנם היכן גנזו נשאר מכוסה ולא מסרו הדבר אפי׳ במסורת עד שאירע מעשה בלשכת דיר העצים וידעו בייחוד ששם נגנז:

הדלתות לא ננעלו וכו׳. בבא זו היא בילקוט ואינה בשאר הנוסחאות לא בדפוסים ולא בכתי״ והיא כמשנה שאינה צריכה שכבר שנו לעיל שהאריכו הבדים וכו׳. ונראה שלכך השמיטוה המעתיקים. אבל עכ״פ היא מעיקר הברייתא שלא היה שום סבה וטעם לבעל הילקוט להוסיפה אם לא היתה לפניו בברייתא שקבץ ממנה את ליקוטיו. והחזרתי הדבר ליושנו:

בית קדשי הקדשים וכו׳. כ״ה בילקוט. אלא שבילקוט הנוסחא ושני פרוכת של זהב והגהתיו. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק שעשה לו שלמה היה לו כותל וכו׳ שני ויעש דלתות להיכל הקדש אבל בבית האחרון לא היה שם [כותל] אלא שני פסים היו שם וארכו וכו׳ ושתי פרוכות של זהב היו שם פרופות וכו׳ מקום הטרקסין. ובס׳ והזהיר בבית קדשי הקדשים שעשה לו שלמה היה לו כותל ופתח ודלתות שני ויעש דלתות להיכל ולדביר (כבילקוט) אבל בבנין האחרון וכו׳ ושתי פרכות וכו׳ והיה נקרא מהן הטרקסין. והמ״ול הגיה מדעתו שנאמר לדלתות הבית הפנימי לקה״ק לדלתי הבית להיכל זהב (מ״א ז׳ נ׳) ובסיפא מחק מלת מהן והגיה מקום אמה הטרקסין. ולפי הגהתו היה לו למחק ג״כ הה״א של הטרקסין. ובדפוס אופיבאך שעשה לו שלמה היה לו וכו׳ שנאמר ושתים דלתות להיכל ולקדש (יחזקאל מ״א כ״ג) אבל בבית אחרון לא היה כותל וכו׳ שני פסים היו שם וכו׳ ושתי פרכת של זהב היו שם וכו׳ והיה נקרא מקום הטרקסין. ובהוצאת מוה״רא פלעש כבהוצאת מוה״רא יעללינעק אלא דשם ג׳ המקרא להיכל ולקודש וכו׳ לא עשה שם כותל וכו׳ של כל אחד אמה ומחצה וכו׳. והגיה המ״ול בהערותיו ומחק מלת ויעש ונקט המקרא דיחזקאל כבדפוס אופיבאך כי מלות להיכל ולקדש הביאוהו לכך. ובכתי״ מוה״רא עפשטיין שעשה שלמה וכו׳ ויעש דלתות להיכל ולקודש אבל בבנין בית שני לא היה כותל וכו׳ של כל אחת ואחת וכו׳ היו פרופות עליהם מלמעלה ונקרא אמה טרקסין. ובכתי״ אוקספארד שעשה שלמה וכו׳ והמקרא כבהוצאת מוה״רא יעללינעק. אבל בבנין האחרון לא היה שם כותל אלא שני פסין ארכו וכו׳ היו פרופות וכו׳. ואם נשקיף על השינוים שינוי שגגון איכא ביניהו חוץ מראית המקרא דבילקוט ובהזהיר כתיב ויעש דלתות להיכל ולדביר. ובהוצאת מוה״רא פלעש ובכתי״ מוה״רא עפשטיין ויעש דלתות להיכל ולקודש. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק ובכתי״ אקספארד ויעש דלתות להיכל הקודש. ובדפוס אופיבאך הכריע והביא מקרא דיחזקאל. ומקורו נעלם ממני. ובאו המ״ול והגיהו בספריהם לפי שהמקרא דויעש וגו׳ לא נמצא. אמנם שהיו שם פתח ודלתות מפורש במלכים ב׳ (ו׳ ל״א) ואת פתח הדביר עשה דלתות עצי שמן. וכבר כתבו בתוספות בריש עירובין בד״ה דכתיב. זה הפסוק אינו בשום מקום אלא דמשום דבקרא אחרינא כתיב הוי כאילו נכתב בהדיא. ושם (ק״ה ע״א) בד״ה בבר אל יורה כתבו כעין זו. והובא בקיצור כללי התלמוד למס׳ ברכות דף מ״ד ר״ש ע״ב ובהגהות הגרי״ע שם תוס׳ שבת קכ״א בד״ה ונתן הכסף ועיי׳ בנרמז שם בגליון. ובברכות (נ״ה ע״ב) נקיים מה שנאמר כל החלומות הולכין אחר הפה ופריך שם אטו קרא הוא ומשני אין וכדר״א וכו׳ עיי״ש. ועכ״פ אין זה מן הזרות שמביא ענין המפורש במקרא בסגנון מקרא ואין צורך להגיה ולהביא מקרא דיחזקאל המדבר על העתיד ולא בבנין שלמה. אמנם תפסתי בנוסחת הילקוט לפי שבמקרא

בס מיתות נביאים ראשונים ובתייה היתה נקראת וכו׳ (רש״י נביאים ראשונים דוד ושמואל ופירש במס׳
סוטה מ״ח ע״ב) ובגמרא משנתנו לא קתני אלא משיטל תנן כמ״ד ארון גלה לבבל דתניא רבי אליעזר
אומר ארון גלה לבבל שנ׳ ולתשובת השנה וגו׳ (ובתוספתא תני לה בשם ר״ש ובירושלמי מייתי לה ר״א נמי)
ר׳ שמעון בן יוחאי אומר ארון גלה לבבל שנ׳ ולא יותר דבר אמר ה׳ אלו עשרת הדברות (ובאיזק נוסחאות
הוא בר׳ אליעזר) ר׳ יהודה בן לקיש אומר ארון במקומו נגנז שנאמר ויראו וגו׳ (והסגירו בן לקיש
בגמרות ע״פי התוס׳ בס בד״ה תנן וכבר הוחזר הדבר ליושנו בגליון שם שכן הוא בכל הנוסחאות).
ובגי׳ ר׳ חננאל דתניא רשב״י אומר ארון גלה לבבל שנ׳ ויביאהו בבל עם כלי חמדת בית ה׳ וכן א״ר
אליעזר ארון גלה לבבל. וגי׳ זו מסכמת עם שאר הנוסחאות. והדר גרסינן ופליגא דעולא (רש״י הא
דתניא רשב״א ארון גלה לבבל) דאמר עולא שאל ר׳ מתיא בן חרש את ר״ש בן יוחי ברומי וכי מאחר
שר׳ אליעזר מלמדנו פעם ראשונה ושניה ארון גלה לבבל (רש״י כלו׳ משני מקראות) — והפסיקו
בברייתא ומפרשי לה — ראשונה הא דאמרן ויביאהו בבלה וגו׳ (וגי׳ ר׳ חננאל הא דאמרן שנ׳ ולא
יותר דבר) שניה מאי היא דכתיב ויצא מן בת ציון כל הדרה מאי כל הדרה חדרה — אתה מאי אתה
אומר. אמר לו שאני אומר ארון במקומו נגנז שנ׳ ויאריכו הבדים וגו׳. והדר שקלי וטרי במשמעות
עד היום הזה. ונראה דעולא רשב״י כר׳ יהודה בן לקיש. ולזה מכוונין הברייתות שלא הזכירו ר״ש כלל.
ובירושלמי דשקלים ראשונה לא יותר וגו׳ וכגי׳ ר״ח. ושניה ולתשובת השנה. והדר גרסינן אמר רב
נחמן תנא וחכמים אומרים ארון בלשכת דיר העצים היה גנוז (והיא הברייתא שלפנינו במלאכת
המשכן. ובענין זו בירושלמי דשקלים אלא דלא נקטו שם לשון הברייתא) א״ר נחמן בר יצחק אף אנן
נמי תנינא מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וכו׳. והנה לא הביא רנב״י משנה קמייתא דהשתחוואות
כמו שפרשתי שהמסורת היתה שהארון נגנז ומהא מעשה ידעו בייחוד שהגניזה היתה במקום לשכת
דיר העצים. ועכ״פ רבי המסדר המשנה ע״פי מה ששנה בשקלים וע״פי מה שמפורש לפנינו רבי אומר
יאשיהו גנזו אין לדקדק מלשון המשנה משנגנז לא קתני אלא משיטל תנן כמ״ד ארון גלה לבבל. ונגנז
היא בכלל משיטל וכלו׳ משיטל ממקומו. והא שפי׳ רש״י נביאים ראשונים דוד ושמואל הוא ע״פי
סוגית הגמרא דארון גלה לבבל. אבל לשיטה דנגנז ויאשיהו גנזו פי׳ נביאים ראשונים כמו דמסיק ר״נ
בר יצחק בסוטה שם לאפוקי חגי זכריה ומלאכי דמימי יאשיהו היתה שם האבן. ואחר שסדרתי אילו
הברייתות אבא למדרש הפסוקים. הדרוש מן לא יותר וגו׳ כבר פירשו המהרש״א בח״א וז״ל. דלעיל
מיניה כתיב לא היה דבר אשר לא הראיתים. דהיינו שהראה להם הס״ת בארון דמיקרי דבר ועלה
קאמר קרא ונשא כל אשר וגו׳ בבלה לא יותר דבר וגו׳ דהיינו הדבר אשר הראם. ויסוד דבריו הם
בסדר אליהו רבה פ״ט לד מ״ז והכי שנו שם ובשכר שאכל עם הגוי על השלחן הראה לו ארון וגילה
להן סוד העליונים ובשכר שהראה לו ארון וגילה להן סוד העליונים נתנו לו מנשה בנו. ובענין זה
בפדר״א פנ״ב ושם איתא שפתח להם את הארון וגילה להם את הלוחות ועיי״ש בפי׳ הרד״ל. זהו שורש
הדברים אף שאינם מסכימין עם לשון המהרש״א ממש. ומה שפירשו כלי חמדת בית ה׳. וכן כל הדרה
על הארון. שאינם רק רמז ולא מפורש שהארון גלה לבבל. הוא שהדבר מתמיה דבמלכים ב׳ כ״ד. כתיב
ויוצא משם את כל אוצרות וגו׳ ויקצץ את כל כלי הזהב אשר עשה שלמה מלך ישראל בהיכל ה׳. אבל
מה שעשה משה לא לקח. וזה היה בימי יהויכין ובימי יהויקים אביו נאמר בדניאל א׳ ומקצת כלי
בית האלהים. וביון שנשארו כלי הזהב עוד בימי יהויכין א״כ לא לקח רק מקצת כלי בית האלהים
לפי׳ הגאון וכמו שנאמר עליו בדה״ב ל״ו ח׳ ומכלי בית ה׳ הביא נבוכדנצר לבבל ויתנם בהיכלו
בבבל. ושם נאמר ביהויכין ויבאהו בבלה עם כלי חמדת בית ה׳. ובגלות צדקיה נאמר שם פסוק י״ח
וכל כלי הגדלים והקטנים וגו׳ הכל הביא בבל. ויש לכלול בזה גם הארון. אבל במלכים ובסוף ירמיהו
פרטו הכתובים את אשר לקחו לנחושת לזהב ולכסף ולא נמנה הארון עמהם. ואנו ידענו מה פעלה
לקיחת הארון בימי עלי על ידי הפלשתים כי גלה כבוד מישראל אל הלקח ארון האלהים. ואם גלה
ארון לבבל ולא עשה רושם אפי׳ להזכירו זה דבר מתמיה. וחשבו אלו התנאים אשר לא היתה מסורת
הגניזה בידם שכיסו הכתובים קלון ישראל ולא דברו הכתובים מלקיחת הארון רק רמזו על זה. אמנם
מסורת הגניזה היא מסכמת עם ספורי הכתובים שלא הזכירו את הארון. ונשארה השאלה מי גנזו
והיכן גנזו. ועל השאלה הראשונה השיבו יאשיהו גנזו. ונמצא בירמיה (ג׳ ט״ז) בנבואה שאמרה בימי
יאשיהו. והיה כי תרבו וגו׳ לא יאמרו עוד ארון ברית ה׳ ולא יעלה על לב ולא יזכרו בו ולא יפקדו
ולא יעשה עוד. ואם אין ראיה לדבר שלא נגנז הארון רמז לדבר יש. וחז״ל מלאו הדבר במאמר יאשיהו
אל הלוים. דכתיב ויאמר ללוים המבינים לכל ישראל הקדושים לה׳ תנו את ארון הקדש בבית אשר
בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף, עתה עבדו את ה׳ אלהיכם ואת עמו ישראל

והיכן היה הארון גנוז וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך אלא שכתוב שם תנו את הארון.
אבל במקרא כתוב ארון. ור' אייזק הירש וייס הוסיף במחברות [ומי גנזו] רבי אומר וכו' והשמטתים.
ובהוצאת מוה"רא יעללינעק ארון גנוז וכו' ר"א אומר לבבל ירד וכו' ר' אומר יאשיהו גנזו וכו'.
ובהוצאת מוה"רח פלעש היכן היה נתון וכו' בלשכת דור העצים ר' אליעזר אומר לבבל ירד וכו'.
ובשיבוש אין דבר אלא העצים שבו ותקנו המו"ל בהערותיו. רבי אומר יאשיהו גנזו שנ' ויאמר אל
הלוים אמר לא ירד עמהם לבבל שתעלו אותו בכתף. והיא מקוטע ומשובש קצת. ובילקוט והיכן היה
נגנז ר' שמעון בן לקיש אומר (והוא שיבוש באשגירת לישנא ע"י השם בן לקיש אמנם רשב"ל אמורא
היה ולא נזכר בברייתא) וכו' ר' אליעזר אומר בבל ירד וכו' רבי אומר יאשיהו גנזו שנ' ויאמר אל
הלוים וגו' תנו את הקדש וגו' משא בכתף עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל. אמר ליה
(בשיבוש) לא ירד עמהן וכו'. ובס' והזהיר כבדפוס אופיבאך אלא שהוא מקדים ג"כ ר' אליעזר לרבי.
והוא שם בשיבוש ר' אומר ישעיהו גנזו שנ' ויאמר ללוים וגו' אם לא יעלה עמכם לבבל. והמו"ל הגיה
יאשיהו וכו' אמר להם לא. ומלת יעלה לא הגיה ול"ל ירד או יגלה כבדפוס אופיבאך ובחלפה הגימ"ל
בעי"ן. ובכת"י מוה"רא עפשטיין ר' שמעון בן לקיש בשיבוש כמו בילקוט. וגרס ר' אליעזר אומר לבבל
וכו' ולא יותר וכו' תנו את הארון אל הבית כי אין להם משא בכתף ועתה עבדו וגו'. ואינו כן
במקראות. וגו' לא ירד עמכם. ובכת"י אוקספארד היכן ארון נתון במקומו וכו'. והוא מקוטע. ומקדים
ר' אליעזר לרבי וגרס ואין דבר אלא דברות הארון. ומעתה עפ"י רוב הנוסחאות צ"ל ר' אליעזר ולא
ר' אלעזר: שנינו במשנה דשקלים פ"ו ה"א וב'. י"ג השתחויות היו במקדש של בית רבן גמליאל ושל
בית ר"ח סגן הכהנים היו משתחוין י"ד. והיכן היתה יתירה כנגד דיר העצים שכן מסורת בידם
מאבותיהם ששם הארון נגנז. מעשה בכהן אחד שהיה מתעסק וראה הרצפה שהיא משונה מחברתה
בא ואמר לחבירו לא הספיק לגמור את הדבר עד שיצתה נשמתו וידעו בייחוד ששם הארון נגנז. נמצינו
למדין שבשתי המשפחות אחת ממשפחות כהונה ואחת ממשפחות בית דוד היתה מסורת שהארון נגנז.
ועפ"י מעשה בכהן אחד ידעו בייחוד שמקום הגניזה היא במקום שעשו בבית שני לשכת דיר העצים.
ואיך תנאי לא ידעו ממסורת זו. ורבי דאתא מרבן גמליאל גילה מסורת זו. ושנו עלה בתוספתא
שקלים ספ"ב ר' אליעזר אומר ארון גלה לבבל שנ' לא יותר דבר אמר ה' ואין דבר אלא דברות שבו.
ר' שמעון אומר הרי הוא אומר ולתשובת השנה שלח המלך נבוכדנצר ויביאהו בבלה עם כלי חמדת
בית ה' (דהי"ב ל"ו י') אילו הן כלי חמדת בית ה' (היא לשון שאלה כמו שבארתי בסדר אליהו רבה
שאילו לרבים כמו איזה ליחיד. ובנוסחת ערפורט השמיט המעתיק זה המאמר לפי שלא הבין ומלות
אילו הן שענינם כענין איזה הוא) זה ארון. ר' יהודה בן לקיש אומר ארון במקומו נגנז שנ' ויאריכו
הבדים וגו'. ונכפלו הדברים בתוספתא סוטה פי"ג והכי שנו שם. ומשנגנז ארון נגנז עמו דבריה ומי
גנזו יאשיהו המלך גנזו. מה ראה. כיון שכתוב בתורה יולך ה' אותך ואת מלכך וגו' פקד ללוים וגנזוהו
שנאמר ויאמר ללוים [בתוספתא ערפורט הנוסחא וכיון שבא יאשיהו גנז את הארון וצלצלת המן וכו'
וארגז שנ' ויאמר ללוים) וגו' אין לכם משא בכתף אמר להם גנזו אותו שלא (יעלה) [יגלה] לבבל כשאר
כל הכלים שהחזירוהו למקומן שנ' עתה עבדו את ה' אלהיכם ואת עמו ישראל מיד גנזו (בנוסח ערפורט
שלא יגלה לבבל כשאר הכלים. ותו ליתא. והנוסחא שלפנינו היא משובשת שאין לה שום ענין. ואולי
צ"ל שתחזירוהו למקומו בכתף וכו'. וגם זה אינו משכך את הלב) ר' אליעזר אומר ארון גלה לבבל
וכו' אלא דברות שבו (בנוס' ערפורט אלא עשרת הדברות שבו) ר' שמעון אומר וכו' זה ארון (ומלות
אלו הן כלי חמדת בית ה' ליתנייהו) ר' יהודה בן לקיש אומר וכו' (ובנוסח ערפורט ר' יהודה אומר
במקומו נגנז וכו'). ובירושלמי דשקלים פ"ו גרסינן תני בשם ר"א הארון גלה עמהם לבבל מ"ט לא
יותר דבר אמר ה' אין דבר אלא שהדברות לתוכו וכן היא אומר ולתשובת השנה וגו' איזהו כלי חמדת
בית ה' זה הארון (והבליעו מדרשו של ר"ש בדברי ר"א) תני ר"י בר אילעי ר"ש בן לקיש אומר
(ב' נוסחאות משובשות הן ול"ל ר' יהודה בן לקיש) במקומו היה הארון נגנז הה"ד ויאריכו הבדים וגו'.
כתיב ויראו ואת אמרת ולא יראו אלא נראין ולא נראין בולטין ויוצאין כשני דדי אשה (הוספה דרך אגב)
ורבנן אמרי בלשכת דיר העצים היה הארון גנוז מעשה בכהן אחד בעל מום שהיה עומד ומפצל עצים
בלשכת דיר העצים וראה את הרצפה וכו'. ואח"כ שקלי וטרו התם בהא דב' ארונות היו מהלכין עם
ישראל או ארון אחד והדר גרסינן הא דתוספתא דסוטה. משנגנז ארון נגנז עמו צלוחית המן וכו' מי
גנזו יאשיהו גנזו כיון שראה שכתוב יולך ה' אותך וגו' עמד וגנזו הה"ד ויאמר ללוים וגו' אמר להם
אם גולה הוא עמכם לבבל אין אתם מחזירין אותו עוד למקומו אלא עתה עבדו את ה' אלהיכם וגו'.
ויראה שעפ"י זה יש לתקן התוספתא. ובבבלי דיומא (מ"ג ע"ב) תנן במשנה משניטל ארון אבן היתה

היה נתון בדביר (קנוע רישא כבפ׳ והזהיר) וחולק את הדביר בתוך. ובגם היה עומד. היך כי הדביר
כ׳ אמה אורך וכ׳ אמה רחב והארון אמתיים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו והוא היה נתון בתוך הדביר
והיה לו רווח עשר אמות לכל רוח (הדברים מתמיהין) וד׳ כרובים עלי שמן היו עומדין על רגליהן
בארץ (אבל במקרא לא נמצא כי אם ב׳ כרובים) ה׳ אמות כנף הכרוב האחד וה׳ אמות כנף הכרוב
השני י׳ אמות מקלות כנפיו אל קצות כנפיו. ושני כרובים כנף זה נוגע לכנף זה ויסכו הכרובים על
הארון. ע״כ. והכנסתי הערותי במחברות ובעל ענפי יהודה לא העיר כלום:

מנין אתה אומר שכיון וכו׳. כ״ה בדפוס אופיבאך. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק
ונגעו בפתח לפיכך לא ננעלו דלתות בית קה״ק מעולם שני ויאריכו וגו׳ אי אפשר לומר שלא יראו
וכו׳ שכשם שנמתחו הבדים כך נמתחו (ס״א נשתחו. צ״ל נפתחו עיי׳ הוצאת המבורג) כנפי הכרובים
וכו׳ וכפו את הבית וכו׳. ובהוצאת מוה״רא פלעס כבהוצאה הקודמת וג׳ לא נעולו דלתות וכו׳. ול״ג
הא כיצד. וג׳ היו בולטין לפרכת וכו׳ וחפו(י) את הבית וכו׳. ובילקוט ומנין אתה אומר שבשעה
שהכניסו וכו׳ ונגעו בפתח לפיכך לא ננעלו דלתי וכו׳ (כבהוצאות הקודמות) א״א לומר ויראו וכו׳
וא״א לומר לא יראו וכו׳ בולטין היו בפרוכת וכו׳ כך נמתחו ראשי הכרובים וכיסו(י) את הארון וחיפו
את הבית מלמעלה שני ויסכו הכרובים על הארון מלמעלה. וזה שיבוש שאינו כן במקראות. וכתב הזית
רענן שהאריכו מבחוץ פי׳ שהיו דוחקין בפרוכת. ובפ׳ והזהיר מנין א״א שכשהכניסו וכו׳ כבילקוט.
לא ננעלו בית קה״ק וכו׳ הא כאיצד היו בולטין וכו׳ ומנין שהאריכו בארץ שני ויאריכו בני הבדים
ומנין שכשם שנמתחו וכו׳. וכולא משובש ומקוטע. וגרס כך נמתחו ראשי כנפי הכרובים וסיכו את
הארון וחיפו את הבית. ובענפי יהודה העתיק מכת״י פאריז וכיון שהכניסו הכהנים את הארון האריכו
הבדים והגיעו בפרוכת עד שהגיעו בפתח ק״ק לפיכך לא ננעלו דלתות ק״ק מעולם שני ויאריכו וגו׳.
ובכת״י מוה״רא עפשטיין שבשעה שהכניסו וכו׳ שהאריכו הבדים וכו׳ לפיכך לא ננעלו דלתות בית
קדשי הקדשים שני וכו׳ א״א לומר ולא יראו וכו׳ וא״א לומר ויראו (והסופר תקן וסרס כבילקוט) הא
כילד בולטין בפרוכת ונראין כעין שני דדי אשה וכו׳ (ול״ג המלות למדנו שהאריכו מצפנים שבאמת
מיותרין הן). ומנין שכשם שנמתחו וכו׳ וחפו את הבית וכו׳. ובכת״י אקספארד כיון שהכניסו הארון
וכו׳ והגיעו לפרכת והגיעו לפתח לא ננעלו דלתות (ול״ג לפיכך ונוסחא הגונה היא). א״א לומר ולא
יראו וכו׳ א״א לומר ויראו וכו׳ הא למדת שהאריכו מצפנים וכו׳ ומנין שכשם (כבת״י עפשטיין) וכו׳
וחיפו את בדיו מלמעלה שני (ונוסחא הגונה היא). ועכ״פ הא דלא ננעלו וכו׳ הוא בכל הנוסחאות קודם
שנאמר וכו׳ ולא ידעתי מהיכן לקחו בדפוס אופיבאך לסדרו אחר הראיה מהמקרא. ואין לומר שהוא
מתיקוני ר׳ אייזק שייער שהבריאו מלת לפיכך. שאין דרכו לשתוק ולהעלים אם שינה הנוסחא: גרסינן
במנחות (צ״ח ע״א וב׳) דתניא ויאריכו הבדים יכול לא היו נוגעין בפרוכת ת״ל ויראו. אי ויראו יכול
יהו מקרעין בפרוכת ויוצאין לחוץ (כן הגיה בשיטה מקובצת) ת״ל לא יראו החוצה. הא כיצד דוחקין
ובולטין בפרוכת כמין שני דדי אשה שנאמר צרור המור דודי לי בין שדי ילין (שה״ש א׳ י״ג). ובדש״י
דוחקין ובולטין בפרוכת. לפי שהיה הארון כנגד הפתח כדאמרינן במגילה (י׳ ע״ב) ארון שעשה משה
כשמונח בדביר היה לו עשר אמות ריוח ממנו לכותל לכל צד. והדביר היה עשרים על עשרים ומקום
ארון אינו ממעט בדביר דבנס היה עומד. אלמא באמצע הדביר קאי והפתח נמי היה באמצע בכותל
מזרחי והיו הבדים בולטין בפרוכת שבפתח. והתוספות בד״ה דוחקין כתבו מעשה נס היה לארון
באמצע קה״ק היה ולכל צד עשר אמות וכו׳ וא״כ אפילו למ״ד שהבדים נשמטים לצד אחד היאך מגיעים
עד הפרוכת הא לא היה אורכן עשר. אלא ע״י נס האריכו הבדים עד שהיו דוחקין ונראין כשני דדי
אשה לאיבתן של ישראל. ובדייתא זו מקורה בתוספתא יומא פ״ב וה״ג התם. שני בדי ארון היו יוצאין
מן הארון עד שמגיעין לפרוכת שני ויאריכו הבדים. יכול לא נראו מתוכה ת״ל ויראו ראשי הבדים.
יכול שקרעו את הפרכת ת״ל ולא יראו החוצה. אמור מעתה האריכו הבדים והגיעו לפרוכת ודחקו
את הפרוכת והיו נראין מתוכה ועליהם מפורש בקבלה צרור המור דודי לי בין שדי ילין. וביומא
(נ״ד ע״א) רב יהודה רמי כתיב ויראו ראשי הבדים וכתיב ולא יראו החוצה הא כיצד נראין ואין נראין.
תניא נמי הכי ויראו ראשי הבדים יכול לא יהו זזין ממקומן ת״ל ויאריכו הבדים יכול יהו מקרעין וכו׳.
ופרש״י כשני דדי אשה שבולטין מתחת חלוקה. ובגנון הברייתא שלפנינו תמיה קצת שהדברים כפולים
בה. ע״כ נ״ל שהבבא ולא יראו החוצה א״א לומר וכו׳ עד כשני דדי אשה היא הוספה ע״פי הגמרות.
ופרכינן בגמרא שם במוקדש לאשון יוי הואי פרוכת. ומשני מאי פרוכת פרוכת דבבי. כלו׳ שבפתח היה
פרוכת ועיי׳ לקמן בסוף הפרק. ובמקרא כתוב ואת פתח הדביר עשה דלתות עלי שמן (מ״א ו׳ ל״א) וכתיב
ויעש את הפרוכת תכלת וארגמן וכרמיל ובוץ ויעל עליו כרובים (דה״ב ג׳ י״ד) ועיי׳ בזית רענן:

יד"ה אחת וגו' קומת הכרוב האחד עשר באמה וכן הכרוב השני וגו' ויפרשו את כנפי הכרובים ותגע כנף האחד בקיר וכנף הכרוב השני נגעת בקיר השני. וכנפיהם אל תוך הבית נגעת כנף אל כנף. ושם (ח' ו' וז') ויביאו הכהנים וגו' כי הכרובים פרשים כנפים אל מקום הארון ויסכו הכרובים על הארון ועל בדיו מלמעלה. ושנו בברייתא מגילה (י' ע"ב) ואר' לוי דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון אינו מן המדה. תניא נמי הכי (ג"י ר' חננאל דתניא) ארון שעשה משה יש לו עשר אמות לכל רוח. וכתיב ולפני הדביר עשרים אמה. וכתיב כנף הכרוב האחד עשר אמות וכנף הכרוב האחד עשר אמות. ארון גופיה היכא הוה קאי אלא לאו שמע מינה בנס היה עומד. וגמרא זו מתמהת. חדא דליתיה במקרא כדמייתי בגמרא אלא שמקלות כנפיו עד קלות כנפיו עשר אמות. אבל ניהב כל זה. המקרא מלמדנו אורך ורוחב וגובה של קדשי הקדשים ומאי קושיא ארון גופיה היכא הוה קאי. וכי אין מקומו די לו באותו ארך ורחב. ובהגהות ד"ס הביא נוסחאות אחרות בהבאת המקראות. וגם נוסחאות דלא גרסי ארון גופיה היכא קאי. אבל עכ"פ כולם מסכימים ארון בנס היה עומד. ומהיכא ילפי לה. אי מסורת מאבותינו היא נסים יד לפה. אבל ילפותא מקראי ליתא. וביומא (כ"א ע"א) שקלי וטרי בהא דתנן עשרה נסים נעשו בבי"המק ופריך ותו ליכא והאמר ר' לוי דבר זה מסורת בידנו וכו' ולא הזכירו הא דברייתא דבנס היה עומד. ועוד שאלו ואמר רבנאי אמר שמואל כרובים בנס היו עומדין. ומשני דניסי דגואי לא קחשיב. ופרש"י כרובים בנס וכו' גופי הכרובים וכו' נמלאו הכנפים מחזיקים את כל החלל נמצא עובי הגוף אינו מן המדה. ובבבא בתרא (צ"ט ע"ב וכו') גרסינן רבי חנינא נפק לקרייתא רמו ליה קראי אהדדי. כתיב והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו. וכתיב ולפני הדביר עשרים אמה אורך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו. אמר להו כי קא חשיב משפת כרובים ולמעלה. מאי קמ"ל למטה כלמעלה מה למעלה אין משמש כלום אף למטה אין משמש כלום. מסייע ליה לר' לוי דא"ר לוי ואיתימא ר' יוחנן דבר זה מסורת בידינו מאבותינו מקום ארון וכרובים אינו מן המדה. תניא נמי הכי ארון שעשה משה יש לו ריוח עשר אמות לכל רוח ורוח. והנה הוסיפו כאן וכרובים דאל"ה הרי משמש למטה לעמידת הכרובים. והדר גרסינן אמר רבנאי אמר שמואל כרובים בנס הן עומדים שנאמר וחמש אמות וגו' עשר אמות מקלות כנפיו וגו' גופייהו היכא הוו קיימי. ועי"ז הקשו אביי ור"א בר יעקב ור"ה בריה דר' יהושע ור' פפא ורב אשי ודחו ראיתו דשמואל. ואזכיר דברי אביי ודילמא בולטין כתרנגולים הוו קיימי. ופי' הרשב"ם מי יימר דבנס היו עומדין דלמא גופן של כרובים בולטין ויוצאין מתחת כתרנגולים שהגוף כולו תחת כנפיו ולא ביניהם שאין הרחקה והפרש בין הכנפים אלא מקורבים וכו' ששני הכנפים יוצאים ממקום אחד באמצע הגב וכו'. וכל הנך קושיות אינם אלא לסתור דברי שמואל. אבל למה דאמר מקמא הא דשמואל דלמטה אין משמש כולם שהיא מסורת בידינו מאבותינו. אין מקום לכל הקושיות והדחיות. ובתוספות שם בד"ה מתקיף לה אביי כתבו וא"ת אכתי בנס היו עומדים דעשרים בעשרים היכי יתיב. וי"ל מ"מ פריך אביי שהגוף לא היה עומד בנס. אמנם הא וודאי ל"ק דמי יימר דבקו שוה הכנפים נוגעות בקיר. דילמא כנף של לפון נוטה קצת למזרח וכנף של דרום נוטה קצת למערב או איפכא. עכ"פ ברייתא שלפנינו מסכמת עם אלו הסוגיות דהארון באמצע בית קה"ק היה מונח. ובעל מעשה חושב האריך בסוף ספרו על דברי הרילב"א בתו' ב"ב (כ"ה ע"א) בד"ה ולבא. ורילב"א אומר דמשם (מבי"המק) אין ללמוד שהשכינה במערב דכהי דבית קה"ק היה במערב המקדש מ"מ הארון שהשכינה שם כדכתיב ונועדתי לך שם היה במזרח בית קה"ק. והעיר שהתוי"ט יומא פ"ה מ"ב הקשה על זה וכן על הרמ"בם שכתב בפ"ד מה' בית הבחירה ה"א דבמערבו היה. ועוד האריך בזה בבבא בתרא פ"ב מ"ט (וכבר רמזו עי"ז בש"ס חדש דפוס ווילנא על הגליון) ותמה על הכסף משנה שכתב על הר"מ שמלא כתוב שכך הוא בברייתא דמלאכת המשכן פ"ד. דשם לא הוזכר מזה כלום ואדרבה דבפ"ז מפורש דבאמצע היה: ומה ששנו ומכרוב לארון חמש אמות היינו לנקודת האמצע שהארון חולק שהרי כתיב וכנפיהם אל תוך הבית נגעות כנף אל כנף א"כ פוגשות זו את זו בנקודת האמצע שבבית. וכיון שהכנף היא חמש אמות א"כ מכרוב לארון דהיינו לנקודת האמצע חמש אמות. וכשמדברים מהארון אינם מדברים מהארון ממש דהיינו מארכו ורחבו שהארון אינו מן המדה אלא מנקודת האמצע דברו. ואין אנו מקפידין בחשבון זה אם הארון בארכו או ברחבו היה עומד ברחבו של בית שהארון אינו מן המדה. וזהו מכבודו של ארון שלא להשתמש בו בחשבון המדות. הלא תראה שהתורה אמרה ויהי בנסוע הארון וגו' ובנחה יאמר וגו' כאלו הארון נוסע מעצמו ונח מעצמו. ואומר וארון ברית ה' נוסע לפניהם (במדבר י"א) וע"כ כשידברו מנושאי הארון יאמרו שהארון נושא את נושאיו. וכן אמרו שבנס היה עומד: ולתשלום הענין אעתיק מה שהביא בענפי יהודה מכת"י פארי"ז וז"ל.

כתב כל הליפה ומביע באותו לשון יבין וידון שאינו מן התוספות שהרי הוא משונה מאד מאד מרגילות לשונם קחני משם יתדענו. ודברי פי חכם חן. כי סגנון מוזר הוא באלו התוספות:

אף על פי שעשה וכו'. בס' והזהיר ובכת"י אוקספארד ואע"פי בו"ו. וכלו' דמלכתיב את הארון היינו הארון שעשה משה. ובענפי יהודה כתב בכת"י פאריז הוסיף עוד ויביאו הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו אל דביר הבית אל קדש הקדשים אל תחת כנפי הכרובים (שם פסוק ו'). ובעל זית רענן הבין שסלמה עשה ארון אחר ולא עשאו כתבנית ארון משה. ובא לדבר זה ע"י האגדות במדרשים. בשמות רבה פ' ואלה פ"ח דרשו על שאו שערים ראשיכם וגו' שלמה אמר הפסוק הזה בשעה שהכניס הארון לבית קדשי הקדשים. עשה ארון של י' אמות כיון שהגיע לביה"מק היה הפתח של י' אמות ואין עשרה אמות יכולין להכנס בתוך עשרה אמות ועוד שהיו טעונין בו וכו'. והוא ג"כ בתנחומא פ' ואלה ושם איתא שעשה ארון של עשר אמות והכניס את הארון לתוכו ונשא אותו כיון שהגיע לפתח וכו' (ובתנחומא הוצאת באבער נשמטו המלות והכניס הארון לתוכו ועיי"ש בהערה מ"ט). אבל במדרש תהלים מזמור כ"ד בקש שלמה להכניס את הארון לבית קדשי הקדשים והיה השער קטן חמש אמות ארכו וב' אמות וחצי רחבו והארון היה וכו' וכי לא אמה וחצי נכנסת בתוך שתים וחצי אלא באותה שעה דבקו השערים זה בזה וכו'. ופליג בתרתי בגודל השער ובענין הארון. ובבמדבר רבה פט"ו דרשו כולו בענין אחר שהיו הפתחים שפלים וכו' עיי"ש ושם פי"ד ביקש להכניס את הארון לבית קה"ק ובאותה שעה דבקו שערים זה בזה וכו'. וכ"ה בשבת (ל' ע"א) ובמועד קטן (ט' ע"א) ובסנהדרין (ק"ח ע"א). וע"כ דברי הז"ר במה שרולה להעמיס בברייתא שלפנינו בטלים. אבל עכ"פ דברי המדרשים בפ' ואלה מתמיהין. ונראה שהמעתיק שמע ולא ידע מה שמע. ועיקר התמיהה היתה על הכרובים של שלמה שכל כרוב היה עשר אמות קומתו וחמש אמות כנף הכרוב האחת וחמש אמות כנף הכרוב השנית עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו (מ"א ו' כ"ג וגו') א"כ כל כרוב הולך למקום עשרה על עשרה ועל זה יש לתמוה היאך הכניסן. ואולי שכצ"ל במדרש ונקטע הלשון ונשתבש. כנ"ל:

הארון היה נתון וכו'. כ"ה נוסחת הילקוט תרומה שס"ז. ובדפוס אופיצאך ארון היה וכו' וחולק את הבית עשר אמות על עשר אמות ושני כרובים וכו' ומכרוב [לכותל] חמש אמות. והעיר ע"ז ר' אייזק שייער בדפוס ישן לארון. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק אמרת היה נתון וכו' כבדפוס אופיצאך וגורס ומכרוב לארון. ובס' והזהיר קטוע רישא ומתחיל היה נתון בתוך וכו' עשר על עשר וכו' ומכרוב לארון וכו'. ובהוצאת מוה"רא פלעש אהרת היה נותן וכו' חולק את הבית עשר אמות על עשר וכו' ומכרוב לארון (והגיה בהערותיו הארון היה ובשבוש שם אהרון). ובכת"י מוה"רא עפשטיין אמרת ארון היה נתון וכו'. ובכת"י אוקספארד אמרת היה ארון נתון וכו'. ובשניהם השאר כבהוצאת מוה"רא יעללינעק. ובמעשה חושב פ"ח ל"ו ע"ב העתיק והארון נתון וכו' עשר אמות. על עשר אמות (כ"ה שם הנקודה). ומלת אמרת המשתרבבת בנוסחאות ונשתבשה למלת אהרת היא חידה סתומה ואין ספק בעיני שבעל הילקוט הגיה ומחקה. ואולי היה כאן איזה שם הדורש בר"ת דרך משל א"ר תנחום וכדומה ונשתבש. וכן הנוסחא עשר על עשר שבכל הספרים היא חדה פליאה שהרי בית קדשי הקדשים היה עשרים באורך ועשרים ברוחב ואם נחלק הבית יהיה עשר על עשרים. ובנקודה המחלקת עשר. על עשר איכני מוצא פתרון לחדה זו. אם לא שנפרש שהארון הוא כנקודה המחלקת את הבית לד' חלקים וכל חלק עשר על עשר. ועכ"פ ברורה דעת הילקוט שהגיה עשר אמות מכאן וכו'. וכן הגהת ר' אייזק שייער ומכרוב לכותל ה' אמות אין לה טעם. שאם מכותל לכרוב ה' אמות ממילא מכרוב לכותל ה' אמות. ואם דעתו כלפי כרוב השני היה צריך להגיה ומכרוב השני לכותל. ומעתה נעמוד על פירושו של דבר. במקרא כתוב בדה"ב (ג' ח' וגו') ויעש את בית קדש הקדשים ארכו על פני רחב הבית אמות עשרים ורחבו אמות עשרים וגו'. ויעש בבית קדש הקדשים כרובים שנים וגו' וכנפי הכרובים ארכם אמות עשרים. כנף האחד לאמות חמש מגעת לקיר הבית והכנף האחרת אמות חמש מגיע לכנף האחר. וכנף הכרוב האחד אמות חמש מגוע לקיר הבית והכנף האחרת אמות חמש דבקה לכנף הכרוב האחר. כנפי הכרובים האלה פרשים אמות עשרים והם עומדים על רגליהם ופניהם לבית. שם (ה' ז') ויביאו הכהנים את ארון ברית ה' אל מקומו אלא דביר הבית אל קדש הקדשים אל תחת כנפי הכרובים. ויהיו הכרובים פרשים כנפים על מקום הארון ויכסו הכרובים על הארון ועל בדיו מלמעלה. ובמלכים א' (ו' ט"ז וגו') ויבן לו מבית לדביר לקדש הקדשים וגו' ודביר בתוך הבית מפנימה הכין לתתן שם את ארון ברית ה' ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו וגו' ויעש בדביר שני כרובים עצי שמן עשר אמות קומתו וחמש אמות כנף הכרוב האחת וחמש אמות כנף הכרוב השנית עשר אמות מקצות כנפיו ועד קצות כנפיו. ועשר באמה הכרוב השני

ועי' תוס' ות"י וליטב"א וכתב רבי' אליקום ה"ג כתיב וכו' וכתיב ושמו בדיו (במדבר ד' ו') במדבר סיני בסדר פריקת המשכן וכו' ומדכתיב ושמו בדיו מכלל שהיו נפרקין מן הטבעות ובשעת מסע היה נותן בטבעות. ובכל הספרים כתיב והוצא את בדיו בטבעות ונראה דההוא שבוש הוא דהא ההוא קרא לא משתעי אלא במזבח. ואידך קרא דכתיב בליווי ארון והבאת את הבדים בטבעות לא מתוקם שפיר דא"כ מאי קושיא הוא והא משום ליווי הוא דכתיב. ע"כ. וכבר פירשתי לעיל דהקושיא הוא מסיפיה דקרא. ובתוספות שם גרסו והוצא את בדיו בטבעות וכתבו. קשיא לי טובא מאי מייתי האי קרא דוהוצא דכתיב גבי מזבח הנחשת ושביק קרא דוהבאת דכתיב גבי הארון. ועוד שמעתי מקשים דבשעת סלוק מסעות כתיב ובא אהרן ובניו בנסוע המחנה וגו' עד ושמו בדיו משמע דבנסוע המסעות היו משימין אותן בדים וקשה והא כתיב לא יסורו ממנו. ורבינו יעקב מאורליי"נש מתרץ זה דושמו בדיו על כתפי הנושאים קאמר להוליכן. ולפי מהסם שהרי בני קהת לא היו שם עדיין וכו' כדכתיב ולא יבואו לראות וגו'. ויותר היה נראה לפרש דהאי ושמו בדיו היינו שמושכין הבדים לצד חוץ להיות נראין בולטין בפרוכת וכו' מיהו קושיא קמייתא שהקשיתי בדוכתא קאי. ודוחק הוא לשבש הספרים דבכולהו גרס והוצא את בדיו ובמקצת ספרים גרסינן בברייתא והבאת אבל באתקפתא דר' יוסי ברבי חנינא גרסינן בכולהו והוצא. ואי לא דמתקפתא הוה אמינא דח' טבעות היו בארון (וכדעת הראב"ע עיי"ש) וכן מוכיח הפסוק דכתיב ויצקת וגו' על ארבע פעמותיו דהיינו ארבע קרנותיו כדמתרגמינן זויתיה. והדר כתיב ושתי טבעות על צלעו האחת וגו' משמע דארבע טבעות היו על שתי צלעותיו לבד מאותן ד' שעל ד' פעמותיו. בד' טבעות מהם היו בדים קבועין לא יסורו ובד' מהן שהיו למטה או למעלה מאותן טבעות (כרש"י או כרמב"ן) היו משימין בדים בשעת סילוק המסעות לשאת את הארון בהם והיינו הנך דכתב בהו ושמו בדיו. וא"ת מאי פריך הכא ר"י בר"ח לישני דשני מיני בדים היו יש מהם קבועים ויש מהם נכנסין ויוצאין כדפרישית. יש לומר דעל כרחך והבאת את הבדים בטבעות אכולהו בדים קאי וכו' ומשמע ליה דבשוה קאי אכולהו וכו' ולהכי מייתי נמי קרא דוהוצא דכתב במזבח לגלויי אוהבאת דארון כי היכי דוהוצא דמזבח לא היו הבדים קבועים דהא לא כתב התם לא יסורו ממנו הכי נמי והבאת דארון לא היו ממש קבועין לגמרי. וא"ת לפי מה שפירש דאכולהו ד' בדין קאי קשה מאי דכתב ביה בההוא קרא לשאת את הארון בהם. ואין לתרץ דבכולהו ארבעה בדים היו נושאין ושנים מהם היו ארוכין ושנים האחרים קצרים מהם דבפרק שתי הלחם משמע דבארבעה גברי הוו דרו להו ותו לא. ונראה לי דוהבאת לא קאי אלא אהנך בדים הקבועין שהרי אותן בדים שאינן קבועין מה הוצרך להזכירן כאן לומר והבאת והלא לא היו מכניסין אותן אלא אהרן ובניו בשעת המסעות. תדע שהרי בכולהו כתב ונשא בם את השלחן וכן במזבח הנחושת כתיב והוצא את בדיו וגו' בשאת אותו ובמזבח הזהב כתב נמי לבתים לבדים לשאת אותו בהמה. אבל לא כתב בהם והבאת בליווי. ובעשייה לא כתב ויבא כדכתיב גבי הארון בין בצוואה בין בעשייה. ואע"ג דבברייתא דמלאכת המשכן תניא ד' טבעות היו מקבעות בו שתים בצפונו ושתים בדרומו שכיון שהיו נותנין הבדים לא היו זזים משם לעולם וכו' י"ל דלא חשיב אלא אותם ד' טבעות שהבדים קבועין בהם אבל אותם שלא היו הבדים קבועין בהם ולא נעשו אלא לצורך שעת המסעות לא קא חשיב. תדע דלא קא חשיב התם טבעות של שלחן ושל מזבח הנחשת והזהב וצריך עיון. ע"כ. ואני אוסיף דברייתא זו באה להשמיענו מה שנשאר אף לעתיד בימי שלמה. שהרי שנו עלה אע"פי שעשה שלמה תבנית כל הכלים תבנית הארון לא עשה וכו'. ולכך הזכירו הטבעות והבדים בארון ולא בשאר הכלים. ועוד שהיא מצוה לדורות והמסיר בדי הארון עובר בלאו. ובגוף הענין דברי רש"י מסכימין עם הברייתא וכמו שפירשתי נוסחתו בגמרא. ואוסיף ע"ז דהדברים מדויקים בלשון התורה. דבמזבח כתיב והוצא את בדיו וגו' בשאת אותו. אבל שלא בשעת המסעות יסירו הבדים. ובארון כתיב והבאת את הבדים על צלעות הארון לשאת את הארן בהם. שיהיו הבדים בטבעות על צלעות הארון לצורך שמוש זה. ואח"כ הוסיפה התורה בטבעת הארן יהיו הבדים לא יסורו ממנו. ומדכתיב לא יסורו ממנו ולא כתיב לא יסירו. והיינו בין מעצמן בין ע"י אחרים א"כ אינם אלא כמו שפי' בגמרא מתפרקין ואין נשמטין. ובחזקוני כתב ויצקת לו וגו' לפי פשוטו הם טבעות קטנות שהיו מן הארון עצמו על ד' פעמותיו משני צדי רחבו וגו' ושתי טבעות אחרים גדולים להיות בתים לבדים ושתי טבעות אלו קבועים בטבעות קטנים. וכשהיו מניחים את הארון היו הטבעות הגדולים נשפלים עם הבדים ונתלין שם שלא היה רוצה הקב"ה שימשמשו בארון כשיהיו הבדים בטבעות וכו'. ולפי הפשט הבדים עומדין בדוחק בטבעות שכשיהיו נושאין את הארון ויעלו הרים וירדו בקעות לא ירד הארון על כתפות נושאיו או שמא ב' אריכין בכל אחד מן הבדים והטבעות נתונים בהם. ובעל מעשה חושב הסכים עם רש"י ורמב"ן שלא היו אלא ד' טבעות ועל דברי התוספות

כפורת של זהב וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך וכ"ה בהולאת מוה"רא יעללינעק ושם ג' נותנים הבדים. ובילקוט ארבע טבעות (בלא וי"ו) היו קבועות בארון שנים (ל"ל שתים) בלפון ושנים בדרום וכו' שלא היו יורדין משם לעולם. ובפי' והזהיר ארבע טבעות וכו' שלא היו זזים וכו'. ובהולאת מוה"רא פלגבן ארבע וכו' מנובעות בו (והגיה המו"ל בהערותיו קבועות. אמנם בתוספות יומא (ע"ב ע"א) בד"ה כתיב כתבו דבברייתא דמלאכת המשכן תניא ד' טבעות היו מקבעות בו שתים בלפונו וכו'). וכו' שלא היו וכו'. ובכת"י אוקספארד שלא יהיו זזים. ובתוספות שם הנוסחא שכיון שהיו נותנין הבדים לא היו זזים משם לעולם. וגרסינן במנחות (ל"ח ע"א וב') ת"ר כל הכלים שבמקדש ארכן לארכו של בית חוץ מארון שארכו לרחבו של בית וכך היה מונח וכך היו בדיו מונחין. מאי קאמר ה"ק כך היה מונח מדבדיו כך היו מונחין (וברש"י מדכך היו בדיו מונחים ממזרח למערב וכו' דאורך הארון מלפון לדרום ורוחבו ממזרח למערב וכו') ובגמרא ומנלן דבדיו בפותיא דארון הוי יתבי דילמא בארכו הוו יתבי. א"ר יהודה תרי גברא באמתא ופלגא לא מקתגי להו וכו' עיי"ש. ולפ"ז היו הבדים ברחבו של ארון וא"כ היו הטבעות בלפונו ובדרומו. ולשון רש"י עה"ת. פעמתיו כתרגומו זויתיה. ובזווית העליונות סמוך לכפרת היו נתונות שתים מכאן ושתים מכאן לרחבו של ארון והבדים נתונים בהם וארכו של ארון מפסיק בין הבדים אמתים וחצי בין בד לבד שיהיו שני בני אדם הנושאין את הארון מהלכין ביניהן וכו' ושתי טבעות על צלעו האחת וגו' הן הן ד' טבעות שבתחלת המקרא ופירש לך היכן היו והוי"ו זו יתירה היא ופתרונו כמו שתי טבעות ויש לך לישבה כן ושתי מן הטבעות האלו על צלעו האחת. והרמב"ן העתיק דברי רש"י וכתב אבל לא ידעתי למה אמר שבזווית העליונות סמוך לכפורת היו הטבעות שהכובד היה גדול יותר מאד. ועוד כי דרך הכבוד הוא שיהיה הארון נשא וגבוה על כתפות הכהנים. ואח"כ העתיק דברי הראב"ע שפי' פעמתיו כמו רגליו כי רגלים היו לארון ופי' כי הם שמונה טבעות ארבע תחתונות לשאת אותו בהם והעליונות היו ליופי. וחולק עליו ואח"כ כתב ובמשנת המשכן שנו ארבע טבעות של זהב היו קבועות בו וכו' שבהם היו נתונין הבדים ולא היו זזים משם לעולם וכו' .ונוסחא נכונה היא. ועיי' ברא"בע שלפנינו שהוא בהיפך שהתחתונות היו ליופי ותפארת וכו'. ותמיהת הרמב"ן על רש"י יש לישבה שכשם שלא יסורו הבדים שכשיהיה לורך להלילו מפני האויבים כענין המסופר שנשבה מפלשתים שיוכלו תכף לשאת אותו כך היו הבדים סמוך לכפרת להוכיח בנקל על הארץ וכן להגביהו בנקל מן הארץ. ובעל מעשה חשב הביא מגמרא דשבת (צ"ב ע"א) לענין המוליא משאוי למעלה מעשרה טפחים ויליף לה מארון. דאמר מר ארון תשעה וכפרת טפח הרי כאן י'. וגמירי דכל טונא דמדלי במוטות תילתא מלעיל ותרי תילתא מלרע. אישתכח דלמעלה מי' הוה קאי. ובפי' רש"י דלמעלה מי' קאי טונא אפי' אין גובהן של לוים אלא ג' אמות כמונו (עיי"ש בתוס' דמכתף אדם לארץ ג' אמות כדאמר בתרגום מגלת אסתר וכו') הרי י"ח טפחים וארון אינו תלוי למטה מכתפותיהן אלא ו' טפחים וב' שלישי טפח אישתכח דגבוה י' ויותר. וכתב שלזה כוון רש"י וסמוך לכפרת כלו' בחצי גובה העליון. ותמה על הרמב"ן שהוא נגד גמרא ערוכה. וקיים לכן אין לי אלא לומר דאישתמיט ליה למר אותה סוגיא דשבת. וביומא (ע"ב ע"א) רבי יוסי בר חנינא רמי כתיב בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו וכתיב והבאת את הבדים בטבעות (כלו' וסיפיה דקרא לשאת את הארון בהם. וא"כ כשאין לורך לשאת אותו יכול לשמוע הבדים) הא כילד מתפרקין ואין נשמטין. תניא נמי הכי בטבעות הארון יהיו הבדים יכול לא יהא זזין ממקומן ת"ל והבאת את הבדים בטבעות. אי והבאת את הבדים יכול יהיו נכנסין ויולאין ת"ל בטבעות הארון יהיו הבדים הא כילד מתפרקין ואין נשמטין. ופרש"י בראשיהם היו עבים והנכים ראשן אחד בדוחק בטבעת ובאמלען היו דקין הלכך לא היו נחקין בטבעות אלא מתפרקין והולכין לכאן ולכאן אבל אינן נשמטין ללאת מהן לפי שהן עבין בראשיהן (כלו' דבדוחק יכול לשמוט אותן ואסרה זאת התורה באמרו לא יסורו ממנו לעולם) וסוגיא דגמרא שם מוכח כפירושו שהרי קודם לזה גרסינן א"ר אלעזר המזיח חשן מעל האפד והמסיר בדי ארון לוקה שנאמר לא יזח ולא יסורו (ל"ל ולא יזח לא יסורו שכ"ה במקרא וכ"ה בנוסחת דקדוקי סופרים) מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא (כי) [הכי] קאמר רחמנא — כ"ה בנוסחת הד"ס — אדקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו. מי כתיב שלא יזח ושלא יסורו. ופרש"י אדקינהו קשרם יפה. ובעל הטבעות והבדים אומר שיתנם בטבעות בדוחק. ועפ"ז הביאו הא דריב"ח רמי ומשני הא כילד מתפרקין ואין נשמטין. ומדלא כתיב ולא יסורו ממנו דהיינו מעלמן וכתיב לא יסורו ש"מ לאו כמי אתי שלא יסירם בדוחק. כ"ה נוסחת רש"י אבל נוסחת הספרים וכתיב והובא את בדיו (בפי' מזבח כ"ז ז') וכו' ת"ל והובא את בדיו בטבעות אי יהובא את בדיו וכו' והביא בהגהות הד"ס כת"י כנוסחת רש"י. וכתב על זה והוא הנוסחא העקרית

והיכן היה הארון גנוז. ר׳ יהודה בן לקיש אומר במקומו בבית קדשי הקדשים שנאמר ויהיו שם עד היום הזה (מ״ב ח׳ ח׳. ודה״ב ה׳ ט׳ ויהי שם וגו׳) וחכמים אומרים בלשכת דיר העצים. רבי אומר יאשיהו גנזו. שנאמר ויאמר ללוים המבינים לכל ישראל הקדושים לה׳ תנו את ארון הקדש בבית אשר בנה שלמה בן דויד מלך ישראל אין לכם משא בכתף (דה״ב ל״ה ג׳). אמר להם לא יגלה עמכם לבבל שתעלו אותו בכתף. רבי אלעזר אומר לבבל ירד. שנאמר לא יותר דבר אמר ה׳ (מ״ב כ׳ י״ז. ישעיה ל״ט ו׳) אין דבר אלא דברות שבו:

הדלתות לא ננעלו מפני הבדים היוצאים בפתח והפרוכת היתה פרוסה בפני הפתח:

בית קדשי הקדשים שעשה שלמה היו לו כותל פתח ודלתות. שנאמר ויעש דלתות להיכל ולדביר. אבל בנין האחרון לא היה לו כותל אלא שני פסין היו לו וארכו של כל אחד ואחד אמה ומחצה. ושתי פרוכות של זהב היו פרוסות עליהן מלמעלה והיה נקרא מקום אמה טרקסין:

כיצד עשה בצלאל את הארון וכו׳. כ״ה בדפוס אופיבאך. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק אלמד שחיפה ביו״ד. ובילקוט תרומה ר׳ שס״ז (ולא כרמז בגליון מלאכת המשכן) כילד וכו׳ וחיפה שפתו העליונית וכו׳ שאין תלמוד לומר מבית ומחוץ תצפנו ומת״ל תצפנו אלמד שציפה שפתו העליונה בזהב. ובס׳ והזהיר כאילד עשה וכו׳ וחיפה שפתיו וכו׳ שאין ת״ל תצפנו ומת״ל תצפנו אלמד שליפה שפתיו העליונות בזהב. ובהוצאת מוה״רא פלעגם שאין ת״ל [תצפנו] ומת״ל וכו׳. ובכת״י מוה״רא עפשטיין עשה תיבות שתים של זהב וכו׳ שאין ת״ל תצפנו ומת״ל תצפנו שיחפה שפתיו העליונות. ובכת״י אוקספארד שאין ת״ל תצפנו ומת״ל וכו׳ בזהב. והובאה ברייתא בירושלמי דשקלים פ״ו הכי. כילד עשה בצלאל את הארון ר״ח (בן גמליאל) אמר — כתב בתקלין חדתין דל״ג בן גמליאל דכתבא מדלקמן והכא היא ר׳ חנינא סתם והוא בר פלוגתיה דר״ל. וכ״ה בהגהות הגר״א — שלש תיבות עשאו וכו׳ ואחת של זהב וכו׳ נתן של זהב בשל עץ ושל עץ בשל זהב וליפהו דכתיב ולפית וגו׳ מת״ל תצפנו להביא שפתו העליונה. רשב״ל אמר תיבה אחת עשאו וליפהו דכתיב וכו׳ מת״ל תצפנו א״ר פנחס להביא בין נסר לנסר. וכתב בקרבן עדה דלרשב״ל שפתו העליונה לא לריך ריבוי מקרא. ובמדרש שה״ש פ״א בפ׳ תורי זהב הנוסחא וכילד נעשה הארון ר׳ חנינא ור״ש בן לקיש. רח״א שלש תיבות עשאו וכו׳ ואחת וכו׳ נתן של עץ על של זהב ושל זהב על של עץ וחיפה שפתיו העליונות בזהב ר״ש לקיש אמר תיבה אחת עשאו וחפהו מבפנים ומבחוץ דכתיב מבית ומחוץ תצפנו. ומה מקיים ר׳ חנינא קרייה דר״ל א״ר פנחס שחיפה בין נסר לנסר. והגיה במתנות כהונה ע״פי הירושלמי ומה מקיים ר״ש לקיש קרייה דר׳ חנינא. ובתנחומא פ׳ ויקהל א״ר חנינא דליפורין שלש תיבות עשה בצלאל את הארון שתים זהב ואחת של עץ שקבע של עץ בתוך של זהב ושל זהב בתוך של עץ ואח״כ לפה שפתותיהן זהב לקיים מלות עשה שני׳ ולפהו זהב טהור ואח״כ ויעש לו זר זהב סביב. ומהמדרשים ראיה להגהת הגר״א ותקלין חדתין דר׳ חנינא דליפורין הוא שנחלק עם ר״ש לקיש. ובבבלי יומא (ע״ב ע״ב). אמר רחבה אמר רב יהודה שלשה ארונות עשה בצלאל אמלעי של עץ תשעה (רש״י גבהו תשעה טפחים מבחוץ וכו׳) פנימי של זהב שמונה. חילון של זהב עשרה ומשהו. והתניא אחד עשר ומשהו. לא קשיא הא כמ״ד יש בעביו טפח הא כמ״ד אין בעביו טפח ומאי משהו זיר (רש״י עשרה ומשהו תשעה כנגד גובה האמלעי. ומשהו עובי שולי זהב של חילון וטפח עשירי עולה למול עובי הכפרת שהוא טפח ומכסה חיבור הכפרת והארון וכו׳ כמ״ד יש בעובי שולי הזהב טפח כאשר יש בעובי שולי העץ. הא כמ״ד אין בעביו טפח אלא משהו). ומהכא חזינן דאיכא ברייתא דתני ג׳ ארונות עשה. והיא ברייתא דתני בה חילון אחד עשר ומשהו. והוכרחתי להעיר על זאת לפי שלפנינו ברייתא דג׳ ארונות עשה ורלינו דאמוראי ר׳ חנינא ורשב״ל פליגי בדבר. ע״כ העירותי על ברייתא אחרת דתני בה ג״כ דג׳ ארונות עשה. ואמוראי לא ידעי לה. אי נמי ר׳ חנינא דלפורין ע״פי הברייתא תני לה ורשב״ל לא ידע לה. ועיי׳ בפי׳ הרב מלבי״ם עה״ת בפסוק ולפית אותו:

להזכיר זה. והוצרכתי לפירוש הזה בעבור שהזכיר ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי (עקב שם ה׳). והנה אם אמרנו כי יספר המעשה כאשר היה אע״פ שלא נדע טעם למה יזכיר זה (ו)הנה מה נעשה בכתוב אח״כ ויהיו שם כאשר צוני. וזה לאות כי ידבר על הלוחות ששם משה בארון הברית והם שם עד היום הזה וזה טעם ויהיו שם עד היום הזה (מלכים א׳ ח׳ והכתוב הוא מוקדם). גם לאות ולעד כי ספר התורה לא היה בארון כי בתחלה שם הלוחות בארון ואח״כ הכפורת עם הכרובים. והנה שכן הכבוד על הכרובים וכתיב יושב הכרובים. א״כ איך ישים משה ספר התורה בשנת הארבעים בתוך הארון אם לא יסיר הכפורת עם הכרובים מעל הארון ואין צורך לכל זה. ועל מה שהביא מן ויהיו שם כאשר צוני אין ראיה. שאין זה נמשך על הלוי ועשית לך ארון עץ. אלא ויהיו שם כאשר צוני ה׳ במעשה המשכן. כי אז ידעו שומעיו היכן הם הלוחות. (ואחר כתבי כל אלה הראני התלמיד החשוב בבית מדרשינו מו״ה אביגדור אפטאוויצער מה שכתב בספרו על שינוי הנוסחאות בכתבי הקדש שטרח להוכיח שבאמת היתה נוסחתם הגירסה האפוד. ואמת אגידה שאינו מתקבל על לבבי. אלא שבאמת היא וכיון דעבד עבד) והאברבנאל בפירושו לשמואל סי׳ ד׳ סדר הטענות והראיות שבין שתי הדעות אם ארון אחד היה או ב׳ ארונות וחזר והכפיל דבריו בתורה בפ׳ בהעלותך. והוא הכריע כמ״ד ארון אחד היה עיי״ש. ועל קצת דבריו יש להשיב כמו שהשבתי על הרמב״ן:

רי״א לא היה בארון וכו׳. הדברים נראין שהוא ר׳ יהודה הוא ר״י בן לקיש וכבר כתבתי שמ״מ ס״ל שהיה ר׳ יהודה אומר. ושס״ת היה מונח בארון ששברי לוחות מונחין בו:

פרק ז׳.

כיצד עשה בצלאל את הארון. עשאו שלש תיבות שתים של זהב ואחת של עץ. נתן של עץ בתוך של זהב ושל זהב בתוך של עץ וחפה שפתיו העליונות בזהב. שנאמר וצפית אותו זהב טהור מבית ומחוץ תצפנו (שמות כ״ה י״א). ומה תלמוד לומר תצפנו. מלמד שחופה שפתיו העליונות זהב:

כפורת של זהב נתונה עליו מלמעלה. שנאמר ונתת את הכפרת על הארון (שם שם כ״א). וארבע טבעות זהב היו קבועות בו. שתים בצפונו ושתים בדרומו שבהם היו נותנים את הבדים. ולא היו זזים משם לעולם. שנאמר בטבעת הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו (שם ט״ו):

אף על פי שעשה שלמה תבנית כל הכלים תבנית הארון לא עשה. שנאמר ויבאו כל זקני ישראל וישאו הכהנים את הארון (מ״א ח׳ ג׳):

הארון היה נתון בתוך הבית ויחלק את הבית עשר אמות מכאן ועשר אמות מכאן. ושני כרובים של זהב היו עומדים על רגליהן בארץ. מכותל לכרוב חמש אמות ומכרוב לארון חמש אמות:

מנין אתה אומר שכיון שהכניסו הכהנים את הארון האריכו הבדים והגיעו לפרכת ונגעו בפתח. שנאמר ויאריכו הבדים ויראו ראשי הבדים מן הקדש על פני הדביר ולא יראו החוצה (מ״ב ח׳ ח׳. ובדה״י ב ו׳ ט׳ מן הארון ע״פ הדביר). לפיכך לא ננעלו דלתי בית קדשי הקדשים מעולם: ולא יראו החוצה (שם) אי אפשר לומר שלא יראו שכבר נאמר ויראו. ואי אפשר לומר ויראו שכבר נאמר ולא יראו. הא כיצד. היו בולטים בפרכת ונראים בהיכל כשני דדי אשה. ומנין שהאריכו מבפנים. שנאמר ולא יראו החוצה. למדנו שהאריכו מבפנים. ומנין שהאריכו מבחוץ. שנאמר ויראו ראשי הבדים. ומנין אתה אומר שכשם שנמתחו הבדים כך נמתחו כנפי הכרובים וכסו את הארון וחפו את הבית מלמעלה. שנאמר ויסכו הכרובים על הארון ועל בדיו מלמעלה (מ״ב שם ז׳. ובדה״יב שם ח׳ ויכסו הכרובים וגו׳):

שברי לוחות היו מונחין בארון ונהגו בהם בזוי. ואח״ז כתב. ועוד אנה יעמוד הארון הזה עם
הלוחות הראשונות כל ימי המדבר כי המשכן בבית קדשי הקדשים לאחר הפרוכת אין שם שתי
ארונות וכן שלמה לא הכניס לבית קדשי הקדשים אלא ארון אחד אבל הארון הזה של משה
כשנעשה ארונו של בצלאל גנזוהו כדין תשמישי קדושה וזה הנכון על דעת רבותינו כי
על דרך הפשט יתכן וכו׳. על זאת נשאל והיכן גנזוהו. ובשלמה נאמר ויעלו את ארון ה׳ ואת אהל
מועד ואת כל כלי הקדש אשר באהל (מ״א ח׳ ד׳) וכה״א בדה״ב (ה׳ ה׳) ושם (א׳ ג׳ וד׳) נאמר וילכו
שלמה וכל הקהל עמו לבמה אשר בגבעון כי שם היה אהל מועד האלהים אשר עשה משה עבד ה׳
במדבר אבל ארון האלהים העלה דוד מקרית יערים וגו׳. והנה נאמר לדעת רבותינו היה ארון משה
עם שברי לוחות בכלל כל כלי הקדש והיו גנוזים בבית קדשי הקדשים. והלא מנו חז״ל לעיל פ״ד עם
הארון צלוחית המן וצלוחית של שמן המשחה ומקלו של אהרן וכי ספר לך הכתוב שהעלם שלמה.
והיותר נפלא הוא ס״ת שכתב משה וצוה לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אתו מצד ארון ברית ה׳
אלהיכם. וכבר נזכרו לעיל הדעות השונות היכן היה מונח. ואם היה מונח בקופסא היכן נזכר שהעלה
שלמה את הקופסא וכן הארגז ששלחו פלשתים דורון. וכל אילו היו בבית קדשי הקדשים. ובאמת דבר
המתקבל על הלב הוא שהיה מונח בארון משה עם שברי הלוחות. ועוד משה כתב במעמד הר סיני
ספר הברית כדכתיב ויכתב משה את כל דברי ה׳ וגו׳ ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם וגו׳
(שמות כ״ד ד׳ וז׳) היכן היה ספר הברית הזה גנוז. וידענו שביוני המלך יאשיהו מצאוהו בארון הכסף
אשר עשה יהוידע כמסופר בדה״ב (ל״ד י״ד) — ובארתי הדבר בארוכה בהגרן ספר ז׳ — והדעת
נותנת שאך, זה היה גנוז בארונו של משה וע״כ היה נקרא ארון הברית כפי פירושם וארון ברית ה׳ נסע
וגו׳. ואם יצא זה הארון עמהם למלחמה לא היה בשביל השברי לוחות שבו שאין קטיגור נעשה סניגור.
ובמשנה דסוטה שניכו כי ה׳ אלהיכם ההולך עמכם וגו׳ זה מחנה הארון. וילשון המשנה אין להכריע
באיזה ארון דברה. ואמרו עלה בגמרא וכל כך למה מפני שהשם וכל כינויו מונחין בארון (ברש״י היוצא
עמהם במלחמה) וכה״א וכו׳. ומסתברא שפירשו המשנה על ארונו של משה שעל הארון של לוחות
העדות אין מקום לשאלתם ולא לתשובתם. שהרי בזה הארון נאמר ויהי בנסוע הארון ויאמר משה
קומה ה׳. ובנחה יאמר שובה ה׳. ואף בהאגדות אמרו חז״ל (עיי׳ בתנחומא בהעלותך) שנגנזו בחייו
של משה. והיכן נגנזו אם לא באוהל מועד. ואולי ג״כ בארונו של משה. סוף סוף אין דברי הרמב״ן
אלו מכריעין. ואח״ז כתב. כי על דרך הפשט יתכן כי ועשית לך ארון עץ ירמוז לארון
שעשה בצלאל וכו׳. והאריך בזה ליישר הכתובים והוא הדרך שהלך בו הראב״ע אלא שכתב אמרו
המעתיקים ז״ל כי ארון אחר עשה משה בתחלה וכו׳ ודעתם רחבה מדעתנו והאריך לפרש שארון
אחד הוא ומסיים והקבלה תכלא. אמנם פשוטן של המקראות הם כרש״י. ואין כאן שום הכרח להוציא
המקראות מפשוטן. ולא אדע לאיזה קבלה כוון הראב״ע שהרי הוא פלוגתא דתנאי אם ארון אחד
היה או ב׳ ארונות. ופלוגתא זו אינה תלויה בפי׳ המקרא ועשית לך ארון עץ ולא הזכירו זה המקרא
במחלוקתם. אלא מסתברא דלמ״ד ב׳ ארונות היו שהוא אותו הארון שעשה משה. ולמ״ד ארון אחד
היה ולוחות ושברי לוחות מונחין בו. יסבור שאותו הארון גנזוהו. אבל אין המקרא יוצא מפשוטו
בארון שעשה משה אינו הארון שעשה בצלאל. ואולי כוון הראב״ע באמרו אמרו המעתיקים וכו׳
לסתמא דספרי שהבאתי לעיל. ובפ׳ תרומה כתב הראב״ע אמקרא ואל הארון תתן את העדות אשר
אתן אליך. הלוחות הם העדות כאילו הם כמו שטר כתובה והם לוחות הברית. והעד הנאמן ויקח
ויתן את העדות אל הארון (פ׳ פקודי מ׳ כ׳) ועוד כי לא כתב משה ספר תורה (כלו׳ עדיין) וספר
התורה [שכתב] שמוהו הכהנים מצד ארון ברית ה׳ מחוץ. ועוד כתוב אין בארון רק שני לוחות אבנים.
ומחלוקת היא (כלו׳ אם הס״ת היה מונח בארון). יש לשאול הנה הכתוב [אומר כי] אמר למשה ונתת
אל הארון (הלוחות) [את העדות] אשר אתן אליך וכתיב ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו [בהר סיני
שני לוחות העדות וגו׳] והנה שברם ולא מלא מלות ה׳. ויש להשיב אולי בעבור זה אמרו חכמינו כי
שברי הלוחות הן מונחים בארון ואין הכתוב (כלו׳ בשלמה) מכחיש דבריהם כי הראשונים והאחרונים
לוחות הברית הם. ועוד כי הכתוב (ונתת אל הארון וגו׳) לא דבר רק על הלוחות השניות. ואין
טענה ממלות אשר אתן אליך כי הנה כתוב גם עליהם ויתנם ה׳ אלי (עקב י׳ ד׳). ועוד הנה לא
מצאנו שיאמר השם למשה שיעשה הארון וישם שם הלוחות הראשונות כי השם יודע כי ישברם משה
רק אמר על הלוחות שפסלם משה ועשית לך ארון עץ. וקדמונינו אמרו כי אין זה הארון שעשה
בצלאל ונכון הוא. ועל דרך הפשט אינו רחוק בעיני כי על הארון שעשה בצלאל ידבר וכן כתוב ועשו
ארון עצי שטים. ואין טעם לשאול אנה היו מושמים אלה הלוחות עד שהוקם המשכן. כי אין צורך

היה (כלו' שהוא הארון שהיה יוצא עמהם למלחמה). מאי עבדין לה רבנן (היה נגנז. זה מוחק בפני עצמה) הגישה אלי הציץ (כלו' שהיא אינו ארון הברית אלא זהו הארון שני עליו וכלי הקדש. והיינו בגדי כהונה שבהם אורים ותומים. ונקרא ארון האלהים לפי שבו היה גם הציץ שכתוב עליו קדש לה'. כמ"ש לפרש לפי חומר וזרות הענין). וקרא מסייע לר' יודה בן לקיש הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות והלא ארון בציון היה. מה עבדין לה רבנן שכך שהיה בקירוי שאדיין לא נבנה בית הבחירה. ועיי"ש בפני משה ומראה הפנים מה שנדחקו לפרש. וכפל ענין זה בשקלים ריש פ"ו והכי גרסינן התם. תני רבי יהודה (בר אילעי) בן לקיש אמר (שתי נוסחאות כאן ואם נדון ע"פי רוב תהיה עיקר הנוסחא ר"י בן לקיש. ובמסכת אליהו ובהגהות המיוחסות להגר"א קיימו הנוסחא בר אילעאי) ב' ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר. אחד שהיתה התורה נתונה בו וכו' (כמו שהיא בסוטה אלא דשם ג' היה נתון באהל מועד. ובהגהות הגר"א אחד שהיו לוחות נתונות לתוכו ואחד שהיו שברי לוחות נתונות לתוכו וכו') זה שהיו שברי לוחות נתונין בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן ופעמים שהיה מתראה עמהן (בקרבן עדה ופעמים שהיה מתראה עמהן במלחמה וכתב ויש ספרים דל"ג ליה והוא הנכון וכ"ה במס' סוטה. וכן מחקו בתקלין חדתין ובהגהות הגר"א). ורבנן אמרי ארון א' היה ופעם א' יצא בימי עלי ונשבה. קרייא מסייע להו לרבנן וכו'. הגישה אלי הציץ קרייא מסייע לר"י בן לקיש ויאמר שאול לאחיה וכו' (כמו שהוא בסוטה) קרייא מסייע לר' יודא (בר אילעי) בן לקיש הארון וישראל וגו' שכך שהוא כקירוי שעדיין לא נבנה בית הבחירה ובתקלין חדתין ובהגהות הגר"א שלא בקרוי. ועיי' בפירושם שם. ובספרי פ' בהעלותך פי' פ"ב וארון ברית ה' נוסע לפניהם. ארון זה שיצא עמהם במחנה (בילקוט במחנות) היו בו שברי לוחות שנ' וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה. ופירשתי שם במ"ע דמייתי ראיה דארון היה נוסע למלחמה. ועיי"ש בדבור שלפני זה ובמ"ע שם אות ה' שהם פירשו המקרא אשעת מלחמה אבל בשאר נסיעתן הלכו נושאי הארון אחר דגל יהודה ודגל ראובן כדמשמע קראי וכו' עיי"ש. וע"פי הספרי נראה להגיה בברייתא שלפנינו. והיו בו שברי לוחות שנ' וארון ברית ה' נוסע וזה שיצא עמהם במחנה היה בו ס"ת הה"ד וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה וכה"א וכו' וכהוצאת מוה"רח פלעם וכת"י אוקספארד שס"ת היה מונח בארון של שברי לוחות. ומה ששנו בסיפא ר"א לא היה בארון וכו' צ"ל שהיה ר"א. ופליג על ר"מ ור"י דלא שברי לוחות ולא ס"ת היו בארון רק שני לוחות אבנים. ועל דרך זה יש להגיה גם בתוספתא. ולשון רש"י עה"ת שם ע"פי הספרי וארון ברית ה' נסע לפניהם זה הארון היוצא עמהם למלחמה ובו שברי לוחות מונחים ומקדים לפניהם דרך שלשת ימים לתקן להם מקום חנייתן. ובאמת פשוטן של הכתובים בפ' עקב מראין דשני ארונות היו. אמר שם. בעת ההיא אמר ה' אלי פסל לך שני לוחות אבנים וגו' ועשית לך ארון עץ ואכתב וגו' אשר שברת ושמתם בארון ואעש ארון עצי שטים ואפסל וגו' ויכתב על הלוחות וגו' ואשים את הלוחות בארון אשר עשיתי ויהיו שם כאשר צוני ה' (י' א' עד ו'). וכתב רש"י בעת ההיא לסוף מ' יום נתרצה לי ואמר לי פסל לך ואחר כך ועשית ארון ואני עשיתי ארון תחלה שכשאבוא והלוחות בידי היכן אתנם. ולא זה הוא הארון שעשה בצלאל שהרי משכן לא נתעסקו בו עד לאחר יוהכ"פ כי ברדתו מן ההר צוה להם על מלאכת המשכן ובצלאל עשה משכן תחלה ואח"כ ארון וכלים. נמצא זה ארון אחר היה וזהו שהיה יוצא עמהם למלחמה. ואותו שעשה בצלאל לא יצא למלחמה אלא בימי עלי ונענשו עליו ונשבה. וכשיטת רש"י כן שיטת הר"י בתוספות עירובין (ס"ג ע"ב) בד"ה כל זמן עיי"ש. והרמב"ן חולק עליו. והנני מעתיק את דבריו קיצעא קיצעא ואעיר על מה שיש להשיב עליהם. אחר שהעתיק דברי רש"י כתב. זה לשון הרב ודברי אגדה הם שמצא כתוב בתנחומא. אמנם מכל דברי רש"י לא נמצא בתנחומא רק שדרש ועלה אלי ההרה ועשית לך ארון עץ ומשה לא עשה כן אלא עשה ארון עץ ואח"כ עלה ונטל את הלוחות שנאמר ואעש ארון עצי שטים ואעל ההרה. אבל ודאי שמכלל דבריו אנו שומעין שאין זה הארון שעשה בצלאל. אבל מה שכתב רש"י וזהו שהיה יוצא עמהם למלחמה ליתא בתנחומא. אבל הוא בספרי בהעלותך בפסוק וארון ברית ה' נוסע וגו' וכמו שפי' שם רש"י העתקתים לעיל. אח"ז כתב. ויש לשאול ואחר שהוציא משם הלוחות ונתנם בארון שעשה בצלאל מה היה בזה ולמה הוא יוצא עמהם במלחמה. ואומרים ששברי לוחות היו (בם) [בו] וכן באגדה אבל דברי יחיד הם. אבל סתמא דספרי הוא כמו שהזכרתי. ואין זו אגדה ודברי יחיד. אח"ז כתב. כך שנינו בירו' שקלים. תניא רבי יהודה בר' אלעי אומר (כבר דברנו בנוסחא זו) שני ארונות וכו' ורבנן אמרי אחד היה וכו' ודעת רבותינו בכל מקום בתלמוד אינו כן אלא לוחות ושברי לוחות מונחין בארון. אמנם מסגנון לשון זה אין מוכח שבארון אחד הם מונחין. אלא דעתם לומר שאף

שני לוחות הברית בלבד שני וכו'. ובהוצאת מוה"רח פלעס. אחד היה במחנה וכו' יוצא עמהם למלחמה
וזה שהיו בו שברי לוחות היה בו ספר תורה. ולוחות אחרונות זה שהיה עמהן במחנה שהוא ארון
הברית לא יצא אלא פעם אחת במלחמה שני וישלח העם שילה וכו' רק שני לוחות הברית. ולנוסחא
זו פליג ריב"ל בתרתי חדא דשברי לוחות היו בארון לעצמם ועוד דס"ת היה בארון של שברי לוחות.
והמ"ול הגיה וזה שהיה בו ס"ת ולוחות אחרונות זה שהיה עמהן במחנה וכו'. והגהה דלא מסתברא
היא שאין הלוחות תלוין בס"ת והעיקר הם הלוחות. ובלקח טוב פ' ויקהל ל"ז א' כתב וז"ל. למעלה
כתבנו כי ס"ת היה מונח בארון וכו' וא"ת הא כתיב לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד
ארון וגו' הא למדנו שמחוץ לארון היה. תשובתו כי שני ספרים היו אחד מונח מחוץ לארון ואחד
בתוכו. ואותו שהיה מצד הארון כהן גדול והמלך קורין בו ביום הכפורים [ובהקהל]. וכן היה ר'
יהודה אומר בארון דתניא ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו א' שהיה עמהם במחנה וא' וכו'
למלחמה זה שהיה יוצא עמהם במלחמה היו בו שברי לוחות וזה שהיה עמהם במחנה היה בו ס"ת
שני' וארון ברית ה' ומשה לא משו וגו' ואומר וארון ברית ה' נוסע לפניהם וגו' ואומר והעם לא ידע כי
הלך יהונתן וכתיב אחריו ויאמר שאול לאחיה הגישה האפוד כי היה ארון האלהים וגו' ואומר באוריה
הארון וכל ישראל יושבים בסוכות וגו' אבל ארון הברית וכו' אלא בימי חפני ופנחס וכו'. ובכת"י
מוה"רא עפשטיין ר' שמעון בן לקיש (והוא שיבוש באגדת ליסנא) וכו' אחד שהיה עמהם במחנה וכו'
למלחמה וזה שהיה יוצא עמהם למלחמה היו בו שברי לוחות שנאמר וארון ברית ה' נוסע לפניהם
דרך שלשת ימים וגו' וזה שהיה עמהם במחנה היו בו ס"ת ולוחות האחרונות שני' וארון ברית ה'
(נוסע לפניהם דרך שלשת ימים וגו' וזה — ובלי ספק שזה שיבוש —) ומשה לא משו מתוך המחנה
וכה"א בשאול (כבהוצאת מוה"רא יעללינעק) וכו' ר' יהודה אומר לא היו בארון רק שני לוחות אבנים
אשר הניח שם משה וגו'. ונראה לענין שהיא מקוטע. ובכת"י אקספארד אחד שהיה עמהם במחנה
וכו' למלחמה וכו'. וזה שהיה יוצא עמהם למלחמה היה בו ס"ת שני' וארון ברית ה' ומשה לא משו
וכה"א בשאול ויאמר שאול לאחיה הגישה את ארון האלהים וגו' וכן הוא אומר באוריה וכו' לא יצא
עמהם למלחמה אלא פעם אחת בלבד וכו' רי"א לא היה בארון אלא שני לוחות בלבד וכו'. והא דר"י
בן לקיש שנו בתוספתא דסוטה פ"ז. שנו שם כי ה' אלהיכם ההולך עמכם (דברים כ' ד') זה השם שנתן
בארון (בנו' ערפורט הנתון בארון) שנאמר וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס
במדבר (ל"א ו') מגיד שפינחס משוח מלחמה. וכלי הקדש (שם) זה הארון שני' ולא יבאו לראות כבלע
את הקדש (שם ד' י"ט. ובנו' ערפורט חסר זה) ויש אומרים אלו בגדי כהונה שני' ובגדי הקדש וגו'
(שמות כ"ט ובנוס' ערפורט אשר לאהרן). ויש להעיר על זה דהכי שנו בספרי שם וכלי הקודש
זה ארון שנאמר ולא יבואו לראות כבלע את הקדש. ויונתן תרגם ואוריא ותומיא דקודשא לשאלא
בהון. ובמשנה דסוטה בריש פ' משוח מלחמה שנו ההולך עמכם זה מחנה הארון. ובגמרא שם מפני
שהשם וכל כינויו מונחין בארון (ברש"י עומדין בארון. היוצא עמהם במלחמה) וכה"א וישלח אותם
משה וגו' וכלי הקדש זה ארון ולוחות שבו וכו'. ובדבה פ' מעות. וכלי הקדש זה הארון שנאמר כי
עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו (במדבר ז' ט') ר' יוחנן אמר אלו בגדי כהונה שהם אורים ותומים
כמו שנאמר ובגדי הקדש אשר לאהרן (והרד"ל הגיה שבהם אורים ותומים) וכ"ה בתנחומא שם. ושם
הגי' שבהם אורים ותומים. (וברש"י עה"ת זה הארון והציץ שהיה בלעם עמהם וכו' עיי"ש). ואח"כ
שנו בתוספתא שם. ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו אחד שיוצא עמהן למלחמה ואחד ששרוי
עמהן במחנה. זה שיוצא עמהן למלחמה היה בו ס"ת שני' וארון ברית ה' נוסע לפניהם וגו' וזה ששרוי
עמהן במחנה זה שהיו בו שברי לוחות שני' וארון ברית ה' ומשה לא משו מן המחנה. והדבר נראה
לעין שיבוש נפל בספרים. ובנוסחא ערפורט שני ארונות היו עמהן זה שיוצא עמהן למלחמה היו בו
שברי לוחות שני' ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים. וזה שהיה עמהם היה בו ס"ת שני' ויעפילו לעלות
וגו'. ואף נוסחא זו קטועה היא. ובירושלמי דסוטה גרסינן עלה דמתניתין דפ' משוח מלחמה להושיע
אתכם זה מחנה הארון. ויש אומרים זה השם שהיה נתון בארון (בלו' בארון היוצא עמהן למלחמה
וכפרש"י לעיל בבבלי) דתני ר' יודה בן לקיש אומר שני ארונות היו מהלכין עם ישראל במדבר. אחד
שהיתה התורה נתונה בתוכו. ואחד שהיו שברי לוחות מונחין בתוכו. זה שהיתה התורה נתונה בתוכו
היה נתון באהל מועד הדא הוא דכתיב וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה. וזה שהיו שברי
הלוחות נתונין בתוכו היה נכנס ויוצא עמהן. ורבנן אמרי אחד היה ופעם אחת יצא ובימי עלי נשבה.
קרייא מסייע להן לרבנין אוי לנו מי יצילנו מיד האלהים האלה (ש"א ד' ח') מילא דלא חמון מיומיהון.
קרייא מסייע ליה לר' יודה בן לקיש ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון אלהים והלא ארון בקרית יערים

ומחצה דכתיב אמה וחצי רחבו אמתא חמשה ופלגות אמתא תרי ופלגא. וד' לוחות היו בו שנים שלימים ושנים שבורים דכתיב אשר שברת הלוחות היה כל אחד ואחד ארכן ששה טפחים ורחבן ששה טפחים (בהגהות הגר"א נמחק מן וד' לוחות וכו' עד כאן כדלעיל). תן רחבן (ארכן) לרוחבו של ארון ונשתייר שם טפח ומחצה אצבע לכותל מכאן ואצבע לכותל מכאן. חצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן לשילוע (ובקיצור ורחבן שלשה תן ארכן של לוחות לרחבו של ארון וכו' אצבע לכתלים וכו'). ומעין הבדל הנוסחאות שבין הבבלי והירושלמי הוא ההבדל בברייתא שלפנינו בין הנוסחאות שבדפוסים ובכת"י. ובבמדבר רבה פ"ד מהו שאמר הכתוב וישאוהו מבית אבינדב אשר בגבעה עם ארון האלהים וגו' (ש"ב ו' ד') מהו שאמר וישאוהו וגו' מה נשאו עמו. ארגז ששגרו פלשתים דורון לאלהי ישראל שעליו ס"ת מונח. כהניא דתנינן ארון שעשה משה וכו'. והביאו שם הברייתא כולה כמו שהיא בבבא בתרא בשינויים קלים שאינן משנים הכוונה ומסיימי לפי שהלוחות השלמות ולוחות השבורות על לידיהן היו מונחות בארון לפי שלא היו עבות אלא שלשה טפחים (ופי' הרז"ו על לידיהם פי' שוכבות על גביהם שארכן ו' ורחבן ו' וגבוהות בארון רק ג' טפחים ועל השלימות מונחים השבורות ג"כ גבוהות ג' טפחים. ופי' זה אינו נכון יעמוד על זה המעיין בדבר. ובמסכת אליהו על הירושלמי כתב ועיי' במ"ר במדבר דשם כמו בבבלי רק דמוקי דעל עוביין היו מונחים. ולשון רש"י בב"ב שם בד"ה מונחות לארכו של ארון מוטלות על רחבן ולא על חודן. ושם בד"ה שברי לוחות שמונחין תחת הלוחות. והכי מסתברא. אלא לשון על לידיהן לאו דווקא ואפי' תחתן בלדן קרי ליה). אבל קודם שהיה הארגז דף אחד היה יוצא מן הארון ועליו היה ס"ת מונח. לכך כתיב וישאוהו מבית אבינדב זה היה הארגז שעליו ס"ת מונח והיה עומד מצד ארון ברית ה'. וגרסינן תו בירושלמי שם א"ר תנחומא איתקשיית קומי ר' פנחס אתיא כר' יהודה ולא אתיא כר"מ מ"ט דר' יהודה דכתיב לקוח את ספר התורה הזה ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' וגו' על דעתיה דר' יהודה דו אמר היכן היה ס"ת נתון (ופי' בקרבן העדה הקשיתי לפני ר"פ דקראי כר"י דייקי ולא כר"מ. מצד ארון ברית ה' מצד הוא מונח ולא בתוכו. ע"ד דר"י דהוא אמר שמצד היתה מונחת היכן היתה מונחת. וכעין זה פירש בפני משה בסוטה אמנם הלשון הוא מגומגם. ובתקלין חדתין ובהגהות הגר"א הגיהו קומי דר"פ כר"מ ניחא לר"י קשיא ס"ת היכן היה מונח ומשני) כמין גלוסקיי (בסוטה גלוסקוס. ועיי' בערוך ערך גלסקם שהביא נוסחאות גלוסקמא וייסס בארון תרגום ירושלמי בגלוסקמא. ובתרגום יונתן תרגם המקרא. סבו ית ספרא דאורייתא הדא ותשוון יתיה בקופסא מן לטר ימינא דארון קיימא) עשוי לו מבחוץ והיה ס"ת נתון בתוכו. מ"ט דר"מ דכתיב ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך .על דעתיה דר"מ דו אמר אין מוקדם ומאוחר בתורה אלא ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך ואח"כ ונתת את הכפורת מלמעלה. (וגם בזה האריכו המפרשים והגיהו ותמלית דבריהם דלר"מ ואל הארון תתן את העדות על ס"ת קאי ולר"י המקרא מסורס ובילקוט תרומה רמז שס"ח קיטע כולא עד מ"ט דר"מ). ועכ"פ כל הסוגיא מסכמת עם הבבלי דר"מ ור"י הם דפליגי בארון ובלוחות. ור' יוחנן תפס בשטתו של ר"מ ורשב"ל תפס בשטתו של ר"י: ובענין העמודים דילפי מן עמודיו עשה כסף כמלא שם בשה"ש רבה פ"ג ר' יהודה ברבי אלעאי פתר קרא בארון אפריון זה הארון וכו' עמודיו עשה כסף אלו שני העמודים העומדים לפנים שהיו של כסף. והועתק בבמדבר רבה פי"ב ושם הגי' אלו שני עמודים של כסף שהיו עומדין לפניו כמין איסטווה. ונראה שצ"ל עומדין לפנים. ושם פ"א בפסוק תורי זהב ר' ברכיה פתר קרייה בארון וכו' עם נקודות הכסף אלו שני העמודים העומדים לפנים שהיו של כסף כמין אלטווין. ועיי' בערוך ערך אסטווה ואלטוה. וצ"ל דה"פ שע"י העמודים היו נראין הלוחות כמין איסטווה למושב השראת השכינה. ועיי' לעיל מה שהבאתי מהירושלמי בשיטת ר"מ תנא לאיסטווה. וצ"ל שהמלות שלא במקומן ונשתרבבו מדברי ר' יהודה לדר"מ והם שייכים לר' יהודה דס"ל שני עמודים עומדים לפנים. אלא שנקטעו הדברים כנ"ל:

ר' יהודה בן לקיש וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך. ויש להעיר כי לשון הה"ד אינו מסגנון לשון הברייתות. ושבמקרא כתוב ויאמר שאול לאחיה. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק ליתא להא הה"ד וגם שנאמר ליתא. אלא היה בו ס"ת וארון ברית ה' וכה"א בשאול ויאמר שאול אל אחיה הגישה האפוד (וזה שיבוש באשגירת לישנא מן ויאמר אל אביתר הכהן הגישה האפוד. שם כ"ג ט') וגרס וכן באוריה הארון וישראל. וגרס וישלח העם שילה ויקחו משם וגו'. וגרס אין בארון רק שני לוחות הברית. ובפ' והזהיר אחד היה וכו' ואחד היה יוצא עמהם למלחמה והיו בו שברי לוחות שנ' וארון ברית ה' ומשה לא משו וגו' וכה"א בשאול ויאמר שאול לאחוה הגישה האפוד (והגיה המ"ול ארון אלהים וגו') וכה"א באוריה החתי וכו' אבל הארון הברית לא יצא למלחמה (ולא) [אלא] פעם אחת בלבד וכו' אלא

ר״מ ור״י סבירא להו דלוחות ושברי לוחות מונחות בארון. ותרווייהו ס״ל שהיו שם עמודי כסף. והא דשיעור האמה עקרו בכלים פ״ז מ״ו עיי״ש ועיי׳ סוכה (ה׳ ע״ב) ברש״י. ובירושלמי דשקלים פ״ו ה״א גרסינן. א״ר יוחנן באמה של ששה טפחים היה הארון עשוי. מאן תנא באמה של ששה טפחים ר׳ מאיר הוא דתנן ר״מ אומר כל האמות היו בבינונית ר׳ יהודה אומר אמות הבנין ששה של כלים חמשה. על דעתיה דר״מ דו אמר באמה של ו׳ טפחים היה הארון עשוי ארכו של ארון ט״ו טפחים. דכתיב אמתים וחצי ארכו אמתא אשיתא ואמתא אשיתא ופלגות אמתא תלתא. וארבעה לוחות היו בו שנים שלמים ושנים שבורים דכתיב אשר שברת ושמתם בארון (דברים י׳ ב׳) — ומשמע ליה דושמתם אתרווייהו קאי על לוחות הראשונים והאחרונים —. הלוחות היו כל אחד ואחד ארכו ו׳ טפחים רחבו (שלשה) ששה. (ואפסיק כאן בבירור הנוסחא. בקרבן העדה כתב. ה״ג ורחבן שלשה כ״ה בסוטה. והוא שם פ״ח ה״ג שכולא גרסינן שם כדהכא. וכן בתקלין חדתין כתב ה״ג ורוחבן שלשה. ובירושלמי תענית פ״ד ה״ה ר׳ שמואל בר נחמן בשם ר׳ יונתן הלוחות היו ארכן ו׳ טפחים ורחבן ג׳ והיה משה תופש בטפחיים והקב״ה בטפחיים וטפחיים ריוח באמצע כיון שעשו ישראל אותו מעשה וכו׳. וזה המאמר הובא בשמות רבה פ׳ תשא פמ״ז בשם ר׳ ברכיה הכהן בשם ר׳ שמואל ושם הגי׳ ורחבן ו׳. והוא ג״כ בתנחומא פ׳ תשא בשם ר׳ שמואל בר נחמן ושם הגי׳ ורחבן שלשה. וכ״ה בתנחומא סוף פ׳ עקב ושם הגי׳ א״ר ברכיה בשם ר׳ חלבו משום רבי ישמעאל בר נחמיה (ועי״פ הדוגמאות צ״ל ר׳ שמואל בר נחמן) הלוחות וכו׳ ורחבן שלשה וכו׳. ובמנחות (צ״ט ע״א) דמייתי התם הא דתני ר׳ יוסף לוחות ושברי לוחות וכו׳ הביאו בתוספות הא דב״ב דהלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועובין שלשה. ואם כל אחת בפני עצמה היתה ששה על ששה אי אפשר לישבן בארון זו אצל זו כ״ד טפחים לארבעתן וארכו של ארון לר״מ וכו׳ וצריך לומר שהיו שברי לוחות תחת השלימות (וכבר הזכרתי כן מרש״י). ובירושלמי דשקלים בפ׳ י״ג שופרות משמע דארכן ששה ורוחבן ששה וכו׳ עיי״ש. ובמסכת אליהו ובהגהות הגר״א בשקלים שם תפסו בנוסחת רחבו שלשה. ומתוך כך הוכרחו להגיה מ״ש שם ותן ארכן של לוחות לאורכו של ארון שצ״ל תן רחבן של לוחות לארכו של ארון עיי״ש. וכיון שהוכרחו להגיה איכי רואה למה נעשה מחלוקת בין הבבלי והירושלמי והלא יותר מסתבר שנקטע בירושלמי וצ״ל היו כל א׳ וא׳ ארכו ו׳ טפחים רחבו [ששה ועביו] שלשה. שמא תאמר כיון שהם מרובעות מאי ארך ורחב איכא. הא לא קשיא דמלבד השורות זו תחת זו קרי אורך. ותחלת השורה עד סופה קרי רוחב. וכ״מ שיהיו מונחות באופן שיהיו כל השורות זו תחת זו באורך הארון ושלא יהיו בערבוב השורות. ועיי׳ באריכות מראה הפנים בסוטה שם) ותן ארכן של לוחות לאורכו של ארון (ובסוטה שם תן רחבן של לוחות לארכו של ארון) כשתייר שם שלשה טפחים. תן מהם חצי טפח לכל כותל כשתייר שני טפחים לספר תורה (בסוטה שם הגי׳ תן רחבן של לוחות לאורכו של ארון כשתיירו וכו׳ כשתיירו שני טפחים לספר תורה תנם לאיסטווה. ובפני משה לא פי׳ מהו תנם לאיסטווה ובסוף דברי ר״מ בד״ה וחצי טפח מיכן לשילוט כתב לריוח ששם העמודים וכו׳ שהיו ב׳ עמודי כסף כמין עמודי ס״ת שוכבין לארכו של ארון והלוחות ביניהם וכו׳. ואחר אריכות דברים כתב דלא גרסינן לס״ת בראש דברי ר״מ אלא כשתיירו ב׳ טפחים תנם לאיסטווה והן העמודים וכו׳ עיי״ש. ועיי׳ בזה לקמן). רחבו של ארון תשעה טפחים דכתיב אמה וחצי רחבו אמתא אשיתא ופלגות אמתא תלתא. וארבעה לוחות היו בו שנים שלמים ושנים שבורים הלוחות היו כל אחד ואחד ארכן ששה טפחים ורחבן ששה טפחים (הגר״א מוחק מן וארבעה כו׳ עד כאן. והדין עמו שאינה אלא כפילת דברים שלא לצורך. ובסוטה ג״כ הנוסחא כמו הכא) תן רחבן של לוחות לרחבו של ארון כשתייר שם שלשה טפחים. חצי טפח מכאן לכותל זה וחצי טפח מכאן לכותל זה. וטפחיים לשילוט מקום שספר תורה מונח (ובסוטה ותן ארכן של לוחות לרחבו של ארון כשתייר שם ג׳ טפחים חצי טפח מיכן וחצי טפח מיכן לשילוט ומקום שמניחין בו ס״ת. והוא קבוע ומשובש. ועכ״פ הגיהו המגיהים גם לפנינו תן ארכן וכו׳ לרחבו). ר״ש בן לקיש אמר באמה בת חמשה טפחים היה הארון עשוי. מאן תנא באמה בת חמשה טפחים ר׳ יהודה דתנינן תמן ר׳ יהודה אומר אמת הבנין ששה טפחים של הכלים חמשה. והכן ארון כלי הוא. על דעתיה דר״י דו אמר באמה של חמשה היה ארכו של ארון עשוי שנים עשר טפח ומחצה. אמתים וחצי ארכו אמתא חמשא ואמתא חמשא ופלגות אמתא תרי ופלג. וד׳ לוחות היו בו שנים שלימים ושנים שבורים דכתיב אשר שברת ושמתם בארון. והלוחות היה כל אחד ואחד ארכן ששה טפחים ורחבן ששה טפחים (ובסוטה שלשה טפחים. והגיהו כן המגיהים לפנינו) תן (רחבן) ארכן של לוחות לארכו של ארון ונשתייר שם חצי טפח. אצבע לכותל מכאן ואצבע לכותל מכאן (ובסוטה שם תן רחבן של לוחות לארכו וכו׳ אצבע לכתלים וכו׳). רוחבו של ארון שבעה טפחים

המעתיק ונתבלבל בין שטת ר״מ לשטת ר״י ועי״כ כתב דברי ר׳ יהודה שנית ושכח למחוק דר״י
הראשונים. ובכת״י מינ״לא שבשבעיין רמ״א וכו׳ הילא מהן י״ב טפחים לרחבן של לוחות וחצי טפח
מכאן וכו׳ לעביו של ארון נשתיירו שם שני טפחים ששם ס״ת מונח. ורחבו וכו׳ הילא מהן וכו׳ ומקום
הנחת ס״ת טפחיים וחצי טפח מכאן וכו׳ לעביו של ארון. ר״א וכו׳ וד׳ לוחות נתונות בו וכו׳ ורחבן
ששה הילא מהן י״ב טפחים לרחבן של לוחות (ואצבע ומחצה מכאן) ואצבע מכאן ואצבע מכאן לעביי
של ארון. ורחבו של ארון וכו׳ הילא מהם וכו׳ של לוחות וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת
הלוחות ואצבע ומחצה מכאן [ולאצבע ומחצה מכאן] לעביו של ארון אבל ס״ת לא היה נתון בו אלא
מן הצד שני לקוח את ס״ת הזה ושמתם וגו׳ ועליו מפורש בקבלה אפריון וגו׳ עמודיו עשה כסף וכן
הוא אומר בפלשתים וכו׳. והמוסגרות הם הגהתי. ובכת״י אקספארד ארון שעשה משה וכו׳ ר׳ אומר
(ובכת״י אחר ר׳ מאיר אומר) וכו׳ הרי חמשה עשר טפחים וכו׳ לרחבן של לוחות וטפח מכאן וטפח
מכאן מקום הנחת הלוחות (ובכת״י אחר מקום שס״ת מונח) וחצי טפח מכאן [וחצי טפח מכאן]
לעוביו של ארון. שארבעה לוחות היו בו שנים שלמים ושנים שבורין והלוחות ארכן של כל אחד ואחד
ששה טפחים ורחבן (שלשה) [ששה] ועוביין שלשה. ורחבו של ארון תשעה טפחים וכו׳ הנחת ס״ת
שני טפחים וכו׳ ר׳ יהודה אומר וכו׳ הרי י״ב טפחים ומחצה וארבעה לוחות היו בו וכו׳ והלוחות ארכן
של כל (אחת) [אחד] ששה טפחים ורחבן [ששה ועוביין] שלשה לא מהן וכו׳. ורחבו של ארון וכו׳
לארכן של לוחות וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת הלוחות ואצבע מכאן [ואצבע מכאן]
לעביו של ארון אבל ס״ת לא היה נתון אלא מן הצד שני לקוח את ספר וגו׳ ועליו מפורש בקבלה
אפריון עשה לו [המלך] שלמה וגו׳. ותו לא מידי ומה שבמסגרות הם מהגהתי. ומסתברא לי דהא
דארבעה לוחות היו לא גרסינן בדר״מ דאי גרסינן ליה לא היה צריך להכפל בדר׳ יהודה. וברייתא זו
הובאה קצתה בב״ב (י״ד ע״א) כאותיותיה מינה. והכי גרסינן שם. מיתיבי ארון שעשה משה וכו׳ ואמה
וחצי קומתו באמה בת ששה טפחים. והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה מונחות כנגד ארכו
של ארון. כמה לוחות אוכלות בארון י״ב טפחים. נשתיירו שם שלשה טפחים. צא מהן טפח. חציו
לכותל זה וחציו לכותל זה. נשתיירו שם שני טפחים שבהן ס״ת מונח שנאמר אין בארון רק שני לוחות
האבנים אשר הניח שם משה (מ״א ח׳ ט׳) מאי אין בארון רק מיעוט אחר מיעוט. ואין מיעוט אחר
מיעוט אלא לרבות ס״ת שמונח בארון. פירכסת ארון לארכו לא ופרכס ארון לרחבו. כמה לוחות
אוכלות בארון ששה טפחים. נשתיירו שם שלשה טפחים. צא מהן טפח חציו לכותל זה וחציו לכותל
זה. נשתיירו שם שני טפחים. שלא יהא ס״ת נכנס ויוצא בדוחק. דברי ר׳ מאיר. ר׳ יהודה אומר
באמה בת חמשה טפחים. והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה מונחות באורכו של ארון.
כמה לוחות אוכלות בארון שנים עשר טפחים. נשתייר שם חצי טפח אצבע לכותל זה ואצבע לכותל
זה (רשב״ם שהטפח ד׳ אצבעות. ולמאן דגריס אצבע ומחצה באצבע קטנה קאמר. שהטפח ד׳ בגודל וה׳
באצבע יתר בקטנה. ועיי׳ בתוספת). פירכסת ארון לארכו לא ופרכס ארון לרחבו. כמה לוחות אוגדות
בארון (ס״ל אוכלות וס״א אוגרות עיי׳ בדקדוקי סופרים) ששה טפחים. נשתייר שם טפח ומחצה. צא
מהן חצי טפח אצבע ומחצה לכותל זה ואצבע ומחצה לכותל זה (הב״ח מוחק מלות ומחצה. וכן הר״ת
בתו׳ וכבר מיישבו ברש״י). נשתייר שם טפח שבו עמודים עומדין שנאמר אפריון וגו׳ עמודיו עשה
כסף וגו׳ (רשב״ם ב׳ עמודי כסף כמין עמודי ס״ת שוכבים לארכו והלוחות ביניהן שני עמודיו עשה
כסף. ועיי״ש בתוספת). וארגז ששיגרו בו פלשתים דורון לאלהי ישראל מונח מצדו שנ׳ ואת כלי
הזהב וגו׳ תשימו בארגז מצדו וגו׳. ועליו ס״ת מונח שנ׳ לקוח את ספר התורה ושמתם אותו מצד ארון
ברית ה׳ מצד הוא מונח ולא בתוכו. ומה אני מקיים אין בארון רק לרבות שברי לוחות שמונחין בארון.
ופרש״י שמונחין תחת הלוחות. וקצת יעוי׳ בה בגמרא. ור״י מוקי דליתי ארגז ס״ת היכי הוה יתיב.
דפא הוה נפיק מיניה ויתיב עילוה ס״ת. כלו׳ שהתקינו לזה דף מיוחד ואיצדיהו בארון שבשעה שנושאין
את הארון יהיו נושאין גם את הס״ת. ולכך אמרו נפיק מיניה. אבל ודאי בתחלה לא עשה לו בצלאל
זה הדף שהרי מדותיו של הארון קצובות. ור״מ האי מצד ארון מאי עביד ליה. ההוא מיבעי ליה
דמתנח ליה מצד ולא מתנח ביני לוחי ולעולם בגוייה מן הצד. ור״מ עמודים היכא הוו קיימי. מבראי.
ור״מ שברי לוחות דמונחין בארון מנ״ל. נפקא ליה מדר׳ הונא דאר״ה מאי דכתיב אשר נקרא שם שם
ה׳ צבאות יושב הכרובים עליו (ש״ב ו׳ ב׳) מלמד שלוחות ושברי לוחות מונחות בארון (עירש״י) ואידך
ההוא מיבעיא ליה לכדר׳ יוחנן דא״ר אר״ש מלמד שהשם וכל כינויו מונחין בארון וכו׳ נפקא ליה
מדתני רב יוסף דתני רב יוסף אשר שברת ושמתם מלמד שהלוחות ושברי לוחות מונחות בארון
(רש״י אשר שברת קרא יתירא הוא למכתביה לושמתם לדרשה) וכו׳. ועכ״פ קושיא דגמרא דתרווייהו

ר' יהודה בן לקיש אומר שני ארונות היו אחד שהיה יושב במחנה ואחד שהיה יוצא עמהם במלחמה והיו בו שברי לוחות. שנאמר וארון ברית ה' נוסע (במדבר י' ל"ג) וזה שהיה עמהם במחנה היה בו ספר תורה. הה"ד וארון ברית ה' ומשה לא משו מתוך המחנה (שם י"ד מ"ד). וכן הוא אומר בשאול. ויאמר שאול אל אחיה הגישה ארון האלהים (ש"א י"ד י"ח). וכן באוריה הוא אומר. הארון וישראל ויהודה יושבים בסכות (ש"ב י"א י"א). אבל ארון הברית לא יצא במלחמה אלא פעם אחת. שנאמר וישלח העם שילה וישאו משם את ארון ברית ה' צבאות (ש"א ד' ד'). ר' יהודה אומר לא היה בארון אלא לוחות הברית בלבד. שנאמר אין בארון רק שני לוחות האבנים (מ"א ח' ט'):

ר' מאיר אומר וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך ושם איתא ארכן של כל אחת ואחת ששה טפחים. והגהתי אחד ואחד דלוח לשון זכר וכמו שנאמר לפני זה היו מונחים בו וכו'. וכן הגהתי וארבעה תחת וארבע. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק וחצי טפח מכאן ומכאן וכו' אבל בסיפא ג' וחצי טפח מכאן. וחסר שם עיקר המקרא עמודיו עשה כסף. וגרס ואצבע מכאן ומכאן. ובמאמר ורחבן ו' במוסגר ס"א שלשה. ואין זה אלא שיבוש. ובס' והזהיר רמ"א באמה בת ששה טפחים הרי כ"ו טפיח (והגיה המ"ול טפחים) לא מהן חמשה טפחים (והגיה המ"ול ששה) רחבו של לוחות טפח מיכן וטפח מיכן מקום שס"ת מונח וחצי טפח מיכן וחצי טפח מיכן לעוביו של ארון ורחבו וכו' מקום הנחת ס"ת טפחיים וטפח וחצי מיכן וטפח וחצי מיכן לעוביו של ארון רי"א וכו' וארבעה לוחות וכו' ארכו של כל אחד ואחד ששה טפחים ורחבן ששה טפחים לא מהן שנים עשר טפח (והגיה המ"ול טפחים) וכו' מיכן ואצבע מיכן וכו' לארכן של לוחות וחצי טפח מיכן וחצי טפח מיכן מקום הנחת הלוחות ואצבע מיכן ואצבע מיכן לעוביו של ארון אבל ס"ת וכו' שנאמר ושמת' אותו מצד ועליו מפורש בקבלה אפריון עשה לו המלך שלמה וכ"ה אומר בפלשתים תשימו בארגז מצדו. ולא הגיה המ"ול בפנים יותר ממה שהעתקתי אבל בשנפי יהודה כתב נוסחת המחבר משובשת ולמען תעמוד על נוסחא אמתית אעתיק וכו'. והביא גם נוסחת כת"י פאריז רמ"א בת ששה טפחים הרי ט"ו טפחים ארכו של ארון ורחבו ט' טפחים לא מהן ששה לרוחבן של לוחות מקום הנחת שברי לוחות ו' טפחים הרי י"ב טפחים ס"ת טפחיים הרי י"ד טפחים חצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת שברי לוחות ואצבע מכאן ואצבע מכאן לעוביו של ארון הרי ט"ו טפחים. ר' יהודה אומר וכו' הרי י"ב מפחים ומחצה וד' לוחות היו בו וכו' והלוחות כל אחד ואחד ארכו ו' טפחים ורחבו ו' טפחים לא מהן י"ב טפחים לאורכן של לוחות וכו' לעוביו של ארון וב' אצבעות הן חצי טפח. ורוחב של ארון (ו') [ז'] טפחים ומחצה לא מהן ו' טפחים לרחבו של לוחות וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן מקום הנחת שברי לוחות ואצבע מכאן לעוביו של ארון וב' אצבעות הן חצי טפח אבל ס"ת לא היה בארון אלא בארגז ומן הצד היה נתון וכו'. ע"כ. והעיר עליה וגם נוסחא זו משובשת ובקל תוכל לתקן ע"י ברייתא דב"ב י"ד. והילקוט העתיק הברייתא מהגמרא ולא העתיק הברייתא שלפנינו שכן דרכו. ובהוצאת מוה"רח פלעש רמ"א וכו' הרי חמשה עשר טפחים. והלוחות ארכן שש[ה] ורחבן ששה ועוביין שלשה טפחים לא מהן וכו' וחצי טפח מכאן (לעובין) [לעוביו] של [ארון. ורחבו של ארון תשעה טפחים. לא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות] — כן הגיה המ"ול ובפנים חסר — [ו]לספר תורה טפחיים וכו' לעביו של ארון. ר' יהודה אומר באמה של חמשה טפחים הרי כאן שנים עשר טפחים ומחצה וארבע לוחות היו שם שנים שלמים ושנים שבורין והלוחות ארכן של כל אחד ואחד ששה טפחים ורחבן וכו' (כלעיל בדר"מ) מכאן לעוביו של ארון ורחבו של ארון תשע טפחים לא מהן ששה לארכן של לוחות לא מהם לספר תורה טפחים (והגיה טפחיים) כדי שלא יהא נכנס וכו'. כולא כלעיל בדר"מ. ואח"כ מתחיל ר' יהודה אומר באמה של חמשה טפחים הרי כאן (שנים) שנים עשר טפח ומחצה וכו'. כולא כדר' יהודה לפנינו אלא שבנוסחתו ארכו של כל אחד ואחד וצ"ל ארכן. וגרס אבל סופר תורה לא נתנו אל מן הצד. וצ"ל ספר תורה וכו' אלא מן הצד. ולא העתיק המקרא עמודיו עשה כסף. והעתיק לקוח את ספר התורה ושמתם אותו וגו'. ודעת המ"ול דתרתי ר' יהודה הם ולפי שאין החשבון מכוון בר' יהודה הראשון הגיה בו באמה של ששה טפחים הרי כאן ט"ו טפחים ומחצה וכו'. והדברים רחוקים אלא שבאמת טעה

מכאן היה ר' יוסי בר"י אומר קרפף שהיא בית סאתים בחצר המשכן מטלטלין בתוכה בשבת. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק מכאן אר"י בר"י קרפף שהוא עד בית סאתים בחצר המשכן מטלטלין בתוכו בשבת. ובס' והזהיר מיכן אמר ר' יוסי בר' יהודה קרפף יתר מבית סאתים כחצר המשכן אין מטלטלין בתוכו בשבת. ובהוצאת מוה"רח פלעט מכאן א"ר יוסי בר' יהודי חוס (והגיה המו"ל קרפיף) יותר מבית סאתים כחצר המשכן אין מטלטלין בתוכו בשבת. ובדפוס אופיבאך הוסיף ר' אייזק שיאלר בפנים במחברות מרובעות [אורך החצר מאה באמה ורוחב חמשים בחמשים אמרה תורה טול חמשים וסבב חמשים] מכאן אמר רבי יוסי ברבי יהודה קרפיף שהוא עד בית סאתים כחצר המשכן מטלטלין בתוכו בשבת. והנה מה שהוסיף הוא ע"פי הגמרא דעירובין (כ"ג ע"ב) דתנן התם במשנה ועוד אמר ר"י בן בבא הגינה והקרפף שהן בשבעים אמה ושיריים על ע' אמה ושיריים המוקפות גדר גבוה עשרה טפחים מטלטלין בתוכה ובלבד שיהא בה שומירה או בית דירה או שתהא סמוכה לעיר ר' יהודה אומר אפי' אין בה אלא בור ושיח ומערה מטלטלין בה ר' עקיבא אומר אפי' אין בה אחת מכל אלו מטלטלין בתוכה ובלבד שיהא בה שבעים אמה ושיריים על שבעים אמה ושיריים ר' אליעזר אומר אם היתה ארכה יתר על רחבה אפילו אמה אחת אין מטלטלין בתוכה ר' יוסי אומר אפי' ארכה פי שנים ברחבה מטלטלין בתוכה אמר רבי אלעאי שמעתי מר' אליעזר ואפי' הוא כבית כור. ובגמרא וכמה שיעור סאתים כחצר המשכן. מנא הני מילי אמר רב יהודה דאמר קרא אורך החצר וגו' חמשים בחמשים אמרה תורה טול חמשים וסבב חמשים. ואיני רואה היאך נוסף בברייתא דברי אמורא. ועיי"ש ברש"י. ובגמרא שקלי וטרי בהכי תנאי. ובירושלמי גרסינן אמתניתין ר' שמואל בר נחמן בשם (ר"י נתן) [ר' יונתן] מחצר המשכן למדו אורך החצר וגו'. ועשו שם החשבון שהוא ע' על ע' ושיריים עיי"ש. ולא מצאתי בשום מקום שהוזכר ר' יוסי בר יהודה בהלכה זו ומזה ראיה דברייתא עתיקתא היא לפנינו. וכבר הזכרתי דר' אייזק שיאלר היה לפניו בפרק זה נוסחא שאינה ידועה לי. וגם מצבא זו יש להוכיח כך. וקרפיף מלא יו"ד לא מצאנא רק בתוספתא דעירובין פ"ב. בסוף זה הפרק כתב בענפי יהודה ובכת"י פארים לא מצאתי בפי' ה' שום דבר מה שיועיל להבין ולהשכיל כוונת הברייתא ורק דרך דרך לעצמו וחושב חשבונות מקום החצר ולא שם לבו לדברי הברייתא. וקורא אני על זה צדיק הראשון בריבו ובא רעהו וחקרו (משלי י"ח י"ז) ואם הוא לא מצא אולי אחר ימצא:

פרק ו'.

ארון שעשה משה במדבר ארכו שתי אמות ומחצה ורחבו אמה ומחצה וגבהו אמה ומחצה. שנאמר ועשו ארון עצי שטים אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קמתו (שמות כ"ה י'). ר' מאיר אומר באמה בת ששה טפחים הרי כאן חמשה עשר טפחים. צא מהן י"ב טפחים לרחבן של לוחות וטפחיים מקום שהספר תורה מונח. וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן לעוביו של ארון. ורחבו של ארון תשעה טפחים. צא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות. ומקום הנחת ס"ת טפחיים כדי שלא יהא נכנס ויוצא בדוחק. וחצי טפח מכאן וחצי טפח מכאן לעוביו של ארון. רבי יהודה אומר באמה בת חמשה טפחים הרי כאן שנים עשר טפחים ומחצה. וארבעה לוחות היו מונחים בו שנים שלמים ושנים שבורים. והלוחות ארכן של כל אחד ואחד ששה טפחים ורחבן ששה ועוביין שלשה. צא מהן שנים עשר טפחים לרחבן של לוחות. ואצבע מכאן ואצבע מכאן לעוביו של ארון. ורחבו של ארון שבעה טפחים ומחצה. צא מהן ששה טפחים לארכן של לוחות וטפח אחד מקום הנחת העמודים. ועליו מפורש בקבלה אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון עמודיו עשה כסף (שה"ש ג'. ט' וי'). ואצבע מכאן ואצבע מכאן לעוביו של ארון. אבל ס"ת לא היה נתון אלא מן הצד. שנאמר ושמתם אותו מצד ארון ברית ה' (דברים ל"א כ"ו). וכן בפלשתים הוא אומר ואת כלי הזהב אשר השבותם לו אשם תשימו בארגז מצדו (שמואל א' ה' ח'):

חמש אמה. והעיר ע״ז בדפוס ישן עשרים כאשר הזכרתי לעיל. ובכל הדפוסים שלפניו הידועים לו שהם דפוס ווילנא ודפוס המבורג ונוסחתם היא שארכו עשרים אמה ורחבו חמש אמות. והיא הנוסחא הנכונה (כי מסך ופתח הם לשון זכר). אמנם נוסחת דפוס אופיבאך ישרה בעיני ועל פיה סדרתי. ופשוטן של דברים דבפ׳ תרומה כתיב ארך החצר מאה באמה ורחב חמשים בחמשים וקומה חמש אמות (כ״ז י״ח) ופרש״י. וקמה חמש אמות גובה מחיצות החצר והוא רחב הקלעים. כלו׳ כלפי אורך הקלעים מאה באמה. ובסוף פ׳ ויקהל כתיב ומסך שער החצר וגו׳ ועשרים אמה ארך וקומה ברחב חמש אמות לעמת קלעי החצר. ופי׳ וקומה ברחב וקומה של שער היא ברחב המסך חמש אמות. ואמרו על זה שאין ת״ל חמש אמות שהרי בקלעים שבחצר לא פי׳ כאן קומתן וסמך על מה שנאמר בלווי וקומה חמש אמות ומת״ל כאן במסך חמש אמות אלא בא הכתוב ללמדך שלא תחשב הואיל והמסך לשער תהיה קומתו יותר שהרי אפי׳ מסך הפתח באהל קומתו עשר אמה שהיה עשר על עשר השמיענך שהקומה היא ברחב והרחב הוא חמש אמות. ואל תחשוב שהדברים פשוטים כל כך שאין צריכין ללימוד אין הדבר כן. שהרי תמלא שבעל מעשה חשב כתב בפ״ה אות ז׳. עושה מסך לפתח החצר כמסך פתח האהל אלא שזה היה עשרים על עשרים אמה (כלי׳ דמסך פתח האהל היה עשר על עשר) וכתב על זה בפירושו כן כתבו התו׳ בזבחים דף ס׳ ע״א לר׳ יוסי דקי״לן כותיה עיי״ש. וע״ע לקמן פי״א בענין גובה המזבח אבל סתמא דברייתא שלפנינו לא הוציאה המקראות מפשוטן.

כרוחב פתחו וכו׳. בילקוט כפתחו של אהל כך פתחו של היכל. כפתחה של חצר כך פתחה של אולם. ובבא כגובה פתחו וכו׳ ליתא שם. וכתב בזית רענן היינו רחבו של פתח וכן באולם אבל גובהן היה בהיכל כ׳ אמה ובאולם ארבעים אמה. פי׳ לפירושו דבמס׳ מדות פרק ג׳ מ״ז שנינו פתחו של אולם גובהו ארבעים אמה ורחבו עשרים אמה. והיינו כרוחב שער החצר. ושם פ״ד מ״א שנינו פתחו של היכל גבהו עשרים אמה (כחצי גבהו של אולם) ורחבו עשר אמות (כחצי רוחב של אולם). והשוו לפנינו פתח האהל עם פתח ההיכל ופתח החצר עם פתח האולם ברחבן. ובספר והזהיר כפתחו של אהל כך פתחו של אולם כפתחה של חצר כך פתחו של היכל. והיא כנוסחת הילקוט אלא שנחלפו למעתיק אולם והיכל דברישא צ״ל של היכל ובסיפא של אולם. ובאו כאן להשוות ב׳ פתחים של אהל וחצר עם ב׳ פתחים של היכל ואולם. ובהוצאת מוה״רח פלעש כרחב פתחה של חצר כך פתחו של היכל. וזה שיבוש וצ״ל של אולם. ואח״כ גורס כגובה פתחו של היכל כך רוחב פתחו של אולם. וגם זה שיבוש שאף שהדבר זה לעצמו אמת אין ענינו לכאן. שכאן באו להשוות האהל עם ההיכל והחצר עם האולם ומלאו הדמיון ברחב הפתחים. ואורו עיני שנקטעה כאן בבא ונתוספה בבא דרך אגב. ועמדתי על דבר זה על ידי הוצאת מוה״רא יעללינעק ונוסחתה היא. ורחבה כ׳ אמה ברחב. כפתחו של אהל כך פתחו של אולם (וצ״ל של היכל) כפתחה של חצר כך פתחו של היכל (וצ״ל של אולם) כגובה פתחו של היכל כך רוחב פתחו של אולם. וזה אמת ונקט לה דרך אגב. ויסוד נוסחתו הוא בדפוס המבורג. ושם איתא לה הכי ורחבה כ׳ אמה ברחב: (כפתחו של אהל כך פתחו של אולם. כפתחה של חצר כך פתחה של היכל) פתחו של חצר כך פתחו של היכל: כגובה פתחו של היכל כך רוחב פתחו של אולם. ואלו המחברות העגולות שלא במקומן הן. שבאמת יש למחוק המלות כך פתחה של היכל פתחו של חצר שהן ז׳ מלות וישאר המאמר כפתחה של חצר כך פתחו של היכל. וכך היא בהוצאה זו כמו שהעתקתיה. ומלת ברחב היא מיותרת ואין לה ענין אחר שאמר ורחבה כ׳ אמה. והאמת שאינה אלא שיבוש וצ״ל כרחב פתחה וכו׳ כמו שהיא בהוצאת מוה״רח פלעש. ובכת״י מוה״רא עפשטיין ליתא למלת ברחב וגי׳ נכונה הכי ללמדך שארכה מאה אמה ורחבה חמשים כפתחו של אהל וכו׳ כבהוצאת מוה״רא יעללינעק והבבא הנוספת כגובה פתחו ליתא שם. וכן בכת״י אקספארד ליתא למלת ברחב וגרס כפתחו של היכל כך פתחו של אולם. ובדפוס אופיבאך כפתחו של אהל כך פתחו של [חצר] כפתחו של חצר כך פתחו של היכל כגובה פתחו וכו׳. והעיר ר׳ אייזק שייאר על של [חצר] בדפוס ישן אולם. והנה נוסחת אולם שיבוש וצ״ל היכל. ואיני יכול לעמוד על דעתו בהגהתו שהיא לגמרי שלא כענין. ועל הבבא כפתחו של חצר כך פתחו של היכל העיר במלות של חצר לענ״ד קאי אחצר המקדש. וגם הערה זו אין לה ענין ודעת לנבון נקל שצ״ל של אולם. וע״פי אלה הדברים תקנתי הנוסחה בפנים וסדרתיה:

מכאן היה ר׳ יוסי בר׳ יהודה וכו׳. כ״ה בכת״י מוה״רא עפשטיין. ופי׳ מכאן אכולא ענינא קאי ואמר דקרפף בית סאתים הוא כחצר המשכן שהוא מאה על חמשים ונקרא חצר. וכל כיוצא בו שטח שהוא בית סאתים והוקף מטלטלין בתוכו בשבת. ונוסחת הילקוט מכאן היה ר״י בר״י אומר קרפף כבית סאתים בחצר המשכן מטלטלין לתוכה בשבת. ונראה שצ״ל כחצר בכ״ף. ובכת״י אקספארד

כל חלק וחלק לידע שמושו ותכליתו בסדר העבודה בפריקה ובהקמה לידע מה להקדים ומה לאחר. והנה הכתוב ואת קלעי החצר ואת מסך פתח שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח סביב. כלל עשר אמות התיכונות בכלל הקלעים שהם סביב למשכן ולמזבח. וע״כ שנו בברייתא כך מן הקלעים ועד פתחה של חצר עשר אמות. כלו׳ שאין מגללין ופותחין את כל השער אלא שישתיירו מן הקלעים שבמסך עד פתחה של חצר עשר אמות. כנ״ל וברוך היודע האמת:

אבל וכו׳ כמה גובה וכו׳. בדפוס אופיבאך שער החצר וגו׳ עשרים אמה. ותקנתי ועשרים ע״פי המקרא גם הוספתי בסוף מלת וגו׳. וכתוב שם ללמדך שארכה עשר אמה ורוחבה וכו׳. והעיר המו״ל בדפוס ישן עשרים. לענ״ד צ״ל גובהה. ובסוף בבא זו הוסיפו בנוסחאות מה שלפנינו לעיל בתחלת הפרק וכפי שהעתיקם בשינוייהם. בילקוט אבל וכו׳ כמה פתחה של חצר שנאמר ומסך וגו׳ שאין ת״ל וכו׳ ללמדך ארכו עשרים אמה ורחבו חמש (וכו׳) [וכן] לצפון מאה אמה שנאמר וכן לפאת צפון מאה באורך ולמערב חמשים אמה שני ולפאת קדמה מזרחה חמשים אמה. לא מהן חמש עשרה אמה קלעים שני חמש עשרה אמה קלעים לכתף ולכתף השני מזה ומזה מן הקלעים שבדרום עד האהל עשרים אמה והאהל עשר אמה מן האהל עד הקלעים שבצפון עשרים אמה הא למדת שרחבה חמשים אמה ומן הקלעים עד האהל חמשים אמה והאהל שלשים אמה ומן האהל עד הקלעים (מן הקרשים) שבמערב עשרים אמה הא למדת שארכה מאה אמה שנאמר אורך החצר מאה באמה ר׳ יוסי אומר שאין תלמוד לומר חמשים בחמשים ומת״ל חמשים זה לפני האהל הא למדת שארכה מאה אמה ורחבה חמשים אמה. כפתחו של אהל וכו׳. והזית רענן כתב כמה גובה פתחה וכו׳ כ״ה שם והיינו גובה חלל הפתח (כמסך לפירושו לעיל). זה לפני האהל היה מרובע נ׳ על נ׳ דוק ותשכח. ומשאר השיבושים שתק. אמנם אם תשוה דבריו עם מה שלפנינו בתחלת הפרק ועם שאר הנוסחאות תמצא שהוא קטוע ומשובש. ובס׳ והזהיר אבל אין אתה יודע כמה פתחה (כבילקוט) של חצר שנאמר ומסך וגו׳ שאין ת״ל חמש אמות וכו׳ ללמדך שארכו עשרים אמה ורחבו חמש אמות וכן לצפון מאה אמה שני וכן לפאת צפון. ולמערב חמשים אמה שני ולפאת ים ולמזרח חמשים אמה שני ולפאת קדמה מזרחה. לא מהן וכו׳ ולכתף השנית. מן הקלעים שבדרום וכו׳ עשר אמות וכו׳ מן הקלעים עד האהל כ׳ אמות וכו׳ מן האהל עד הקרשים שבמערב (צ״ל עד הקלעים) עשרים אמה וכו׳ ומת״ל חמשים בחמשים זה לפני האהל וכו׳. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק אבל אי אתה יודע כמה גובה פתחה של חצר כשהוא אומר וכו׳ ללמדך שארכו כ׳ אמה ורחבו ה׳ אמות וכן לפאת צפון ק׳ אמה שני וכן לפאת צפון מאה באורך ולמערב נ׳ אמה שני ולפאת ים קלעים חמשים אמה ולמזרח נ׳ אמה שני ולפאת וגו׳ ולכתף השני מזה ומזה. מן הקלעים שבדרום וכו׳ ומן הקלעים שבמערב ועד האהל כ׳ אמה (ומן האהל) [והאהל] ל׳ אמה ומן האהל ועד הקלעים שבמזרח נ׳ אמה הא למדת שארכה מאה אמה שני אורך החצר מאה באמה ר׳ יוסי אומר אין ת״ל נ׳ בנ׳ ומה ת״ל נ׳ בנ׳ הא למדת שארכה ק׳ אמה ורחבה נ׳ אמה. ובהוצאת מוה״רא פלעש אבל וכו׳ כמה גובה פתחה וכו׳ שאין ת״ל וכו׳ שארכו עשרים אמה ורחבו חמש אמה וכן לפאת צפון וכו׳. וחסר שם ולמזרח. לא מהם וכו׳ מן הקלעים שבדרום וכו׳ ומן הקלעים שבמערב ועד האהל [עשרים אמה והאהל] שלשים אמה ומן האהל ועד הקלעים שבמזרח וכו׳ ר׳ יוסי אומר וכו׳. והמו״ל הגיה כפי הצורך. ובכת״י אקספארד לא מהם ט״ו אמה שני חמש עשרה וגו׳ ואומר ולכתף השנית וגו׳. מן הקלעים וכו׳ שרחבה חמשים אמה מן הקלעים שבמזרח עד האהל נ׳ והאהל שלשים ואחת ומן האהל ועד הקלעים שבמערב עשרים אמה הא למדת וכו׳ רי״א שאין ת״ל חמשים בחמשים אלא ללמד שארכה מאה אמה ורחבה נ׳ אמה. ובכת״י מוה״רא עפשטיין כמה פתחה של חצר כיון שנאמר וכו׳ וכן לצפון וכו׳ הוצא מהם וכו׳ ולכתף השנית מזה ומזה לשער החצר וכו׳ ומן הקלעים שבמזרח עד האהל וכו׳ ומן האהל ועד הקלעים שבמערב וכו׳ ר׳ יוסי וכו׳. ולשון רש״י עה״ת חמשים בחמשים חצר שבמזרח היתה מרובעת נ׳ על נ׳ שהמשכן ארכו שלשים ורחבו עשר. העמיד מזרח פתחו בשפת נ׳ התיכונים של אורך החצר נמצא כלו בחמשים הפנימים וכלה ארכו לסוף ל׳ נמצאו כ׳ אמה ריוח לאחוריו בין הקלעים שבמערב ליריעות של אחורי המשכן. ורחב המשכן עשר אמות באמצע רוחב החצר נמצאו לו עשרים אמה ריוח לצפון ולדרום מן קלעי החצר ליריעות המשכן וכן למערב וחמשים על חמשים חצר לפניו. ובעירובין (כ״ג ע״ב) העמד משכן על שפת חמשים כדי שיהא חמשים אמה לפניו ועשרים אמה לכל רוח ורוח. ויש להעיר שמלת חצר משמשת זכר ונקבה. אבל מסך לשון זכר. ועכ״פ בכל הנוסחאות אין אלו הבבות בתחלת הפרק כמו שהן בדפוס אופיבאך וכמו שהערותי ע״ז. ועל כרחי אני אומר שהר׳ אייזק בייאר מצא לפניו כן באיזו נוסחא שהעתיק ממנה ולא מדעתו עשה כן. שהרי אינו מעלים בשום מקום הגהותיו. ועוד שבנוסחתו מסיים ללמדך שארכה עשר אמה ורוחבה

וגו' וגו' מן המשכן ולמזבח עשר אמות כך מן הקלעים ועד פתחה של חצר עשר אמות. ובהערותיו
כתב שאין הגהות ר' אייזק שייאר מסכימות עם אמתת הענין. ובכת"י מוה"רא עפשטיין הנוסחא כמו
שכתבתיה בפנים. בכת"י אקספארד מן הקלעים עד פתחו של חצר אבל אין אתה יודע כמה פתחה וכו'
וגו' מן המשכן ולמזבח עשר אמות כך מן הקלעים ועד פתחו של חצר עשר אמות אבל אין אתה יודע
כמה פתחה של חצר וכו'. וכתב בזית רענן מן הקלעים לפתחה של חצר. נ"ל דס"ל אע"ג דכל הקלעים
גבהן ה' אמות הקלעים שבמקום הפתח היה גבהן ט"ו אמות כמ"ש רש"י ריש עירובין ללישנא קמא
(עיי"ש) והיה חלל הפתח ה' אמות גובהו והקלעים של מעלה ממנו היו עשר אמות. ושאמר כמה מן
הקלעים לפתחה כלו' מראש עליון של הקלעים לחלל הפתח וכו' מן המשכן למזבח י' אמות. מ"ל
דהיינו מזבח הפנימי כדאיתא לעיל. דמזבח העולה היה סמוך למשכן. וצוו להגיה מה המשכן והמזבח
י' אמות כדאיתא בזבחים דף (פ') [נ"ט ע"ב] דהכי ס"ל ברייתא זו כדאיתא פ' תלוה. עכ"ד. וכוונתו
למה ששנינו לקמן פי"א מזבח שעשה משה במדבר גבהו עשר אמות. ולי נראה לפי מה שנאמר ושלש
אמות קומתו היינו משפת סובב ולמעלה כלו' מכרכב ולמעלה. וזה הכרכב היה רחבו אמה מכל צד.
וכן היסוד היה ברוחב אמה. מכאן שהמזבח שהיה חמש על חמש היינו באותן השלש מכרכב ולמעלה.
אבל מקום המזבח היה תשע אמות על תשע. והכבש היה עד אמה סמוך לקלעי החצר. ולא נחשוב
אמה בין המשכן ולמזבח נמצא שמן המשכן עד סוף המזבח שבמזרח עשר אמות מן המשכן ולמזבח
עשר אמות. שעשר אמות אוכלות בחמשים אמה שבחצר (ועיי' ברש"י פ' תרומה במעשה המזבח).
וא"צ להגהת ז"ר. ועוד אני אומר שאפי' למ"ד דברים ככתבן וגובה המזבח שלש אמות כרכב היה לו
שזה מפורש בתורה הרי ששה אמות ובין שנחשוב לו יסוד או לא נחשוב על כרחנו אנו צריכין ליחד לו אמה
במזרח לשימת הדשן אצל המזבח. וע"כ לא היה המזבח סמוך למשכן ממש שא"כ אש המערכה שורפת
את הפרכת המסך ומסתברא שהיה רחוק עכ"פ ג' אמות מן המשכן וא"כ מן המשכן ולמזבח עשר
אמות וברייתא זו סתמא ולא נחתה כלל לפלוגתא דתנאי בגובה המזבח. אמנם מה שאמרו מן הקלעים
ועד פתחה של חצר עשר אמות היא באמת דבר מתמיה ופי' הז"ר אינו מסכך את הלב. ובעל מעשה
חושב לקח הדברים ככתבן שהיה מסך שער החצר ועמודיו רחוקים מהקלעים שבמזרח עשר אמות.
ובאותן הזוויות שבין מסך שער החצר והקלעים שבמזרח החצר היו חונים משה ואהרן ובניו ושם היו
נוטעים אהליהם. וסמך לדבר שקרא הכתוב לקלעים שבמזרח כתפות שהם ברוחב החצר ויהיה שער
החצר שהוא המסך ועמודיו כמו הראש והצואר וא"כ מתחיל רוחב החצר והקלעים לשתי כתפיו ובין
הקלעים ולמסך עשר אמות. ולבי אומר לי שפתחה של חצר אינו שער החצר ומושגים שונים הם ואבאר
הדבר ואומר. כשמדקדק במקראות נמצא שבציווי ועשייה דברו הכתובים משער החצר. בפ' תרומה
ולשער החצר מסך עשרים אמה (כ"ז ט"ז) ובפ' ויקהל ומסך שער החצר מעשה רקם וגו' ועשרים
אמה ארך וקומה ברחב חמש אמות לעמת קלעי החצר (שקלעי החצר חמש אמות כדכתיב ארך החצר
מאה באמה ורחב חמשים בחמשים וקמה חמש אמות (כ"ז י"ח) וקומת החצר והשער היא רוחב המסך
באריגתו) ובפ' פקודי ויתן את מסך שער החצר (מ' ל"ג). ובכל אלה המקומות הוא קורא את המסך
הפנימי של משכן מסך הפתח שהיה עשר על עשר. שהבדילו הכתובים בין המסך העשוי לכניסת
ויציאת הכהנים וקראוהו מסך הפתח ובין המסך העשוי לכניסת הכהנים וכל העדה שארכו כפל ממסך
המשכן וקראוהו מסך השער. ומנהגו של עולם הוא לעשות לבית פתח ולחצר שער. וכשדבר הכתוב
ממשמרת הלוים כתיב וקלעי החצר ואת מסך פתח החצר (בפ' נשא ג' כ"ה וו"ו). וכשדבר הכתוב
מעבודת הלוים בפריקה והקמה כתיב ואת קלעי החצר ואת מסך פתח שער החצר אשר על המשכן
ועל המזבח סביב (שם ד' כ"ו). והטעם לאילו שינוי השמות הוא. שבשער הגדול עושים פתח קטן
לכניסה ויציאה. ושנינו בספ"ב דמדות בשער נקנור ושני פשפשים (פתחים קטנים) היו לו אחד מימינו
ואחד משמאלו. ובטעם הדבר אמרו לפי ששער נקנור היה מול ההיכל שלא יצטרך היוצא להפוך
אחוריו כלפי ההיכל אלא יצא מצדד כלפי לפון או דרום ויוצא. וכן במסך שער החצר היה בו פתח
או פתחים לכניסה ויציאה אם על ידי גלילה שמגללין היריעה כלפי מעלה וכהא ששנו (מנחות צ"ה ע"א)
הוגללו הפרכת. או על ידי פריפה כמו ששנו ביומא (פ"ה מ"א) החיצונה היתה פרופה מן הדרום וכו'.
בקפלה ואחזת בקרסים. מעתה באלו העשרים אמות שבמסך היו עשר אמות התיכונות מכוונות נגד
המשכן והמזבח ובהם לא נעשה הפתח אלא בקצותיהן מצפון או מדרום. ומראין הדברים שבהקבץ
העם פותחין מצד אחד לכניסה. וכשנפטרין פותחין מצד השני ליציאה. והנה בציווי ועשייה תפסו
הכתובים בשם הכלל וקראוהו מסך השער. וכשדברו בפקודת המשמרת אמרו מסך פתח החצר לפי
שעיקר השמירה הוא בפתח. אמנם בעבודת הלוים נאמר מסך פתח השער לפי שצריכים להגיה על

היו האדנים כולם שוים בגדלן אלא שאלו של נחשת ואלו של כסף וכיון שלקרש אחד היו שני אדנים ולעמודים רק אדן אחד נראה שהיו העמודים כחצי קרש. והקרש אמה וחצי רחבו יהיה העמוד מחציתו היינו ארבעה טפחים וחצי (באמה בת ששה טפחים). והקונטיסין שהיו ששה טפחים הם יותר מהעמוד טפח ומחצה קצתו מצד זה וקצתו מצד זה. וכנחלק הקלעים למספר העמודים יהיו עשרים קלעים בני חמש אמות. וביון שאלו מאה האמה אפשר שהיו מחלקים שוכים למדו בברייתא מה קומה חמש אף רוחב חמש. ועדיין צריך ביאור היאך היה מצב העמודים וסידורן. ושנו בברייתא שקונטיסין של ששה טפחים באורך וג׳ טפחים ברוחב היו שם ועבעת קבועה באמצעיתן שבה נתלה הקונטוס בתוך אונקלי שבעמוד. וכשאמרו כמלא הקלע יוצא מן העמוד היינו מן האונקלי שבעמוד. וכשאמרו וכורך בה את הקלע וכו׳. היינו קלע אחד מצד זה וקלע אחד מצד זה. ושני קלעים מכורכין בכל קונטוס וקונטוס: אולם דבר זה שהיו שם קונטיסין כאילו אינו מפורש במקרא ולא נלמד מהמקרא (ולומר שהם בכלל יתדות הוא רחוק מהלב) אלא קבלה היתה בידם שהיו שם קונטיסין. ומאליאות אלו הקונטיסין היו במקום שאפשר להם להיות. אבל בעמודי הקלעות אי אפשר שיהיו שם שהרי אין יכול לכרוך בו אלא קלע מצד אחד. כי מצד השני אין כאן קלע לכרוך בו. ולא היה מספר הקונטיסוס עשרים כמספר העמודים רק י״ח. ובאלו המקלועות היו הקלעים תלויים על ידי מיתרים בווי העמודים. ולדעת רש״י נראה שעמודי ג׳ כתפות המזרחיות היו בלא קונטיסין. ועל כן מלא עצמו מוכרח לפרש היאך היו אלו החמש אמות בשני אוירין אלו שבין ג׳ עמודין בלא קונטיסין אלא בין עמוד לעמוד עם העמוד הראשון שבעשרים העמודים שבקלעות. מה שלא עשה כן בשאר העמודים שבצפון ושבדרום. אמנם אופן הקשירה והתלייה לא איתפרש במקרא שלא הכר במקרא אלא שהיו שם ווין ומיתרים ויתדות והדבר מסור ביד הלוים וחכמתם או שהניח הדבר במנהג הרגיל שהיו נוהגים בזמנם בכיוצא באלו הקלעים והעמודים. וכמו כן קישור הקלעים שבמקלועות לפונית מערבית ומערבית דרומית וכמו כן במזרחיות לא איתפרש באיזה אופן היו. והמפרשים חשבו שכל הקלעים היו בין עמוד לעמוד ועי״ב נתקשו שהרי בני׳ עמודים אין כאן רק י״ט אוירים. אמנם האמת שאין הקלעים לפי העמודים אלא העמודים לפי הקלעים ולצורכן. ובקלעות דהיינו במקלועות היו העמודים סמוכין זה לזה דמיון הקרשים שבמקלועות. וכשאמרו כמלא הקלע יוצא מן העמוד ב׳ אמות ומחצה וכו׳ היינו בי״ח עמודים. אמנם בעמודי הקלעות וקלעי הקלעות היה האויר יותר כנ״ל. ועיי׳ במזרחי ובס׳ מעשה חושב ובפי׳ הרב מלבי״ם עה״ת באיזה דרך חשבו ונלאו לפשר הדברים. עוד אני רואה להעיר שבילקוט פקודי רמז תכ״ה כתוב ונחשת התנופה שבעים ככר (מהו) [מהן] עשה קרסי יריעות העזים ולפה עמודי החצר ועשה אדני עמודי החצר ויתידות המשכן והחצר ומזבח הנחשת אשר לו וכל כליו וכיור וכנו. והנה השמיענו דבר חדש שעמודי החצר היו מצופין נחשת:

וכשם שהיו וכו׳. כ״ה בדפוס אופיבאך ובשאר הנוסחאות אלא שקיטעו המקרא במלת וגו׳ ובילקוט בשיבוש לכל כלי המשכן ולכל עבודתו וגו׳ חוץ מבכת״י מוה״רא עפשטיין שכשלם המקרא. ובס׳ והזהיר שם ואת קלעי החצר. ומקרא זה אין לו ענין ליתדות. אבל מקרא זה שייך לקמן והמאמר שם קטוע עיי׳ לקמן. והנה לפנינו במקרא ליתא למלת סביב. ובלי ספק שר׳ אייזק שייאר העתיק זה הפרק מאיזו נוסחא שהיתה בה מלת סביב במקרא. ולנוסחא כזאת יש לה יסוד שהרי יונתן מתרגם חזור חזור דנחשא. וראיתי ברמב״ן פי׳ נשא שהעתקתיו לעיל שהוא מעתיק וכשם שהיו יתדות למשכן כך היו יתדות לחצר שנאמר לכל כלי המשכן ולכל עבודתו וכל יתדותיו וכל יתדות החצר סביב נחשת. נמצינו למידין שנוסחא כזו היתה לפני הילקוט אלא שקיטע המקרא. ועל כרחך שנוסחא היתה לפני ר׳ אייזק שייאר שכתוב בה כהוגן בכל עבודתו. אבל כתוב בה מלת סביב. ור׳ אייזק שייאר לא מרמב״ן העתיק שא״כ היה כותב ולכל עבודתו. ובמקרא לא בדק שא״כ לא היה כיתב סביב דליתא במקרא:

אבל אי אתה יודע וכו׳. בדפוס אופיבאך מסיים מה בין משכן למזבח עשר אמה כך מן הקלעים לפתחה של חצר עשר אמה. והעיר ע״ז ר׳ אייזק שייאר דלקמן פי״א איתא המזבח באמצע העזרה הוי קאי כנגד בין משכן ומזבח עשרים אמה. ועי״כ במקום עשר צ״ל עשרים. ובהשמטות השלים דבריו דלר״מ דשם הוא ר׳ יהודה דזבחים נ״ט וס״ל מאמצעו הוא מודד ועשרים אמה רחבו כנגד בין המשכן למזבח עשרים אמה. עי״כ דבריו. והם אינן מבוארין לי. ובילקוט שנאמר ואת קלעי החצר וגו׳ מה מן המשכן למזבח עשר אמות כך מן הקלעים לפתחה של חצר עשר אמות. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק כבדפוס אופיבאך. ובס׳ והזהיר המאמר מקוטע (כמו שרמזתי ע״ז לעיל) וכתוב שם כך היו יתידות לחצר שנ׳ ואת קלעי החצר [וגו׳] מה משכן למזבח עשר אמות כך מן הקלעים לפתחה של חצר עשר אמות. ובהוצאת מוה״רח פלעש אבל אין אתה וכו׳ משכתו׳ ואת קלעי החצר

ובהוצאת מוה"רא יעללינעק כבדפוס אופיבאך ושם הגי' נכונה וקונטיסין היו שם. ובכת"י אקספארד בתוך כל אחד ואחד וטבעת קבועה באמצע היה נותן וכו' עשרה טפחים וכו' הטבעת בתוך האונקלי וכורך בה וכו' קלע זו של ספינה. ובהוצאת מוה"רא פלעש כיצד וכו' בתוך כל א' וא' וקונטיסין היו שם וטבעת קבועה באמצעיתן והיה נותן את הקונטיסין במיתרים והעמודי' (והגיה המו"ל להעמודי') והקונטיסין ארכו וכו' ותולה בה את הקלע וכו' כמלאת הקלע יוצאת מן העמוד וכו' מצד זה וכן מצד זה וכן לעמוד השני וכו' ומחברן בתוך יתרות האהל (והגיה המו"ל בתוך יתדות כיתידות האהל). ולשון רש"י עה"ת (כ"ז י"ט) ואדניהם. של העמודים נחשת. האדנים יושבים על הארץ והעמודים תקועין לתוכן. היה עושה כמין קונדסין שקורין פלא"ש ארכן ו' טפחים ורחבן ג' וטבעת נחשת קבוע בו באמצעו וכורך שפת הקלע סביביו במיתרים כנגד כל עמוד ועמוד ותולה הקונדס דרך טבעתו באונקליות שבעמוד העשוי כמין ווי"ו ראשו זקוף למעלה וראשו אחד תקוע בעמוד כאותן שעושין להציב דלתות שקורין גונזי"ש ורוחב הקלע תלוי מלמטה והיא קומת מחיצת החצר. ובפסוק י"ד אמקרא וחמש עשרה אמה קלעים וגו' עמודיהם שלשה כתב. חמש אמות בין עמוד לעמוד. בין עמוד העומד במקצוע דרומית מזרחית עד עמוד שהוא מן הג' שבמזרח ה' אמות וממנו לשני חמש אמות וממנו לשני חמש אמות ומן השני לשלשי חמש אמות וכן לכתף השנית וארבע עמודים למסך הרי י' עמודים למזרח כנגד י' למערב. ובענין היתדות כתב רש"י בפסוק י"ט שם. יתדת כמין נגרי נחשת עשוין ליריעות האהל ולקלעי החצר קשורים במיתרים סביב בשיפוליהן כדי שלא תהא הרוח מגביהתן. ואיני יודע אם תחובין בארץ או קשורין ותלויין וכובדן מכביד שיפולי היריעות שלא ינועו ברוח. ואומר אני שסמן מוכיח עליהם שהן תקועין בארץ לכך נקראו יתדות. ומקרא זה מסייעני אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח (ישעיה ל"ג כ'). ובפ' נשא (ד' ל"ב) כתב במקרא ויתדתם ומיתריהם וגו' של עמודים (כלו' ולכך הוזכרו כאן במשא בני מררי) שהרי יתדות ומיתרי הקלעים במשא בני גרשון היו (כש"כ בפסוק כ"ה וכ"ו ונשאו את יריעות וגו' ואת קלעי החצר וגו') ויתדות ומיתריהם היו ליריעות ולקלעים מלמטה שלא תגביהם הרוח. ויתידות ומיתרים היו לעמודים סביב לתלות בהם הקלעים בשפתם העליונה בכלונסות וקונדסין כמו ששנויה במלאכת המשכן. והעתיקו הרמ"בן וגורס בו כמו ששנינו במלאכת המשכן. ותפש עליו וכתב. ואיני יודע מה יעשו יתדות בעמודים. ועוד מה נשתנו יתדות של עמודים משאר היתידות שאלו לבני גרשון ואלו לבני מררי. ולא מצאתי במשנת מלאכת המשכן שהיו יתידות לעמודים. אלא כך שנו שם היה מחבר את הקונדסין במיתרים ובעמודים ומחברן בתוך יתדות של אהל (כבנוסחת הוצאת מוה"רא פלעש. אמנם העיקר נראה שהיא ט"ס וצ"ל של נחשת) ובשם שהיו יתדות למשכן וכו' זה לשון הברייתא ולא נשנה שם שהיו יתדות לעמודים (ובזה טעה ר' אייזק סייאר שהסגיר ברישא והיה נותן את הקונטיסין במיתרים ובעמודים במחברות עגולות. והעיר רש"י גורסו עיי' רש"י תרומה וכו' ופ' נשא וכו' ורמ"בן איכו גורסו עיי' רמ"בן פ' נשא ד"ה ועמודי החצר. וזו טעות. דמאמר זה הוזכר לענין שפת העליונה. ושם לא הוזכרו יתדות ובמאמר היה מחבר את הקונטיסין וכו' שזהו מלמטה הוזכרו בו היתדות. אבל לא נשנה שהיו יתדות לעמודים) אבל נפרש כי יתדות ומיתרים של קלעי החצר היו ביד בני מררי. ומיתרים ויתדות של משכן והאהל הם שהיו ביד בני גרשון. כי ואת מיתריהם ואת כל כלי עבודתם (שם כ"ו) כינוי ליריעות המשכן ולאהל מועד הנזכרים לא לחצר וכו' אבל לפי לשון הברייתא נ"ל שלא היו בני גרשון נושאים אלא בגדים לא נחשת ועצים כלל והיא ששנינו בני גרשון היו ממונים במערב והם ממונים על כלי הארוג וכו' ע"כ. לפי דרכינו למדנו ששני מיני קונטיסין היו קונטיסין לשפה העליונה של הקלע וטבעת קבועה באמצעיתן. וקונטיסין לשפה התחתונה שהיה מחברן בתוך יתדות של נחשת. ועוד אני רוצה להעיר כאן. שכשם שהיו הקרשים שבמשכן עשרים לצפון ועשרים לדרום כך היו העמודים לחצר כ' לצפון וכ' לדרום. ובמערב היו שמנה קרשים שמהם שנים למקצועות והיו מכוונים כנגד קרשי צפון ודרום. ובחצר היו עשרה עמודים ומהם שנים מכוונים כנגד עמודי צפון ודרום. ולמזרח המשכן לא היה רק מסך ולמסך חמשה עמודים אבל לחצר היו ב' כתפות שלהם קלעים חמש עשרה ושלשה עמודים לכל כתף וכתף. ולשער החצר מסך עשרים אמה ולמסך ארבעה עמודים. נמצא שמנין עמודי המזרח שוה למנין עמודי המערב. אלא שעמודי המזרח היו בינתים לעמודי צפון ודרום ועמודי המערב היו מחוץ לעמודי צפון ודרום. ויריעות המשכן והאהל היו מחוץ לקרשים ומכסות עליהם וחלל הבית נמדד מבפנים על עשרה. אבל הקלעים היו מבפנים לעמודים וחלל החצר נמדד מן הקלעים עד האהל (וכ"ה דעת בעל מעשה חושב בפ"ה והביא דעת התוספות בזבחים ס' ע"א שהכלונסאות היו על הווין שקבועין בעמודין מבחוץ ועיי"ש שאחר לפרש דבריהם) וצורת העמודים ועובין לא איתפרש. אבל יש ללמוד מן האדנים במסכתא

אבל אי אתה יודע כמה מן הקלעים לפתחה של חצר. כשהוא אומר ואת קלעי החצר ואת מסך פתח שער החצר אשר על המשכן ועל המזבח סביב (במדבר ד׳ כ"ו) מה מן המשכן ולמזבח עשר אמות כך מן הקלעים ועד פתחה של חצר עשר אמות:

אבל אי אתה יודע כמה גובה פתחו של חצר. כשהוא אומר ומסך שער החצר וגו׳ ועשרים אמה אורך וקומה ברחב חמש אמות וגו׳ (שמות ל"ח י"ח). שאין תלמוד לומר חמש אמות ומה תלמוד לומר חמש אמות. ללמדך שארכו עשרים אמה ורחבו חמש אמות:

כרוחב פתחו של אהל כך פתחו של היכל. כפתחו של חצר כך פתחו של אולם. כגובה פתחו של היכל כך רוחב פתחו של אולם:

מכאן היה ר׳ יוסי בר׳ יהודה אומר קרפף בית סאתים שהוא כחצר המשכן ומטלטלין בתוכו בשבת:

חצר היה ארכה וכו׳. בבא זו ושלאחריה עד כיצד היה מעמיד מקורסות הן בנוסחאות. בילקוט סדר פרק זה אמקרא ועשית את חצר המשכן. וכך היא נוסחתו. חצר ארכה מאה אמה ורחבה חמשים אמה שנאמר ועשית את חצר המשכן. אבל אי אתה יודע כמה רחבה של קומה כשהוא אומר וקומה ברוחב חמש אמות (ל"ח י"ח) מה קומה חמש אמות אף רוחב חמש אמות. כיצד היה מעמיד וכו׳. והדברים מבובשים למראית העין. ובזית רענן הגיה וכתב כמה רחבו של קלע וכו׳ כצ"ל וכ"ה שם (ר"ל בברייתא דמלאכת המשכן) פי׳ כמה רוחב כל יריעה ומפרש ה׳ אמות דהיינו מעמוד לעמוד. ואלו הדברים שבאילו הבבות הם שם כנגד סוף הפרק ולקמן אעתיקהו. וכ"ה בס׳ והזהיר חצר ארכה וכו׳ אבל אין אתה יודע כמה רחבו של קלע אלא ממה שכתוב וקומה ברוחב חמש אמות וכו׳ כיצד וכו׳. וכ"ה בהוצאת מוה"רח יעללינעק ונוסחתה חצר היה ארכה וכו׳ אבל אין אתה יודע רחבה של קלע שתדע בה גובה של חצר כשהוא אומר וקומה חמש אמות וכו׳. ובהוצאת מוה"רח פלעסנר חצר ארכה וכו׳ אבל אין וכו׳ רחבו של קלע (שהבדע) [שתדע] בה גובהה של חצר כמו שכתב וקומה חמש אמות מה קומת קלע חמש אף (רוח) [רוחב] חמש וכו׳. ובכת"י מוה"רא עפשטיין חצר ארכה וכו׳ שנאמר ועשית וגו׳ אבל אי קלע (והיא מקוטע) שנ׳ וקומה ברוחב חמש אמות (מקוטע) אף רוחב חמש אמות כיצד וכו׳ ובכת"י אקספארד החצר ארכה וכו׳ כמה רחבה של קלע כשהוא אומר וקומה ברחב חמש אמות הוי אומר מה קומה וכו׳ אף רוחב בחמש אמות. ולשון רש"י עה"ת וקומה חמש אמות גובה מחיצות החצר והוא רוחב הקלעים. ובמקרא דפ׳ ל"ח וקומה ברחב חמש אמות לעמת קלעי החצר כתב. לעומת קלעי החצר כמדת קלעי החצר. ואולי שהנוסחא שמביאה זה המקרא עקרית ששם מפורש לעומת קלעי החצר. ועיי׳ לקמן בענין השאר שבבי׳ בבות. בנדפס כתוב ולפאת קדמה. בנא׳ חמש עשרה. ותקנתים ע"פי לשון המקראות בתורה.

כיצד היה מעמיד וכו׳. כ"ה בדפוס אופיבאך אלא שכתוב שם וקונטיסין היה שם וצ"ל היו. והמאמר והיה נותן את הקונטיסין במיתרים ובעמודים הסגירו המו"ל במחברות עגולות שהם סימן המחיקה. בכת"י שם ועמוד בתוך כל א׳ וא׳ וטבעת קבועה באמצען והיה נותן הקונטרסין וכו׳ והקונטירסין וכו׳ היא למדת שבין עמוד לעמוד חמש אמה. היה מחבר הקונטריסין וכו׳ ומחברן בתוך יתדות נחשת של האהל. ובילקוט כיצד וכו׳ ועמוד בתוך כל אחד ואחד וטבעת קבועה בתוך של כל אחד ואחד וטבעת קבועה באמצעיתו והיה נותן את הקונטיסין במיתרים ובעמודים. והקונטיסין ארכו וכו׳ ותולה את הטבעות בתוך האונקלין וכורך בה וכו׳ זו של ספינה כמלא הקלע יותר מן העמוד וכו׳. ובלי ספק שהילקוט קטוע וחסר וקונטיסין היו שם. שהרי הוא אומר והיה נותן את הקונטיסין וכו׳ ועדיין לא הזכיר את הקונטיסין. ופירוש קונטיסין כתב בערוך ערך קנטס קורות של עץ הן כגון עמודים. והביא ומפקיקתא דר"כ בפ׳ ויהי ביום כלות היה לו להביא ד׳ קונטסין למתוח עליהן את המשכן. ובספר אחר קונדס. ובזית רענן כתב היינו כעין וונוית דקים שלא יפריחם הרוח. ועל הקלע יותר מן העמוד כתב ומקום העמוד לא קחשיב. ובס׳ והזהיר כיצד וכו׳ ועמוד בתוך כל אחד ואחד וטבעת קבועה באמצעיתן והיה נותן את הקונטיסין במיתרים ובעמודים ארכו של כל אחד ואחד וכו׳ ותולה את הטבעת בתוך האונקלי וכו׳ זו של ספינה כמלא הקלע יוצא וכו׳ (אלא שמסורס שם קצת).

מ״ל דה״ג מקני המנורה עד מזבח הזהב ה׳ אמות וממזבח הזהב עד הקרשים שבמזרח י׳ אמות ור״ל עמודי מזרח. ועדה לדחק ולפרש נוסחת הילקוט עד המזבח י׳ אמות וקיים אבל האמת כגי׳ הברייתא. וגי׳ הברייתא שהזכיר היא בהוצאת מוה״רא יעללינעק. ושם הנוסחא משובשת ברישא וה״ג התם מן הקרשים שבמערב עד קני המנורה עשר אמות מקני המנורה עד השלחן וכו׳ כמו שהביא בז״ר. ובס׳ והזהיר מן הקרשים שבמערב עד קני המנורה עשר אמות (כבנוסחא הקודמת) מן קני המנורה עד השלחן עשר אמות (צ״ל ה׳ אמות) מן השלחן עד מזבח הזהב ה׳ אמות ממזבח הזהב עד שבמזרח עשר אמות הא למדת וכו׳. ובעכפי יהודה הביא כת״י פאריז מן הקרשים שבמערב עד קני המנורה שכנגד הפרוכת עשר אמות מקני המנורה עד השולחן ה׳ אמות מן השלחן עד מזבח הזהב ה׳ אמות ממזבח הזהב עד פתח המשכן עשר אמות הא למדת וכו׳. ואח״כ הביא דברי הילקוט שבפ׳ פקודי. ולבסוף הגיה כבזית רענן. ובהוצאת מוה״רמ פלעם החסרה מוכח שנוסחתה כעין נוסחת הברייתא שהביא הזית רענן אלא שהיא משובשת ביותר עד שמסיימת ממזבח הזהב עד הקרשים שבמזרח חמש אמות. ותפסתי בפנים בנוסחת דפוס אופיבאך. אלא שכתוב שם הקרשים שבמזרח והיא באשגירת לישנא. והן העמודים וע״כ הגהתי העמודים וכמו שהיא בכת״י מוה״רא עפשטיין:

פרק ה׳.

חצר היה ארכה מאה אמה ורחבה חמשים אמה. שנאמר ועשית את חצר המשכן לפאת נגב תימנה וגו׳ מאה באמה (שמות כ״ז ט׳) וכן לפאת צפון מאה אמה. שנאמר וכן לפאת צפון באורך קלעים מאה אורך (שם שם י״א) ולמערב חמשים אמה. שנאמר לפאת ים קלעים חמשים אמה (שם י״ב) ולמזרח חמשים אמה. שנאמר לפאת קדמה מזרחה חמשים אמה (שם י״ג). צא מהן חמש עשרה אמה קלעים. שנאמר וחמש עשרה אמה לכתף וגו׳ (שם י״ד וט״ו) ולכתף השנית מזה ומזה (שם ל״ח ט״ו):

מן הקלעים שבדרום עד האהל עשרים אמה והאהל עשר אמות ומן האהל עד הקלעים שבצפון עשרים אמה. הא למדת שרחבה חמשים אמה. מן הקלעים שבמערב עד האהל עשרים אמה והאהל שלשים אמה ומן האהל ועד הקלעים שבמזרח חמשים אמה. הא למדת שארכה מאה אמה. שנאמר אורך החצר מאה באמה ורחב חמשים בחמשים (שם כ״ז י״ח). רבי יוסי אומר אין תלמוד לומר חמשים בחמשים ומה ת״ל חמשים בחמשים. זה לפני האהל. הא למדת שארכה מאה אמה ורחבה חמשים אמה. אבל אין אתה יודע כמה רחבה של קלע עד שתדע בגובהה של חצר. כשהוא אומר וקומה חמש אמות (שם) מה קומה חמש אמות אף רחב חמש אמות:

כיצד היה מעמיד את החצר. היה נותן עשרים אדנים של נחשת בצפון ועשרים בדרום ועמוד תוך כל אחד ואחד. וקונטיסין היו שם. וטבעת קבועה באמצעיתן. והיה נותן את הקונטיסין במיתרים ובעמודים. והקונטיסין ארכו של כל אחד ואחד ששה טפחים ורחבו שלשה. ותולה את הטבעת בתוך האנקלי שבעמוד וכורך בה את הקלע. כמין קלע זה של ספינה. נמצא הקלע יוצא מן העמוד שתי אמות ומחצה מצד זה ושתי אמות ומחצה מצד זה. וכן לעמוד השני. הא למדת שבין עמוד לעמוד חמש אמות. היה מחבר את הקונטיסין במיתרים ובעמודים ומחברן בתוך יתדות של נחשת:

וכשם שהיו יתדות למשכן כך היו יתדות לחצר. שנאמר לכל כלי המשכן בכל עבדתו וכל יתדתיו וכל יתדות החצר סביב נחשת (שמות כ״ז י״ט):

למשוך יותר אבל לא היה משוך משאר השלחנות (כלו' של שלמה) וגי' הספרים חולק את הבית מאליו ולפנים שבוש הוא. ע"כ. אבל מהר"א פירש חולק את הבית ברוחב. מאליו ולפנים באליו של הבית שהוא לצד מערב היה המזבח עומד. משוך קימעא כלפי חוץ משוך מעט לצד מזרח חוץ מן השלחן והמנורה וכו'. ומלשון הרמב"ם מכוון בין הצפון לדרום משמע כמי שפירש הכי חולק את הבית. ובתוס' מנחות (צ"ט ע"א) נוסחא אחרת להו בירושלמי. והכי גרסי השלחן היה נתון מאלי הבית ולפנים משוך מן הקרן שתי אמות. ומנורה בדרום. ומזבח הזהב היה נתון בתוך הבית חולק את הבית מאלי הבית ולפנים משוך קימעא כלפי חוץ וכולהו משליש הבית ולפנים. ופירשוהו שם. משוך מן הקרן היינו מן הכותל. שתים ומחצה היה משוך אלא שדלג הסופר ומחצה. והא דקאמר ברישא דברייתא מאלי הבית ובסיפא משליש כדשנינן לעיל (צ"ח ע"ב. תני חדא מאלי בית ולפנים היו מונחין — שלחנות דשלמה — ותני חדא משליש הבית הבית ולפנים היו מונחין. ולא קשיא מר קא חשיב בית קדשי קדשים בהדי היכל מר לא קא חשיב בית קדשי קדשים בהדי היכל) דברישא לא חשיב בית קה"ק בהדי היכל ובסיפא קא חשיב בית קה"ק בהדי היכל. נמצינו למדין שההיכל שהוא עשרים על עשר נחלק לשנים. עשר אמות הראשונות היו פנוין ומאליו ולפנים עד הפרכת שהוא שליש הבית כולו שם היו השלשה כלים שלחן ומנורה ומזבח הזהב. וזה השליש נחלק ג"כ לשניים דהיינו לחמש וחמש אמות. חמש אמות הסמוכות לפרכת היו פנוין ובחמש אמות הנשארות שם היו השלשה כלים. והיו השלחן והמנורה רחוקים מן הקרשים כל אחד ואחד ב' אמות ומחצה ונשארו חמש אמות. רחב השלחן אמה וקני המנורה היו מכוונין לרחבו של שלחן ובין כולן אמה א"כ ישארו ג' אמות שבין שלחן למנורה (אבל בעל מעשה חושב כתב בס"ז ה"א אורך שורת קני המנורה מלמעלה היה שנים עשר טפחים. וערא להביא ראיות לדבר ודעתו שהיו מכוונין לאורך השלחן. ולא מצאתי במי שקדמוהו שדברו בענין אורך שורת קני המנורה. ונראה שזה תלוי בפלוגתא אם מזרח ומערב וכנגד ארכו של שולחן היו מסודרים או לצפון ודרום וכנגד רחבו של שלחן היו מכוונון). ולשון הילקוט חמשה אמות בין המנורה לשלחן פירשו הרב מלבי"ם (בפי' ל"ה ושמת את השלחן) שרלונו לומר עם המנורה והשלחן. אורך השלחן שתי אמות ונשארו ג' אמות עד אליו של היכל. ולשון הילקוט מזבח הזהב היה נתון בסוף עשר אמות חולק את הבית עשר אמות למזרח ועשר למערב חמשה לצפון וחמשה לדרום. ורלונו לומר עם המזבח שהוא אמה על אמה. והדבר לריך ביאור קלת והוא. שכשאנו מחשבין מקום המזבח לריך שנחשב עמו מקום מעמד הכהן המקטיר עליו ובידו הקטרת ושולט בידיו. וע"כ מקום המזבח הוא לכל הפחות אמה ואלי ברבועו ונשארו מהג' אמות שבין אורך השלחן עד אליו של בית רק אמה. וכשאמר בילקוט המנורה והשלחן היו לפנים מהמזבח הוא כדי אמה. וע"כ אמרו שהמזבח משוך קמעא כלפי חוץ. ועתה מה ששנו לפנינו בברייתא וחולק את הבית מאליו לפנים הוא מסכים עם הילקוט עשר למזרח ועשר למערב וה' לצפון וה' לדרום. וחשבונם של בעל מעשה חושב והרב מלבי"ם הוא בדרך אחר ולא ראיתי להעתיקם שכבר האריכתי הרבה (ועיי' בהם שתפסו במלת לפון שנפלה בשבוש בירושלמי וכלפי דבריהם ארמוז על רש"י פסוק ו' לפני הפרכת שמא תאמר משוך מכנגד הארון ללפון או לדרום ת"ל לפני הכפרת מכוון כנגד הארון מבחוץ) רק זאת אני רואה להעיר במה שאמרו בתוספתא כנס ומהלך בהיכל עד שמגיע עומד בין מזבח הזהב למנורה פליגי בה תנאי ביומא (נ"א ע"ב) דת"ר בין המזבח למנורה היה מהלך דר"י רמ"א בין שלחן למזבח ויש אומרים בין שלחן לכותל. ואר"ח שם די"א הוא ר' יוסי:

מן הקרשים וכו'. בכת"י מוה"רא עפשטיין מן הקרשים שמדרום עד המנורה וכו' ומן המנורה וכו'. בילקוט ומן הקרשים וכו' מקני המנורה וכו' מן השלחן עד וכו'. ובזוהר מן קני המנורה וכו' מן השלחן וכו'. ובהוצאת מוה"רח פלעם הנוסחא מקוטעת ורמז המעתיק. הגהה כ"ל חסר כאן. והשלימה המו"ל בביאורו. ובבא זו כבר היא מבוארת ובזית רענן כתב וא"כ השלחן והמנורה אינן מן המדה ומיהו י"ל דקחשיב שם מקום המנורה והשלחן:

מן הקרשים שבמערב וכו'. בכת"י מוה"רא עפשטיין עד המנורה עשר אמות מן קני המנורה ועד מזבח הזהב חמש אמות וממזבח הזהב עד העמודים שבמזרח ט"ו אמה הא למדת ארכו שלשים אמה. ובכת"י אקספארד ומן המנורה וכו' מן הקרשים שבמערב עד הפרכת עשר אמות. מן הפרכת עד השלחן חמש אמות מן השלחן עד מזבח הזהב חמש אמות וממזבח הזהב עד הפתח עשר אמות הא למדת וכו'. וזה מסכים עם מה שתפסתי. ובילקוט מן הפרכת עד קני המנורה חמש אמות ומזבח הזהב עד המזבח עשר אמות הא למדת וכו'. וכתב על זה בזית רענן ה"ג בברייתא ומקני המנורה עד השלחן ה' אמות מן השלחן עד מזבח הזהב ה' אמות וממזבח הזהב עד הקרשים שבמזרח עשר אמות. אך קשה דהא שלחן בצפון ומנורה בדרום היו מכוונין זה כנגד זה לרחבו של משכן. לכן

אופיצאך אלא דגרס וקני מנורה וכו׳ ומחליו ולפנים מכוון היה כנגד הפרכת. וכ״ה בספר והזהיר. וכ״ה בהוצאת מוה״רח פלעם אלא דשם גרס ומחליו לפנים מכוון כנגד הפרוכת. ובכת״י מוה״רא עפשטיין ומחליו ולפנים והיה מכוון כנגד אמצע הפרכת. ובילקוט וקני המנורה וכו׳ של שלחן הזהב ושלחן הזהב היה נתון כנגד הפתח וחולק את הבית מחליו ולפנים ומכוון היה כנגד הפרכת שנאמר וכו׳. וכתוב בהשמטות ומחליו לפנים (מכאן) [מכוון] היה כנגד הפרכת. כ״ה בדפוס ישן וכן נראה שהי׳ הגי׳ לפני הרמ״בם פ״ג מהל׳ בית הבחירה הי״ז אבל הלשון דחוק וכו׳ אבל באמת מתוך דברי רש״י בפי׳ תלוה בד״ה לפני הפרכת (ל׳ ו׳) משמע שגרסתו היתה מכוון היה כנגד הארון. והנה הגהה זו מרי׳ אייזק שפייאר נכונה. והדפיסו כן (גם השיבוש) הבאים אחריו ושמו בכליהם. וקבלתי הגהה זו ממנו ותפסתי בה. (ובכת״י אקספארד של שלחן הזהב מזבח וכו׳ והיה מכוון). וכתב בזית רענן פי׳ שהשלחן ארכו לארכו של בית ורחבו לרחבו של בית וקני המנורה היו מסודרין מלפון לדרום כפי רוחב השלחן ועיי׳ בגמרא פלוגתא בזה. ע״כ. הנה מ״ש ארכו לארכו של בית וכו׳ במסכה דמנחות (צ״ו ע״א) כל הכלים שהיו במקדש ארכן לארכו של בית. ובגמרא שם (צ״ח ע״א) ת״ר כל הכלים שבמקדש ארכן לארכו של בית חוץ מארון שארכו לרחבו של בית וכו׳. ובענין המנורה (שם ע״ב) ת״ר מזרח ומערב היו מונחין דברי רבי ר״א ב״ר שמעון אומר לפון ודרום. ואשלחנות דשלמה פליגי ואמריקן שם בגמרא דבמנורה נמי פליגי הכי. וסתם ברייתא שלפנינו כר״א ב״ר שמעון (ופסק הר״מ בה׳ בית הבחירה פ״ג הי״ב כסתם ברייתא ועיי״ש בהשגת הראב״ד והכסף משנה שתק מזה). אמנם מה שלא העיר בז״ר היא שנפל שיבוש בילקוט ול״ל ומזבח הזהב היה נתון כנגד הפתח וכו׳. וגרסינן ביומא (נ״ג ע״ב) דתניא שלחן בצפון משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה. ומנורה בדרום משוכה מן הכותל שתי אמות ומחצה. ומזבח ממוצע ועומד באמצע כלפי חוץ קימעא (רש״י כלפי מזרח לצד פתח ההיכל). ואמרו שם ומוקמיה להדייהו (ברש״י ליקמא בהדייהו. מכוון בינייהו ולמה נמשך לחוץ) .כיון דכתיב ואת המנרה נכח השלחן בעינן דחזו אהדדי. ולשון התוספתא ביומא פ״ב. נכנס ומהלך בהיכל עד שמגיע עומד בין מזבח הזהב למנורה והמזבח לפנים ממנו. שלחן נתון בצפון משליש הבית ולפנים משוך מן הכותל שתי אמות ומחצה מנורה כנגדו בדרום משליש הבית ולפנים משוכה מן הכותל שתי אמות ומחצה ומזבח הזהב ממוצע בנתיים כנגד שני בדי הארון ומשוך כלפי מזרח וכולן היו נתונים מחצי הבית ולפנים וכו׳ (התוספתא שברב אלפס מקוטעת ומשובשת והגהתיה ע״פי נוסחת ערפורט) ולשון הר״מ בה׳ בית הבחירה פ״א ה״ז ומזבח לקטרת ומנורה ושלחן (ו)שלשתן בתוך הקדש לפני קדש הקדשים המנורה בדרום משמאל הנכנס ושלחן מימין שעליו לחם הפנים ושניהם בצד קדש הקדשים מבחוץ ומזבח הקטרת משוך מבין שניהם לחוץ. וע״פי התוספתא והילקוט הגהתי וחולק את הבית מחליו לפנים ומכוון היה וכו׳. ובילקוט פקודי ר׳ תכ״ב פרוכת היתה בסוף עשר אמות חולקת את הבית עשר אמות לפנים ועשרים לחוץ וכו׳ וחוץ ממנה עשרים על עשר. מזבח הזהב היה נתון בסוף עשר אמות חולק את הבית עשר אמות למזרח ועשר למערב חמשה לצפון וחמשה לדרום. (כלו׳ באמצע ובינתים) המנורה והשלחן היו לפנים מן המזבח המנורה בדרום והשלחן בצפון. חמשה אמות בין המנורה לשלחן. שתי אמות ומחצה מן הקרשים שבדרום למנורה וכן מן הקרשים שבצפון לשלחן שתי אמות ומחצה. והמנורה חמש אמות ממקומו לפרכת וחמשה אמות ממקומו ולמזבח ופתחו של היכל היה במזרח וכו׳. ולשון רש״י עה״ת במקרא ושמת את השלחן וגו׳ (כ״ו ל״ה) שלחן בצפון משוך מן הכותל הצפוני שתי אמות ומחצה ומנורה בדרום משוכה מן הכותל הדרומי שתי אמות ומחצה ומזבח הזהב נתון כנגד אויר שבין שלחן למנורה משוך קמעא כלפי המזרח וכולם נתונים מן חצי המשכן ולפנים. כיצד ארך המשכן מן הפתח לפרכת עשרים אמה המזבח והשלחן והמנורה משוכים מן הפתח לצד מערב עשר אמות. והובאה ברייתא זו בירושלמי שקלים פ״ו ה״ג הכי והא תני השלחן היה נתון מחצי הבית ולפנים משוך מן הכותל ב׳ אמות ומחצה כלפי הצפון. ומנורה כנגדו בדרום. מזבח הזהב היה נתון באמצע הבית חולק את הבית מחליו ולפנים משוך קימעא כלפי (לפון) חוץ וכולהון (היה נתון) [היו נתונים] משליש הבית ולפנים. ובהגהות הגר״א ה״ג ומזבח הזהב היה נתון באמצע משוך כלפי חוץ וכולן היו נתונים משליש הבית ולפנים כנ״ל והשאר שבינתים נמחק. וכ״ה בתוספתא פ״ב דיומא והכי דייקא הסוגיא שם וכ״ה ברמ״בם פ״ג מהל׳ ב״ה הלכה י״ז עיי״ש (וז״ל מזבח הקטורת היה מרובע אמה על אמה והוא נתון בהיכל מכוון בין הלפון לדרום משוך בין השלחן והמנורה לחוץ ושלשתן היו מונחין משליש ההיכל ולפנים כנגד הפרוכת המבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים) וכן משמע ברש״י ביומא שם שלא הזכיר קמעה (כלו׳ דבגמרא איתא קימעא ומרש״י משמע דלא גרסה. אבל ברש״י עה״ת כתב משוך קמעא כלפי המזרח כמו שהזכרתיו) וגם לחוץ משמע חוץ דשלחן דמשה דנקט שלחן ומנורה ומאלו היה יכול

יתר בהם שני וכו'. ומסתמא שאף בפרוכת ס"ל לר"י הכי. וכ"ל דטעמא דר"י מלחזר המקרא ואומר לעשות בתוך התכלת ובתוך הארגמן וגו' לאו באפוד לחוד קאמר אלא בכל הנעשים מתכלת וארגמן ואילך:

וכשם וכו' את הפרכת וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך ומה"רא יעללינעק וצילקוט. ובכת"י אקספארד כשם שהיה אורג הפרכת כך היה אורג את המסך. ובס' והזהיר מעשה רקם פרצוף אחד. ובנוסחת מוה"רא פלעש ליתא למלת בלבד. ובכת"י אקספארד שהיה אומר כ"מ שני חשב שתי פרצופות רקם פרצוף אחד. ולשון רש"י עה"ת (כ"ו א') כרבים מעשה חשב. כרובים היו מצויירין בהם באריגתן ולא ברקימה שהיא מעשה מחט אלא באריגה בשני כותלים פרצוף אחד מכאן ופרצוף אחד מכאן. ארי מצד זה ונשר מצד זה כמו שאורגין חגורות של משי. ובילקוט פקודי ר' תכ"ב מעשה חשב היה ר' נחמן אומר (צ"ל ר' נחמיה אומר) מעשה חושב שני פרצופין שני דמויות אחד מכאן ואחד מכאן ומעשה רוקם דמות אחד פרצוף אחד. וביומא (ע"ב ע"ב) גרסינן מעשה רוקם מעשה חושב אמר רבי אלעזר שרוקמין במקום שחושבין. פרש"י בתחלה מתקן הצורה על הבגד על ידי לבע ואח"כ רוקמה בינחט. ובנוסחת דקדוקי סופרים מעשה רוקם כמעשה חושב וכתב בהגהות שכ"ה באיזה כת"י ובכל הדפוסים ושיבוש הוא. וכבר קדמו המשנה למלך בה' כלי המקדש פ"ח הט"ו אהא שכתב הר"מ כל יוקים שנאמר בתורה מעשה רוקם הוא שתהיינה הצורות הנעשות באריגה נראות מצד אחד בפני האריג. ומעשה חושב הוא שתהיה הצורה נראית משני לדדין פנים ואחור. וכתב המ"ל שם דנוסחת כמעשה חושב שיבוש הוא שלא נמצא כך במקרא אלא שר"א אמר דמעשה רוקם ומעשה חושב דכתיבי בקרא חדא הוא. וגרסינן עלה בגמרא תנא משמיה דר' נחמיה (ובד"ס במתניתא תנא ועיי"ש בהגהות ובילקוט תרומה סוף ר' ש"ע מעשה חושב מעשה רוקם א"ר אלעאי וכו' במתניתא תנא רקם מעשה מחט לפיכן וכו') רוקם מעשה מחט לפיכך פרצוף אחד. חושב מעשה אורג לפיכך שני פרצופות. ופרש"י חושב מעשה אורג שיש לה ליריעה שתי קירות ושתי צורות על שתי קירותיה אין דומות זו לזו. פעמים שמצד זה ארי ומצד זה נשר כמו לחגורות של משי והיינו. ב' פרצופים. אבל רוקם כצורתו מכאן כך צורתו מכאן. והאריך במשנה למלך במה שהר"מ חולק על רש"י דלהר"מ אין הצורות משתנות. ועוד דלהר"מ שתיהן באריגה ואין רוקם מעשה מחט (אלא אם נאמר ששתיהן מעשה מחט הנעשית באריגה) ותמה על הכסף משנה שלא הרגיש זה עיי"ש. ואח"כ הביא המשנה למלך את הירושלמי דשקלים פ"ח ה"ב דהכי איתא התם כתוב א' אומר מעשה רוקם וכתוב א' אומר מעשה חושב. מעשה רוקם פרצוף אחד מעשה חושב ב' פרצופות. ר' יהודה ור' נחמיה ח"א מעשה רוקם ארי מכאן וארי מכאן. מעשה חושב ארי מכאן ונשר מכאן. ודעתו דט"ס נפל בספרים וגי' הנכונה היא ח"א מעשה רוקם ארי מכאן וארי מכאן מעשה חושב ארי מכאן ונשר מכאן. וחורנה אמר מעשה רוקם ארי מכאן וחלק מכאן מעשה חושב ארי מכאן וארי מכאן. והכוונה היא דכולהו אית להו דמעשה רוקם הוא פרצוף אחד ומעשה חושב הוא ב' פרצופין וכמו שהקדימו דבר זה בירושלמי ובריי׳תא הוה שמיעא להו לר"י ולר"נ אלא שנחלקו בפירושה במה שנחלקו רש"י ורבי׳ ז"ל. דח"א דפי' פרצוף אחד וב' פרצופין היא דפרצוף א' היא ארי מכאן וארי מכאן והיינו מעשה רוקם. וב' פרצופין הוא ארי מכאן ונשר מכאן וזהו פרש"י. וחורנא אמר דמעשה רוקם שהוא פרצוף א' היינו ארי מכאן וחלק מכאן. ומעשה חושב דהוא ב' פרצופין היינו ארי מכאן וארי מכאן וזהו כפי' רבינו. וראיתי להרב יפה מראה שכתב דיש גירסאות שגורסין כמו שכתבנו. ודחה הרב גי' זו וקיים הגי' הנמצאת בספרים וכו'. עכ"ד. ודחה את דברי יפה מראה ועוד האריך בענין זה עיי"ש. וסתמא דברייתא לפנינו הוא כחורנא דאמר מעשה רוקם פרצוף א' מכאן וחלק מכאן וכו'. והאי חורנא הוא ר' נחמיה. ובסוף תוספתא דשקלים שנינו. פרוכת ארכה ארבעים אמה ורחבה עשרים אמה (דהיינו בבית שני ועיי' במשנה ה' דסוף שקלים ובתוי"ט שם) והיתה נארגת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה חושב. אחרת היתה שם ארכה עשרים אמה ורחבה עשר אמות והיתה נארגת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר מעשה רוקם והיתה פרוסה על פתחו של היכל מבחוץ (דומיא דמסך הפתח שבמשכן). רבי יהודה אומר זו שמוליאין אותה מבפנים (היה) [היתה] מקופלת אחד לשנים ושנים לארבעה (כלו' ונעשית ארכה כ' ורחבה עשר) היתה פרוסה על פתחו של היכל מבחוץ. אמרו לו מי ששמש בקדושה חמורה יחזור תשמש בקדושה קלה (שמעלין בקדש ואין מורידין) דבר אחר בזו כתוב מעשה חושב ובזו כתוב מעשה רוקם. ר' נחמיה אומר מעשה חושב שני פרצופות מעשה רוקם פרצוף אחד וכו'. וזה מסכים עם הברייתא שלפנינו:

וקני המנורה וכו'. הסתא חוזר למה שאמר למעלה מחוץ לפרכת היו שלחן ומנורה ימיניים וכו'. בדפוס אופיבאך ומאליו לפנים ומכוון היה וכו' ובהולאת מוה"רא יעללינעק כבדפוס

ושני עמודים באמצע באופן שהיה בין עמוד לעמוד שלש אמות ושליש עם עובי חצי העמוד שבאמצע עכ"ל. וכי ניים ושכיב אמר להאי מילתא להכניס העמודים תוך שורת הקרשים וכו'. ורוצה אני להעיר כאן דבית קדשי הקדשים היה עשר על עשר באמה שוחקת והפרוכת עשר על עשר באמה עצבת דאל"כ אמתא באמתא היכי יתיב:

נמצא בית קדשי הקדשים וכו'. בדפוס אופיבאך ארבעה פרקים ביוה"כ. ובילקוט השמיט נמצא בית קה"ק וכו' וגרס אחר שהביא המקרא והבאת שמה מבית לפרוכת את ארון העדות. ושם היה נתון צנצנת המן וצלוחית של שמן המשחה ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה ובגדי כהנים ובגדי כהן גדול ושם היה נכנס אהרן ארבע פעמים ביוה"כ. וכתב בזית רענן בגדי כהנים ובגדי כה"ג לא גרסינן דבגדי כהנים מאי בעי התם. ובגדי כה"ג אף שטעונים גניזה מ"מ גניזתן היה בהיכל ולא בק"ק. ובמ' והזהיר הנוסחא כבילקוט אלא דגרס שם היה נתון וכו' בשקדיה ופרחיה וכו' ולשם היה נכנס כה"ג ארבעה פעמים ביוה"כ. ובפי' ר' בחיי עה"ת מכי כמי ובגדיו של כ"ג. והיא דבר שאי אפשר שאם דרשו והניחם שם מלמד שהם טעונים גניזה. היינו שאינם כשרים ליוה"כ הבא כמ"ש שם בתו"כ שהרי אינו פושטן בקדשי הקדשים. ואם תאמר שיחזור ויניחם שם א"כ תהיה כניסתו לפנים חמש פעמים. ובכת"י מוה"ר עפשטיין ושקדיה ופרחיה ובגדי כהנים ובגדי כהן גדול כבילקוט. ולקמן ארמוז מהיכן באה הטעות הזו. וכן השמיט בהוצאת מוה"ר יעללינעק רישא דבבא זו וכו' כבהוצאת אופיבאך. וכן נשמטה הרישא בהוצאת מוה"ר פלעש וגרס ושם היה ארון נתון וכו' בשקדיה ופרחיה ולשם היה אהרון נכנס ארבעה פעמים ביוה"כ. ובהערותיו הגיה בשקדיו ופרחיו. ובענפי יהודה הביא מכת"י פארין ולפנים ממנה (כלו' מהפרוכת) הארון עם הלוחות וספר תורה וכפורת עם שני כרובים וצנצנת המן ומקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה וצלוחית של שמן המשחה ושם אהרן נכנס שני פעמים (והגיה ד"פ) ביוה"כ. וענין הד' פעמים הן א' להכניס הקטרת. ב' להזות שמונה הזיות בין בדי הארון מדם הפר. ג' להזות כמו כן מדם השעיר. ד' להוציא את הכף והמחתה (עיי' ברמ"א ה' עבודת יוה"כ פ"ד). וגרסינן במס' יומא (נ"ב ע"ב) והתניא משנגנז ארון נגנזה עמו צנצנת המן וצלוחית שמן המשחה ומקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה וארגז ששיגרו פלשתים דורון לאלהי ישראל וכו'. וא"ר אלעזר אתיא שמה שמה ואתיא דורות דורות ואתיא משמרת משמרת עיי"ש ברש"י. ובתו' ישנים שם תמהני למה מזכיר ופרחיה והלא גמל שקדים ונראה כי מקצת הפרחים נשארו שלא גמלו שקדים ונשארו פרחים. ובדקדוקי סופרים הנוסחא בשקדיה ופרחיה ובהגהות שם רמז שם על נוסחאות נוסחאות וש"ס בכת"י ושקדיו ופרחיו עיי"ש. ובגליון שם נשמטו המקומות שהובאו הדברים ויש להוסיף מכילתא בשלח בד"ה ותן שמה מלא העומר מן. וסדר אליהו רבה לד קכ"ט. וירושלמי סוטה פ"ח ה"ג (ועיי' באדר"נ פמ"א שמשם נשתרבב בילקוט בגדי כהונה ובגדי כ"ג. ואחר כתבי ראיתי בכת"י אקספארד שם היה נתון צנצנת המן וכו' ופרחיה ובגדי הכהנים ובגדי כ"ג שם היה אהרן וכו'):

מחוץ לפרוכת וכו'. בילקוט ומנורה כנגדו בדרום וכו' ריבעו של בית עולמים. ובכת"י מוה"ר עפשטיין והמנורה כנגדו בדרום שאהל מועד ארכו שלשים אמה וכו' ובית עולמים ארכו ששים ורחבו עשרים וכו' רביעו של בית עולמים. והוא קטוע קצת. ובמ' והזהיר ומחוץ לפרוכת וכו' אלא שהמנורה בדרום והשלחן בצפון וכו' וכשם שהיו באהל מועד וכו' רבעו של בית עולמים. בהוצאת מוה"ר יעללינעק כבדפוס אופיבאך אלא שנפל שם שבוש אלא שאהל מועד ארכו כ' אמה וצ"ל ל' אמה. בהוצאת מוה"ר פלעש כנגדו בדרום וכו' וחסירים שם המלות ורחבו עשרים אמה. וגי' הא למדת שאהל רביעו של בית עולמים. והביא בענפי יהודה מכת"י פארין הא למדנו שא"מ כחציו של בית עולמים. וכתב וגירסא זו נכונה. אמנם מה צורך ללימוד דבר שתינוקת של בית רבן יודעין כי שלשים חציו של ששים ועשר חציו של עשרים. ואח"כ הביא דברי הזית רענן שהיתה נוסחתו בילקוט ריבועו ופי' לפי ערך רחבו שליש ארכו כשם שהתם היה רחבו שליש ארכו הי"נ בבית עולמים. וכתב עליו ולפי פירושו צ"ל שליש. ולא השגיח שנוסחתו היתה ריבועו כלו' מרבעו. אמנם עיקר הנוסחא רביע או רביעו או ריבעו כמו שהוא לפנינו בילקוט. ובחשבון השטח מדבר שאם תכפיל ששים בעשרים יגיעו לך י"ב מאות אמה מרובעות. ואם תכפיל שלשים בעשר יגיעו לך ג' מאות אמה שהם הרביע מי"ב:

וכשם שהיה אורג וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך ובילקוט כשם וכו' חוט אחד של זהב יותר וכו'. ובכת"י מוה"ר עפשטיין חוט בהן יתר של זהב. ובכת"י אקספארד שבאילו היה נותן חוט וכו' ובוהזהיר וכשם וכו' חוט של זהב יתר וכו'. ובהוצאת מוה"ר יעללינעק כבדפוס אופיבאך אלא דגי' כשם. ובהוצאת מוה"ר פלעש וכשם וכו' היה בהם חוט זהב יותר. ובילקוט פקודי רמז תכ"ז מעשה היריעות תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר והחוט כפול ארבע ר' יוסי אומר וחוט של זהב היה

מן הקרשים שבדרום עד קני המנורה שתי אמות ומחצה. ומקני מנורה עד השלחן חמש אמות. ומן השלחן ועד הקרשים שבצפון שתי אמות ומחצה. הא למדת שרחבו עשר אמות:

מן הקרשים שבמערב עד הפרכת עשר אמות. מן הפרכת עד השלחן חמש אמות. מן השלחן עד מזבח הזהב חמש אמות. ממזבח הזהב עד העמודים שבמזרח עשר אמות. הא למדת שארכו שלשים אמה:

היה אורג וכו'. בילקוט ועשית פרוכת היה אורג וכו' ארבע חוברין ותולה אורכה באונקלות שעל גבי העמודים שנאמר וגו'. והוסיף המקרא ועשית פרכת לסדר ליקוטיו על המקראות. ואומר ופורסה בשלישית וכו' השמיט וגרס שעל גבי העמודים שני ונתתה וגו' והבאת מבית לפרוכת את ארון העדות. ועיי' לקמן שהשמיט היה הארון נתון. ובס' והזהיר ארבעה תוברין ותולה באנקלאות שעל גבי העמודים שני ונתת את הפרוכת תחת הקרסים. והשמיט האומר ופורסה בשלישית וכו' כבילקוט. והמו"ל הסגיר תוברין במחברות עגולות לפי המחיקה והוסיף חוברין במחברות מרובעות כבילקוט. ואחר ותולה נקודות . . . . לפי החסרון והוסיף [אורכה]. ומ"ש בענפי יהודה דבריו אינן ברורין. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק ד' תיברין ותולה אותה באונקלאות על גבי העמודים שני ונתת וגו' תחת הקרסים והשמיט ג"כ ופורסה כבילקוט. ובהוצאת מוה"רח פלעש ארבעה תוברין ותולה אורכה באונקלי על גבי העמודים שני ונתת וגו' תחת הקרסים. וכתב בהערותיו שצ"ל תוברין ותולה אותה. ובאמת כיון שהפרוכת עשר על עשר והיא מרובעת אין כאן אורך ורוחב. אם לא שנאמר שהשתי באריגה קרוי אורך והערב קרוי רוחב. (ועיי' במזרחי פסוק ל"א) וכן כתב בס' מעשה חושב דקרי לשתי אורך ולערב רוחב דאריגת הפרכת נעשית בענין שבתחילתה ארכה לרחבו עומדים הלורות שבו על עמדם כתיקונם. ודברי פי חכם חן. ואני תפסתי בנוסחת דפוס אופיבאך אלא ששם כתוב ארבעה תיברין והגהתי תוברין. ושם כתוב באונקלאות על גבי והגהתי שעל גבי כבילקוט. ובכת"י אקספארד ארבע תסברין. — והוסיף המעתיק במסגרות או תסבדין — ותולה בה באונקליות שעל גבי העמודים. והטעם שהגהתי תוברין שמצאתי בערוך ערך תבר. בהבדים פרק (ג) [כ'] דכלים בש"א משישתבר פי' משיעשה לו עכובין וכו'. בפב"ה רמ"א כל שיש לו תוברות פי' לולאות וכו' כדאמרינן ביריעות ועושה בה ד' תוברין ותולה אותה באונקלי ואמר הגאון אנו קורין אותן תופרות מלשון תפירה. והוא בפי' ר' האי גאון בש"ס ווילנא תוברות איכא דאמרי תופרות וכו' כדאמרינן ביריעות ועושה בה תוברין ותולה אותם באונקלי. ועיי"ש בפי' הר"ש והרא"ש. ומאן דגרס אותם היינו התוברין ומאן דגרס אותה היינו הפרוכת. ותפסתי בנוסחת הערוך ולשון רש"י עה"ת ד' עמודים תקועים בתוך ד' אדנים ואונקליות קבועין בהן עקומים למעלה להושיב עליהן כלונס שראש הפרוכת כרוך בה והאונקליות הן הווין שהרי כמין ווין הן עשוים. והפרוכת ארכה י' אמות לרחבו של משכן ורחבה י' אמות כגובהן של קרשים. פרוסה בשלישית של משכן שיהא הימנה ולפנים עשר אמות והימנה ולחוץ כ' אמה נמצא בית קדשי הקדשים עשר על עשר שני ונתתה את הפרוכת תחת הקרסים המחברים את שתי חוברות של יריעות המשכן. רוחב החוברת כ' אמה וכו'. והנה מ"ש רש"י להושיב עליהן כלונס שראש הפרוכת כרוך בה. נעלם ממני מניין לו שזה אינו מסכים עם הברייתא שלפנינו וכבר תמה על זה בס' מעשה חושב. ולאומר הענין אומר דרש"י לא פי' תוברין לולאות אלא הכפל ונתפר להכניס בו כלונס וכענין שהיא במס' כלים שם בית כניסת האצבע אף כאן בית כניסת הכלונס. ולא גרס ד' תוברין אלא כגי' ר' האי גאון ועושה בה תוברין. ומקום שהיה הכלונס מונח על ווי העמודים לא היה מכורך בפרוכת. והיו העמודים שנים סמוכים אצל הקרשים בצפון ובדרום ושנים בחלל העשר אמות והיו ראשי הכלונס על ווי העמודים שבצפון ודרום ועוד שני מקומות שאינם מכורכים שמונחים על יתר שני העמודים. ומעתה אין צריך רק לג' תוברין שבקצוות התוברין היה הכלונס מונח על הווין. ואם באת לומר שהיו ד' העמודים בחלל הרוחב. היה צריך לחמשה תוברין. שנים בקצוות ושלשה באמצע. כדי שיהיו ד' הפסקות בין התוברין שאין הכלונס מכורך שם. ועכ"פ אינו גורס ד' תוברין. כנ"ל. ובס' מעשה חושב כתב בענין מלבד העמודים שארבעה האדנים מונחים בסדר קרשי המערב שנים מהם נוגעים באדני קרשי הצפון והדרום אחד מכאן ואחד מכאן ושנים מהם רחוקים זה מזה ב' אמות ושליש וכך הם רחוקים כל א' מהם מזוית שבצלעו ותוקע בהם ד' עמודים שמדתם וצורתם ועמדתם כתלי רוחב הקרש וכו'. ובס' חכמת המשכן הביא שכתב נ"ל ששני עמודים העמידו נגד עובי הכתלים לצפון ודרום

שיגוש בשיטפא דליסנא דקרא מכסהו כתיב. ופי' פספסין בערוך ערך פספס קייטא שיש בה פספסין צבועין ולבנים פוסים מזה לזה (נגעים פי"א מ"ז) פי' מסך שיש בה גווני צביעה. ועיי"ש בר"ע ור"ש. ולשון רש"י עה"ת מכסה לאהל לאותו גג של יריעות עזים עשה עוד מכסה אחד של עורות אילים מאדמים ועוד למעלה ממנו מכסה עורות תחשים. ואותן מכסאות לא היו מכסין אלא את הגג. אורכן ל' ורחבן י' אלו דברי ר' נחמיה ולדברי ר' יהודה מכסה אחד היה חציו של עורות אילים מאדמים וחציו של עורות תחשים. וזהו היפך ברייתא שלפנינו. אבל בגמרא דשבת (כ"ח ע"א) מתיב ר' אבא מברייתא סתמית. רבי יהודה אומר שני מכסאות היו אחד של עורות אילים מאדמים וא' של עורות תחשים ר' נחמיה אומר מכסה אחד היה ודומה כמין תלא אילן. וברש"י שם מכסה א' היה. חציו של אילים וחציו של תחשים ולמעלה דקרא אתרווייהו כתיב. דבין אלים בין תחשים היה מכסה אחד מלמעלה לאהל יריעות עזים. תלא אילן חיה טמאה היא ומנומרת בגוונין. והיא בסגנון אחר ממה שהיא בברייתא שלפנינו ובהקדם דר"י לדר"נ. ורש"י לא יסד דבריו ע"פי הגירסא שהרי הוא מקדים דר"נ לדר"י. ועל כרחך ע"פי ברייתא דמלאכת המשכן יסד דבריו ונוסחא אחרת היתה לו בברייתא. ונשתנית הנוסחא בברייתא להשוותה עם הגמרא:

פרק ד'.

היה אורג את הפרוכת עשר אמות על עשר אמות ועושה בה ארבעה תוברין ותולה אותה באונקלאות שעל גבי העמודים ופורסה בשלישית של משכן שיהא ממנו ולפנים עשר אמות וממנו ולחוץ עשרים אמה. שנאמר ונתתה את הפרוכת תחת הקרסים (שמות כ"ו ל"ג):

נמצא בית קדשי הקדשים עשר על עשר. ושם היה הארון נתון וצנצנת המן וצלוחית של שמן המשחה ומקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה. ושם היה אהרן נכנס ארבע פעמים ביום הכפורים:

מחוץ לפרוכת היו שולחן ומנורה מונחים. אלא שהשלחן בצפון ומנורה בדרום כנגדו. שנאמר ושמת את השלחן מחוץ לפרכת ואת המנרה נכח השלחן על צלע המשכן תימנה וגו' (שם שם ל"ה) וכשם שהיו מונחים באהל מועד כך היו מונחים בבית עולמים. אלא שאהל מועד ארכו שלשים אמה ורחבו עשר אמות ובית עולמים ארכו ששים אמה ורחבו עשרים אמה. הא למדת שאהל מועד רביע של בית עולמים:

וכשם שהיה אורג את הפרכת כך היה אורג את האפוד ואת החשן. אלא שבאלו היה חוט אחד יותר של זהב. שנאמר וירקעו את פחי הזהב וקצץ פתילים וגו' (שם ל"ט ג'):

כשם שהיה אורג את פרכת המסך כך היה אורג את מסך הפתח. אלא שהפרוכת מעשה חושב. שנ' ועשית פרכת תכלת וארגמן וגו' מעשה חשב וגו' (שם כ"ו ל"א) והמסך מעשה רוקם. שנאמר ועשית מסך לפתח האהל תכלת וארגמן וגו' מעשה רקם (שם שם ל"ו) דברי ר' נחמיה. שהיה ר' נחמיה אומר כל מקום שנאמר מעשה חושב שני פרצופין. מעשה רוקם אינו אלא פרצוף אחד בלבד:

וקני המנורה היו מכוונים כנגד רחבו של שלחן. ומזבח הזהב היה נתון בתוך הבית וחולק את הבית מחציו לפנים. ומכוון היה כנגד הארון. שנאמר ונתתה אתו לפני הפרכת אשר על ארון העדות לפני הכפרת וגו' (שם ל' ו'):

שהרי אמר ב' אמות היו תלויות אחורי המשכן — ר"ל מה שאמר כמלאו שם ב' אמות יתירות וכו' — וכ"ה לעיל בפ' תרומה דתו"ק ס"ל היריעה א' היה — היתה — מול פני האהל וא"כ ל"ע על רש"י שכתב בפ' תרומה שאם כדברי הברייתא הזאת היתה פרוכת משוכה מן הקרשים אמה ולא ראה ברייתא זו דס"ל דקאי איריעות העליונות. ע"כ. אמנם נשאל אם אמה ממנה על עמודי מזרח וג' אמות תלויות למטה מהו וסרח העודף וגו' חצי היריעה וגו') ר' יוסי אומר כנגד הקרשים היתה כפולה — לפי הז"ר היינו העמודים ול"כ שצריך להגיה העמודים — כמלאו שם (שני) [שתי] אמות יתירות הן היו עודפות על היריעות של תכלת מן המזרח ועד המערב שנאמר יהיה סרוח. מכאן את למד דרך ארץ שיהא אדם חס על היפה. ואחר שהבאתי כל אלה נשוב לברייתא שלפנינו ונאמר הברייתא הזו כמו שהיא בנוסחתה לפנינו היא מתמהת כל הוגה בה. וכבר הקשו בעל ענפי יהודה והרב מלב"ים דלת"ק מאי וסרח העודף וגו' חצי היריעה וגו'. ודחק הרב מלב"ים לפרש המקרא בדרך רחוק שאין הלב מסכים עמו. ואין לנו מפלט אלא לומר ברייתא משבשתא היא וחסורי מיחסרא והכי קתני הרי ארבעים נשתיירה שם יריעה אחת שכפלה אל מול פני האהל שנ' וכפלת את היריעה וגו' חציה היה כופל אל מול פני האהל וחציה היה סרוח אחורי המשכן שנ' וסרח העודף וגו' ר' יהודה אומר חצי חציה היה כופל אל פני האהל וחציה היה סרוח אחורי המשכן. ות"ק הוא ר' נחמיה. ואולי ל"ל דברי ר' נחמיה. דס"ל בברייתא שלפנינו שהקרשים כלין כאלבע והיתה היריעה העודפת חציה על המסך וחציה נגררת אחורי המשכן כאשה מהלכת ששיפוליה מהלכין אחריה. ור' יהודה דס"ל דהקרשים למעלה עודיין אמה. נכפלה אל מול פני האהל חצי חציה דהיינו אמה ונשארו מ"ג אמות שאמה אחת תכסה במערב כמו האמות היתירות בצפון ובדרום עד האדנים וחצי היריעה תסרח על אחורי המשכן לכסות האדנים ואמה אחת נגררת ע"ג הקרקע. והנה לר' נחמיה ב' אמות נגררות ע"ג קרקע ולר' יהודה אמה אחת. ולפי שטעות ר' יהודה בברייתא היא בסתירת שיטתו בגמרא הגיהו המגיהים ר' יוסי שאמר לעיל אורך המשכן ל"א י' דקדשי קדשים הרי מ"א אמות וס"ל כר"נ דכלין כאלבע הרי נשארו ג' אמות חצי חציה דהיינו אמה אל מול פני האהל וחצי היריעה תסרח אחורי המשכן. וברוך היודע האמת. ובדרך אגב אעיר דמאן דמתרגם וכפלת "דאפפעלט לעגען" אינו אלא טועה דלשון וכפלת היא כמו בארמית שתרגם והיה העקב למישור ויהי כפלא למישרא וכן ומעקשים למישור וכפלא למישרא. עיי' ערוך ער' כפל. וכלו' שתעקם את הששית אל מול פני האהל. ונחלקו חכמים כמה הוא מעקם. ווניילא מי שחושב (ענפי יהודה) שיריעה שלמה דהיינו ד' אמות היתה מול פני האהל מה זה שאמר הכתוב וכפלת את היריעה הששית. לא היה לו לומר אלא ונתת את היריעה הששית אל מול פני האהל. ועוד שעל ברחך צריך אתה לחשב מה תהיה בנותרת מהיריעה מלד זה ומלד זה ואין לך אלא לומר שמעקימה וכופלה והיא נופלת ומכסה מול פני האהל העמודים מלד לפון ומלד דרום אם אמה מכל לד כר"י או ב' אמות כר"נ. וישארו לך עכ"פ ח' אמות לפתח. אבל אם תכפל ותפשיל כל היריעה הנה היא אוכלת מב' לדדין ח' אמות ולא ישארו לך לפתח רק ד' אמות:

היה מביא כלי וכו'. בכת"י מוה"רא עפשטיין ומלבישו לאהל מן המזרח וכו'. ובכת"י אקספארד ומלבישו לאהל שנאמר וכו' וכמין פספיסין היו למעלה. ובדפוס אופיבאך וכמין פספסין עשה דר"נ וכו' שני ומכסהו. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק כלי א' גדול של עור אלים וכו' שני ומכסהו. ובש' והזהיר של עור וכו' ארכו שלשים ורחבו וכו' שמלבשין לאהל וכו' וכמין פסיפסין עשוי (ומלת למעלה הוסיף המו"ל) דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר כמין (שנא') [שני] כלים היו התחתון של עורות וכו' והעליון של עורות וכו' שני ומכסהו. והביא בענפי יהודה מכת"י פאריז היה מביא כלי אחר וכו' אורכו ל' אמה כנגד אורכו של משכן ופורש על היריעות שנאמר ועשית מכסה וגו' וכמדה זו עושה מכסה עורות תחשים ולמעלה וזה תחש טהורה היתה והיה בה כמה גוונים וקרן אחד היה לו ולפי שעה נזדמן לו למשה ועשה ממנו מכסה למשכן. והנה גרע המעתיק והוסיף ע"פי אגדות ומדרשים. ובילקוט כלי אחד של עור ארכו שלשים ורחבו וכו' לאהל מן המזרח למערב וכו' עשוי למעלה דברי ר' (נחמן) [נחמיה] רי"א שני כלים התחתון של עורות וכו' והעליון של עורות תחשים שני מכסהו. ובילקוט פקודי ר' תכ"ב ועשית מכסה לאהל. מכסה אחר מכסה את האהל משולש מן הלפון מן הדרום מן המערב (בזית רענן פי' שהיה מכסה קדשי קדשים שלש ושני שלישים בהיכל). ר' נחמיה אומר כמין פסיפסין היו עשויות (בגליון פי' כותל חלול מלא חלונות. ובזית רענן פי' שהיה מצומר בגוונין וכ"ה בנגעים שיש בה פיספסין לבועים לבנים וע"ל בפ' תרומה) רבי יהודה אומר ולמטה עורות אלים מאדמים ולמעלה עורות תחשים. ובהוצאת מוה"רח פלעם כלי א' גדול וכו' עשוי למעלה וכו' התחתון של עירות וכו' והעליון של עורות תחשים שני מכסהו וגו'. והנה מלת ומכסהו בקצת נוסחאות הוא

רחבן של יריעות וכו'. כ"ה בדפוס אופינהאך אלא שהסגירו המאמר שנאמר וכפלת את היריעה וגו'. וכ"ה בהולאת מוה"רא יעללינעק ואיני יודע טעם ההסגר. ובילקוט רחבן של יריעות וכו' ועשר אמות שנותן לגובהו של משכן כשתיירה יריעה אחת שכופל על פני האהל שנאמר וכפלת את היריעה הששית. ובס' והזהיר רחבן וכו' לא מהן שלשים אמה [לאורכו] של משכן. עשר אמות (לרחבו) [לגובהו] של משכן. כשתייר שם יריעה אחת שכפולה אל פני האהל שנאמר וכפלת וגו'. והנוסחא משובשת קלת ולריכה להגהה שהגהתי בה. ובהולאת מוה"רא פלעגש רחבן וכו' ועשר אמות למערבו של משכן כשתיירה וכו' שכפולה אל מול פני האהל שנ' וכו'. ובכת"י מוה"רא עפשטיין הולא מהן ל' אמה לארכו של משכן ועשר אמות לרחבו שנותן כשתיירה וכו' שכפולה וכו'. והוא קטועה ומשובשת. ובכת"י אקספארד לא מהן שלשים לגג המשכן ועשר לאחוריו כשתיירה שם וכו':

ר' יהודה אומר וכו'. כ"ה בדפוס אופינהאך ומוה"רא יעללינעק. ובהולאת מוה"רא פלעגש רי"א חליה אל מול. והשמיט מלות היה כופל. ובכת"י מוה"רא עפשטיין ר' יהודה אומר וכו' כפול. ובכת"י אקספארד ר' יוסי אומר כפל חלייה אל פני האהל וחליה היה פורח וכו'. ובילקוט ר' יוסי אומר חליה היה כפול על פני האהל וחלי היריעה היה כפול אחורי המשכן שנ' וסרח העודף וגו'. ובס' והזהיר ר' יוסי אומר חליה היה כפול וחליה היה סרוח לאחורי המשכן שנ' וסרח העודף. וכתב בענפי יהודה שבכת"י פאריז ליתא לדברי ר"י. ובגמרא דשבת שם שדי פותייהו לאורכיה דמשכן כמה הויא מ' וארבע. דל תלתין לאיגרא פשא להו ארבע סרי. דל תרתי לכפלא דכתיב וכפלת את היריעה הששית אל מול פני האהל פשא להו תרתי סרי. בשלמא לר' יהודה היינו דכתיב חלי היריעה העודפת תסרח. אלא לר' נחמיה מאי תסרח (רש"י אמה אחת נגררת ותו לא שהרי עובי הקרשים מיעט בה אמה. כלו' ואין זו חלי היריעה) תסרח מחברותיה (רש"י חלי היריעה סרוחה מחברותיה. אמה ממנה לכסות האדנים ואמה נגררת. ולשון ר' חננאל לר' יהודה נתכסו הקרשים והאדנים ונשארו ב' אמות מוטלות על הארץ והיינו דכתיב חלי היריעה העודפת תסרח על אחורי המשכן. אלא לר' נחמיה הגג ל' ושתי אמות הכפילה ואמה עובי הקרש הרי ל"ג אמות נשארו י"א. י' אמות לקרש ולאדנים נשארה אמה אחת ואכן בעינן חלי היריעה עודפת. ופריך מאי תסרח תסרח מחברותיה — ונוסחא אחרת הוה ליה ממה שהיא לפנינו — שחברותיה לא כיסו האדנים ובשאת מחשב אמה של אדנים וזו שעל הארץ הנה חלי הוריעה ותנא דבר"י על זה דותסרח העודף) תנא דבי ר' ישמעאל למה משכן דומה לאשה שמהלכת בשוק ושפוליה מהלכין אחריה. והנה עכ"פ אין הקרשים והלולאות מכוונות לאלו של יריעות תכלת אלא הם מרוחקים ב' אמות כלפי מערב. ולשון רש"י עה"ת וכפלת את היריעה הששית. העודפת באלו העליונות יותר מן התחתונות אל מול פני האהל. חלי רחבה היה תלוי וכפול על המסך שבמזרח כנגד הפתח דומה לכלה לנועה המכוסה בלעיף על פניה (כמשך לפירושו ע"פי ברייתא דמס' מדות שבתחתונות אמה לכסות עובי העמודים שבמזרח וכו' כשתיירו ח' אמות התלויין על אחורי המשכן ושתי אמות התחתונות מגולות) וסרח העדף ביריעות האהל. על יריעות המשכן. יריעות האהל הן העליונות של עזים וכו' והן היו עודפות על התחתונות חלי היריעה למערב. שהחלי של יריעה אחת עשרה היתירה היה נכפל אל מול פני האהל נשארו שתי אמות רוחב חליה עודף על רוחב התחתונות. תסרח על אחורי המשכן. לכסות שתי אמות שהיו מגולות בקרשים וכו'. ולפ"ז היו קרסי נחשת מכוונות לקרסי כסף. ובילקוט פ' פקודי ר' תכ"ב. יריעות אחרות היו למעלה מהן עשויות מנולה של עזים אחד עשר יריעות שני סדרים. סדר אחד של חמשה במערב ושל ששה במזרח. אורך שני סדרים ארבעה וארבעים אמות כנגד רחבן של יריעות של מטה ורוחבן שלשים אמה כנגד (ארכו) [ארכן]. — והזית רענן הגיה כנגד ארכן של יריעות של מטה וכו' כנגד רחבן של מטה. ואין להגהה זו הכרח דבשל מטה על אורך ורוחב של כל יריעה ויריעה קאמר ובשל מעלה על אורך ורוחב של סדרים קאי. — של מטה מחוברות בקרסי זהב ושל מעלה מחוברות בקרסי נחשת לחבר את האהל להיות אחד. והיו נתונות כנגד שלישו של אהל שכנגדו הפרכת פרוסה למטה (ואעתיק כאן דברי הא"ת רענן שרמזתי עליו לעיל. וז"ל והיו נתונות. פי' הקרסים היו נתונות כנגד שלישו של אהל וכנגדם היתה הפרכת נתונה. וס"ל דהאי דכתיב בקרא ונתת את הפרוכת תחת הקרסים היינו תחת הקרסים שביריעות העליונות. דס"ל היריעה העודפת ביריעות העליונות היה מונח — ל"ל היתה מונחת — אמה ממנה על עמודי מזרח וג' אמות תלוי למטה נמלא עוד מ' אמה. היה — היו — עשרים אמה עד הפרוכת והיה — והיתה — ממש תחת הקרסים. ועוד י' אמות עד קרשים שבמערב ועובי הקרשים אמה וט' אמות תלויות אחורי המשכן. ור' יוסי פליג דחלי יריעה היתה כפולה לפני המשכן ואף היא ס"ל שאמה ממנה היה — היתה — מכסה עמודי המזרח — הז"ל מפרש הקרשים היינו העמודים —

מלמעלה (שם י״ד) וכמין פספסין עשוי מלמעלה דברי ר׳ נחמיה. ר׳ יהודה אומר שני כלים היו התחתון היה של עורות אלים מאדמים והעליון היה של עורות תחשים. שנאמר מכסהו ומכסה התחש אשר עליו מלמעלה (במדבר ד׳ כ״ה):

היה מביא עשתי עשרה וכו׳. בילקוט בשיבוש היו מביא שתים עשרה. וגרס מגולה וכו׳. ובשיבוש והיה **מחברן** לשתי הלולאות בלולאות אחת של **חמש וכו׳** שנא׳ **ויחבר וגו׳** והיה מחברן בלולאות הקרסים חמשים וגרס שנא׳ ועשית **חמשים** לולאות **ואומר ועשית** קרסי נחושת. ובספר והזהיר בבזום ואריכו של כל אחד ואחד שלשים באמה וכו׳ והיה מחברן לשתי לולאות **אחד וכו׳ ואחד וכו׳** שנאמר ויחבר וגו׳ בש היריעות לבד והיה **מחבר הלולאות לחמשים** קרסי נחושת וכו׳. **והביא** בענפי יהודה מבתי״ו פאר״ז היה תופר **ה׳ יריעות לבד** כנגד ה׳ ספרי תורה ושש **יריעות** לבד **כנגד שש** סדרי משנה והיה מחברן וכו׳ (וכתב עליו וגם מזה (אפס קצהו) תראה כי **בכתי״ו** פאר״ז **באו** **לדרשות ורמזים** בתוך הברייתא כגון ה׳ יריעות כנגד ה׳ ס״ת **וכו׳** נלקח מתרגום המיוחס ליונתן **אבל מסדר הברייתא** לא ידע רמזים אלו. ודבריו נכונים **במ״ש** על הכתי״ו **אבל בגוף** הענין עדיין הדבר **צריך תלמוד** מאיזה מקור נלקח התרגום את דבריו). ובהוצאת מוה״רח פלעט (ואמה) [ואורכה] של **כל אחת ואחת וכו׳** והיה מחברן לשתי (לולאות) [ולולאות] שני ויחבר **את** חמש היריעות לבד והיה מחבר **הלולאות** לחמשים קרקים נחשת שני ועשית (חמשים) **קרסי נחושת** [חמשים]. ועשיית הלולאות נשמט וחסר. **ובהוצאת** מוה״רא יעללינעק ואורכה של כל **א׳ לי** אמה וכו׳ והיה מחברן לשתי הולאות **וכו׳ והיה מחברן בלולאות** של פ׳ שני ויעש **וגו׳** וכו׳. **ובכתי״** מוה״רא עפשטיין **מן** הגולה של עזים **שני ועשית** יריעות עזים לאהל על המשכן והוה מחברם לשתי **ולאות אחת של חמש** וכו׳ **והוה מחברן** בחמשים לולאות **שני** ועשית לולאות חמשים **וגו׳** והיה **מחברן בחמשים** קרסי **נחשת רחבן** של **יריעות** **מ״ד** **אמות וכו׳ ובצא** דארכן תקירה. ובכתי״ **אקספארד** מגולה של **עזים ארכן וכו׳ מחברן** לשתי **ולאות וכו׳** והיה עושה חמשים לולאות בכל אחת ומחברן בקרקי נחשת והיה **מחבר לולאות חמשים** בקרסי **חמשים** שני ועשית וכו׳. ובדפוס **אופיבאך** בשיבוש מחברן לשתי ולאות וכו׳ שני ויחבר **וגו׳ מחברן בלולאות** של חמשים (והסגיר המו״ל מלת חמשים. וכתב בהערה מתוך **מרולת** הלשון ניכר **שכתוב כאן** מאיזה **מין** היו הלולאות והמעתיק בדפוס **ישן** העתיק חמשים וחבל על **דאבדין** כי לא פירש הכתוב מאיזה מין היה. ובעל מקדש אהרן הגיה מדעתו של תחשים **וכתב** וכי לולאות של עורות תחשים. **ואין** זה אלא דברי נבואות. ודעת מוהר״ח פלעט שהיה **כתוב** של כ׳ **והיא** ר״ת כולה. ופשוטן של דברים שהברייתא הולכת אחר המקרא ומלת של יש למחוק) שנאמר ויעש לולאות חמשים. ובכל **אלו** הנוסחאות **צריך להגיה** שני וחברת **וגו׳** שני ועשית לולאות **וגו׳** שכן הוא בפרשת הציווי בפ׳ תרומה. **אבל** המקרא ויחבר את חמש וגו׳ וכן ויעש לולאות **וגו׳** הקיצונה **במחברת וגו׳** הם בפ׳ ויקהל **בעשייתן. ומדוע** יביא המסדר **ב׳** פסוקים **מפ׳** תרומה ואחר הב׳ פסוקים **מפ׳** ויקהל אין זו אלא **טעות** **באשגרת לישן ועל** כן הגהתי:

ארכן של היריעות וכו׳. בהלעיב ביריעות של תכלת שנשתיירו ב׳ אמות **שהן מכסות** הקרשים עד שמגיעות לאדנים אבל ביריעות עזים שנשתיירו **עשר אמות** הנה **מכסות** גם את האדנים. ומכסות הקרשים ר״ל המכוסות ביריעות **של** תכלת. **ובדפוס אופיבאך** הסגירו **מלת** הקרשים. והיו צריכין להסגיר גם הוי״ו מן והאדנים. **ובילקוט** חסירה **בבא זו. ובס׳** והזהיר בבילקוט. **ובהוצאת** מוה״רא יעללינעק ומכסות לעמודים והאדנים. וב״ה בהוצאת מוה״רח **פלעט והגיה** לקרשים. **וברש״י** שה״ש שבשנותן ארכן לרוחב המשכן כמו שנתן **את** הראשונות נמצאת אלו עודפות אמה **מכאן ואמה** מכאן לכסות את מהבתי אמות שנשארו מגולות מן הקרשים (שפירושו הוא לפי״ד שהקרשים למעלן עובין אמה והאמה התחתונה של קרש שאין היריעה מכסה **אותו** היא האמה התחובה בנקב האדן שהאדנים גבהן אמה. ולשיטה זו אין האדנים מכוסין). ובגמרא דשבת (**צ״ח ע״ב) גרסינן ועשית** **יריעות** עזים לאהל וגו׳ **אורך** היריעה האחת שלשים **באמה וגו׳** שדי אורכייהו לפותיא דמשכן. בית הוא תלתין דל עשר לאיגרא פשא לכו עשר להאי גיסא ועשר להאי **גיסא** לר׳ יהודה מיכסיא אמה דאדנים לר׳ נחמיה מיגליא אמה דאדנים. תניא נמי הכי והאמה מזה והאמה מזה **בעודף וגו׳** לכסות אמה של אדנים דברי ר׳ יהודה ר׳ נחמיה אומר לכסות אמה של קרשים. ולפ״ז תהיה סתם ברייתא שלפנינו כר׳ יהודה. אבל לפי מה שאמרתי שנוסחת הברייתא הוא להיפך **דר׳** נחמיה הוא דס״ל שבלין באצבע **א״כ** סתם ברייתא כר׳ נחמיה היא:

אמות מכאן כנ"ל. ואני מצאתי שצריך להגיה בו עוד יותר וכמו שהגהתי. ועכ"פ הדברים מסכימים עם מה שהביא רש"י מברייתא דמסכת מדות. וברייתא זו חולקת על ברייתא דמלאכת המשכן שלפנינו. ורש"י רמז על מסכת שבת והיא שם (צ"ח ע"ב) דפליגי ר' יהודה ור' נחמיה בעובי הקרשים מלמעלן וכבר הבאתי זה לעיל. ואמרו שם בגמרא ואת המשכן תעשה עשר יריעות אורך היריעה וגו' שדי אורכייהו לפותיא דמשכן. כמה הויא עשרין ותמני דל עשר לאיגרא פשא להו ט' להאי גיסא וט' להאי גיסא לר' יהודה (רש"י דאמר למעלה כלין עוביין של קרשים לכאצבע אין ממעטין ביריעות וכו') מיגליא אמה דאדנים. לר' נחמיה (דאמר אף מלמעלה עוביין אמה וכו') מיגליא אמה דקרשים (רש"י חוץ לאדנים ואמה דאדנים). ולפ"ז אתיא ברייתא דמלאכת המשכן כר' יהודה וברייתא דמס' מדות כר' נחמיה. אח"כ אמרו בגמרא שם שדי פותייהו לאורכא דמשכן כמה הויא ארבעים. דל תלתין לאיגרא פשא להו י' לר' יהודה מכסיא אמה דאדנים לר' נחמיה מיגליא אמה דאדנים. ועל כן כתב רש"י דעל פי הגמרא אף לר' נחמיה אין היריעות מכסות את העמודים במזרח ונשתיירו לאחורי המערב ט' אמות. ובין לר"י ובין לר"נ אחורי המערב מכוסה יותר מלצדי צפון ודרום דלר"י לצדי צפון ודרום האדנים מגולים אבל במערב כולו מכוסה. ולר"נ בצדדין אף הקרשים מגולין אמה אבל במערב אינן מגולין רק האדנים. וההבדל שבין הגמרא והברייתא הוא אליבא דר' נחמיה. דע"פ הגמרא נשתיירו ט' אמות וע"פ הברייתא לא נשתיירו רק ח' אמות. אמנם כל זה ע"פי סוגית הגמרא דר"י היא דס"ל שכלין מלמעלה עד כאצבע ור"נ ס"ל כעוביין מלמטה כן עוביין מלמעלה. אבל לפי מה שהעתקנו למעלה בהיפך דר"נ היא דס"ל דלמעלה כלין כאצבע. א"כ כולה ברייתא דמלאכת המשכן הוא אליבא דר' נחמיה וברייתא דמס' מדות היא אליבא דר' יהודה:

פרק ג'.

היה מביא עשתי עשרה יריעות מן הנוצה של עזים. וארכה של כל אחת ואחת שלשים אמה. שנאמר ועשית יריעות עזים לאהל על המשכן עשתי עשרה יריעות תעשה אותם אורך היריעה האחת שלשים באמה וגו' (שמות כ"ו ז' וח'). והיה מחברן לשתי וילאות אחת של חמש ואחת של שש. שנאמר וחברת את חמש היריעות לבד ואת שש היריעות לבד (שם שם ט') והיה מחברן בלולאות חמשים. שנאמר ועשית חמשים לולאות על שפת היריעה האחת הקיצונה בחברת וחמשים לולאות על שפת היריעה החברת השנית (שם י') והיה מחבר הלולאות לחמשים קרסי נחשת. שנאמר ועשית קרסי נחשת חמשים והבאת את הקרסים בלולאות וחברת את האהל והיה אחד (שם י"א):

ארכן של היריעות שלשים אמה. צא מהם עשר אמות לרחבו נשתיירו עשר אמות מצד זה ועשר אמות מצד זה. שהם יורדות ומכסות הקרשים והאדנים:

רחבן של יריעות ארבעים וארבע אמות. שנאמר ורחב ארבע באמה היריעה האחת מדה אחת לעשתי עשרה יריעות (שם ח'). צא מהן שלשים אמה לאורכו של משכן ועשר אמות לאחורי המשכן הרי ארבעים. נשתיירה שם יריעה אחת שכפלה אל מול פני האהל. שנאמר וכפלת את היריעה הששית אל מול פני האהל. ר' יהודה אומר חציה היה כופל אל מול פני האהל וחציה היה סרוח אחורי המשכן. שנאמר וסרח העדף ביריעות האהל חצי היריעה העודפת תסרח על אחורי המשכן (שם י"ב):

היה מביא כלי אחד גדול של עורות אלים מאדמים אורכו שלשים אמה ורוחבו עשר אמות שמלבישו לאהל על המשכן מן המזרח למערב. שנאמר ועשית מכסה לאהל עורות אלים מאדמים ומכסה עורות תחשים

אלא שבדפוס אופיבאך כתוב בטעות תשעה אמות. ובהולאלת מוה"רח פלעש הקיום ל' אמות שנתן לגגו
של משכן עליו לי למערבו והמותר שביריעות שרפן לאחוריו. והגיה המו"ל עליו לכסוסו (צ"ל לכסותו)
והמותר שביריעות שרפן לאחוריו למערבו. (ומלת שרפן לא פי'. ואולי צ"ל פרפן). ובאמת הנוסחא
משובשת. ולשון רש"י עה"ת פסוק ה'. היריעות ארכן כ"ח ורחבן ארבע. וכשחבר חמש יריעות יחד
נמצא רחבן כ'. וכן החוברת השנית. והמשכן ארכו שלשים מן המזרח למערב שנאמר עשרים קרשים
לפאת נגב תימנה וכן לצפון וכל קרש אמה וחצי האמה הרי שלשים מן המזרח למערב. רוחב המשכן
מן הצפון לדרום עשר אמות שנ' ולירכתי המשכן ימה וגו' ושני קרשים למקולעות הרי עשר. ובמקומם
אפרשם למקראות הללו. נותן היריעות ארכן לרחבו של משכן. עשר אמות אמצעיות לגג חלל רוחב המשכן
ואמה מכאן ואמה מכאן לעובי ראשי הקרשים שעוביים אמה. נשתיירו ט"ז אמה ח' לצפון וח' לדרום
מכסות קומות הקרשים שגבהן עשר. נמצאו שתי אמות התחתונות מגולות. רחבן של יריעות ארבעים
אמה כשהן מחוברות עשרים אמה לחוברת. שלשים מהן לגג חלל המשכן לארכו. ואמה כנגד עובי
ראשי הקרשים שבמערב. ואמה לכסות עובי העמודים שבמזרח. שלא היו קרשים במזרח אלא חמשה
עמודים שהמסך פרוש ותלוי בווין שבהן כמו וילון. נשתיירו ח' אמות התלויין על אחורי המשכן
שבמערב ושתי אמות התחתונות מגולות. זו מצאתי בברייתא דמסכת מדות. אבל במסכת שבת פ'
הזורק אין היריעות מכסות את עמודי המזרח וט' אמות תלויות אחורי המשכן. והכתוב בפרשה זו
מסייענו ונתת את הפרוכת תחת הקרסים (ל"ג). ואם כדברי הברייתא הזאת נמצאת פרוכת משוכה
מן הקרסים ולמערב אמה. ולקמן כתב רש"י והפרוכת ארכה י' אמות לרחבו של משכן ורחבה י' אמות
כגבהן של קרשים פרוסה בשליש של משכן. שיהא הימנה ולפנים עשר אמות והימנה ולחוץ כ' אמה.
נמצא בית קדשי הקדשים עשר על עשר שנאמר ונתת את הפרוכת תחת הקרסים המחברים את שתי
חוברות של יריעות המשכן. רחב החוברת כ' אמה וכשפרשם על גג המשכן מן הפתח למערב כלתה
בשני שלישי המשכן. וחוברת השנית כסתה שלישו של משכן והמותר תלוי לאחוריו לכסות את הקרשים.
ועל שאלת רש"י השיב החזקוני וכתב. יש מיישבין הברייתא אחר הפסוק ואומרים שעמודי הפרכת
קבועים באמת העשרים והפרוכת תלויה ופרוסה בהם מהם ולחוץ כלפי מזרח הרי שהפרוכת נתונה
תחת הקרסים. ולדברי מסכת שבת אם העמודים באמת העשרים הפרכת תלויה בהם מהם ולפנים
כלפי מערב. ואם הם באמת הכ"א (לפרוכת) [הפרוכת] תלויה בהם מהם ולחוץ כלפי מזרח. ובזה
הדרך הלך גם המזרחי שהפרכת לא היתה פרושה בשלישו של משכן אלא באמת הי"ט מפתח אהל
מועד לצד החילון של ד' עמודי שטים שהוא לצד אהל מועד שנמצא שיהא הימנה ולפנים י"א אמה.
דל אמה אחת לעוביין של עמודים נשארו עשר אמות (מחלר) [מהלך] הפנימי של עמודים ולפנים
לחלל בית קדשי הקדשים שהיה חללו עשר על עשר. והימנה ולחוץ אינם רק י"ט אמה. דהשתא תו
ליכא לאקשויי לברייתא מקרא דונתת את הפרוכת תחת הקרסים. ואם נפסק לומר שאהל מועד
ארכו עשרים לא י"ט. נשיב בזה שכמו שהפרוכת לא היתה פרושה רק מצד החילון של ד' עמודי שטים
דהיינו לצד אהל מועד כן המסך של פתח אהל מועד לא היה פרוש רק בצד החילון של חמשה עמודי
שטים שעוביין אמה ונמצא שאהל מועד מן המסך עד הפרכת ארכו עשרים. אלא שבאהל מועד עובי
העמודים במנין ובקדש הקדשים אין עובי העמודים מן המנין. ועיי' לעיל פ"א בשיטת ר' יוסי שארכו
ל"א ועיי' עוד לקמן בפ"ג מה שהעתיק מזית רענן. (במזרחי כתוב תנא דברייתא דתשע וארבעים
מדות. ואיני יודע מניין לו זאת. ואני לא מצאתי בשום נוסחא אלא ברייתא דמסכת מדות) וברייתא
זו שהביאה רש"י נמצא לפנינו בילקוט פקודי סוף רמז ת"כ ותכ"א. יריעות התחתונות היו [שש משזר]
תכלת וארגמן ותולעת שני אורך (על) [כל] אחת עשרים ושמנה אמות ורחבה ארבע אמות חמשה
במזרח וחמשה במערב רחב של סדר וסדר עשרים אמה מגיעות עד חצי האהל (חצי לאו דוקא אלא
כלו' עד מקום שחולה את האהל להבדיל בין קדש לקדש קדשים. עד כאן מרמז ת"כ מכאן ואילך
ר' תכ"א) חמשים לולאות תכלת בכל אחת ואחת לחברן בהן וכן בסדר חמש יריעות האהל
(כלו' ביריעות עזים) נמצאו (עשרים) [ב'] סדרים אורכן ארבעים אמה (ורחבן עשרים) [לא והן שלשים]
בחללו של אהל ואמה עובי הקרשים שבמזרח (הזית רענן פי' העמודים. ויותר נראה להגיה עובי
העמודים שבמזרח ואמה עובי הקרשים שבמערב) ואמה במערב. נמצאו שלשים ושתים אמה נשתיירו
שמנה אמה לכסות את הקרשים שבמערב. ורחבן היה עשרים ושמנה אמות לא והן עשר אמות חללו
של אהל ושתים אמות עובי הקרשים שבצפון ושבדרום הרי שנים עשר אמה נשתיירו (תשעה) [שמנה]
אמות מכאן (ותשעה) [ושמנה] אמות מכאן לכסות הקרשים שבצפון ושבדרום. והנה הדברים משובשים
וצריכים להגהה. והזית רענן הגיה אורך כל אחת כ"ל. נמצאו ב' סדרים כנ"ל. ח' אמות מכאן וח'

של תכלת וכו'. כ"ה הסדר בכל הנוסחאות אלא שבס' והזהיר חסרה מלת שש. ובסדר התורה בויקחו לי תרומה ותכלת וארגמן ותולעת שני ושש ועזים (כ"ה ד') וכן בויקהל (ל"ה ו') ובהבאה (שם כ"ג) ובציווי על הפרכת תכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר (כ"ו ל"א) ובעשייתה (ל"ו ל"ה) וכן בציווי על המסך (כ"ו ל"ו) ועשייתו (ל"ו ל"ז) ובציווי על בגדי כהונה (כ"ח ה'. ו') ובעשייתם (ל"ט א' וב' וג'). אבל ביריעות כתיב שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני. וכן בעשייתם (ל"ו ח'). ונקט כאן בהבאה כסדר רוב הפסוקים. אמנם מה שהקדימה התורה שש משזר הוא לפי שהשש היה היסוד וכלשון רש"י עה"ת (שם) הרי ארבע מינין בכל חוט וחוט אחד של פשתן וג' של צמר וכל חוט וחוט כפול ו' הרי ד' מינין כשהן שזורין יחד כ"ד כפלים לחוט:

חוטן כפול וכו'. בילקוט וחוטן כפיל ל"ב על ל"ב וכו' כמלאו חוטן כפול שלשים ושנים וכו' כמלאו חוטן וכו'. ובכת"י אקספארד וחוטן כפול וכו' דברי ר' נחמיה שהיה אומר. ובס' והזהיר כנוסחת הילקוט ושם מסיים כמלאו חוטין ל"ב על ל"ב וכו' כמלאו חוטין כפול לכ"ד. והביא בענפי יהודה מכת"י פאריז פרק ב' קירוי המשכן היאך הוכן ביריעות הראשונות מתכלת וארגמן ותולעת שני ושש משזר. שש זהו פשתן. וכנגד ד' יסודות של עולם דמות גוונים. כיצד היה מקרה את המשכן וכו'. ותוספת המעתיק מעורבבה בברייתא. ובנו' מוה"ר יעללינעק ל"ב על ל"ב וכו' כמלא חוטין כפול לל"ב וחכ"א וכו' כמלא חוטין וכו'. ובנוסחת מוה"ר פלעש חוט אחד (בכל) [כפול] ל"ב על ל"ב דר"נ וכו' כמלא חוטן כפול לל"ב וחכ"א וכו' כמלא חוטן כפול לכ"ד. ובבי מדרשא איתנייא ברייתא ביומא (ע"א ע"ב) תנו רבנן דברים שנאמר בהן שש חוטן כפול ששה (רש"י ששה כל מין ומין שבו) משזר שמונה (רש"י משזר בלא שש ואין זאת אלא לנוכים. שמונה. כל חוט של כל מין שבו כפול שמנה ועל פי חשבון זה וכו') מעיל י"ב וכו'. ובגמרא פירשו שם מנלן עיי"ש. ושם (ל"ה ע"ב) גרסי סתמא והאמר מר חוטן כפול ששה. ובירושלמי דשקלים פ"ח ה"ב אמשנה רשב"ג משום ר"ש בן הסגן פרכת עוביה טפח על ע"ב נימין נארגת על כל נימה ונימה כ"ד חוטין וכו' גרסינן. אילו אמר חוט אחד כפול לשנים. (פי' בקרבן עדה אילו היה כתוב בפרוכת חוט הייתי אומר וכו' וכן אילו היה כתוב שזור וכו'). שזור לשלשה. משזר לששה. ארבעה (מ)כאן הא עשרים וארבעה (ד' כאן כלו' ד' מינין היו בו): תני שלשים ושתים אילו אמר חוט א' כפול לשנים קליעה לשלשה שזור לששה משזר לשמנה. ארבע (מ)כאן הא תלתין ותרין: תנא ארבעים ושמנה אילו אמר חוט אחד כפול לשנים קליעה לשלשה שזור לששה משזר לי"ב. ארבעה מינין הא ארבעים ותמניא:

היה מחברן וכו'. בילקוט והיה מחברן לב' לולאות (ובגליון שם וילאות) אחד וכו' ואחד וכו' והיה מחברן לולאות וכו' לחמשים קרסי זהב והקרסים וכו' (שני ועשית וגו' ליתא). ובדפוס אופיבאך לשתי וילאות וכו' מחברן לולאות תכלת. ובס' והזהיר והיה מחברן לשתי יריעות אחד וכו' ואחד וכו' מחברן לולאות וכו' קרסי זהב והיו הקרסים נראים וכו'. ובהוצאת מוה"ר פלעש בשיבוש והיה מחברן לשתי (לולאות) [וילאות] וכו' והיה מחברן לחמשים קרסי זהב. וצ"ל לב' לולאות של תכלת וכו' שאח"כ הוא חוזר ואומר והיה מחברן לחמשים קרסי זהב. ובכת"י אקספארד והיה מחברן בלולאות של תכלת. ובהוצאת מוה"ר יעללינעק כבפנים אלא דחסר שם ואחת של חמש. ובכת"י מוה"ר עפשטיין לשתי לולאות אחת אחת של חמש:

כוכבים ברקיע. בברייתא דשבת (צ"ט ע"א) שהבאתי לעיל פ"א. חרוצים היו קרשים וחלולים היו האדנים ונראין קרסין בלולאות ככוכבים ברקיע וכ"ה בכת"י אקספארד ונראין קרסים בלולאות. ובשה"ש רבה בפ' אפיריון ואפיריון דרש בתבניתם כשם שאתה רואה למעלה וכו' א"ר חייא בר אבא מלמד שהיו קרסי זהב נראים במשכן ככוכבים הנראים ברקיע:

ארכן של יריעות וכו'. השתא מסיק כיצד היו מקרין וכו'. ובילקוט הנוסחא ארכן וכו' שמנה ועשרים באמה ורחבן ארבעים אמות שני וכו' לא מהם עשר אמות מן המזרח למערב ועשר אמות שנותן לגגו של משכן ועשר אמות למערבו של משכן ומותר שביריעות פורסין לאחוריו. ואלו הדברים אין להם שחר. ובבית רענן הגיה לא מהן עשר אמות לרחבו של משכן וט' אמות לצד זה וט' אמות לצד זה ורחבן מ' אמות ל' לגגו של משכן וי' אמות למערבו עיי"ש. ובס' והזהיר הוא כבילקוט אלא שחסר שם ורחבן מ' אמות שנאמר וכו'. ומסיים והמותר שביריעות פורפון לאחוריו (ובעל ענפי יהודה מחק ולא העלה כלום). ובכת"י מוה"ר עפשטיין לא מהן ל' אמה ממזרח למערב ועשר אמות לדפנו של משכן למערבו לפי קומת הקרשים. ובכת"י אקספארד לא מהן עשר לגגו של משכן נשתיירו מהן י"ח אמה תשע מכאן ותשע מכאן. רחב היריעות ארבעים אמה יצא מהן שלשים לגגו של משכן נשתיירו עשר אמות למערב לפי אורך הקרשים. והנוסחא שבפנים כ"ה בשאר הנוסחאות

דאצלו בחיצונים מאי שתי הלא באחת לכל קרש דיינו אף אם מכסה בה את הטבעת ולכל הקרשים מ״מ בעינן. ואין לומר דאכל קרש קאי ומפני שלא היה מכסה בה את הטבעת אלא חולקה לשתים משני צדדין כמ״ש לקמן בפרקין קאמר שתי. דא״כ מאי ארכה של כל אחת ואחת אמה ומחצה דקתני הלא אפי׳ שתיהן כאחת אינן אמה ומחצה כי עובי הטבעת ממעט ברוחב הקרש. אלא וודאי בתכונים איירי (ולדידי לא קשה מידי. דשתים הן הטבעות אחת למעלה ואחת למטה. וארכן אמה ומחצה מן הטבעת שבקרש אחד אל הטבעת שבקרש הסמוך לו. ומה שהטבעות אוכלות בעוביין אינן ממעטות באורך הצפיות או השופפרות שבהן וכמו שפירשתי בהערותי על הילקוט). דייקא דקתני באצלו של קרש ואי בחיצונים על גבי הקרש הל״ל. ובילקוט גרים מקום שנותנים את הבריח לשון יחיד. וכוון הוא להבריחים החיצונים קראם הכתוב שלשתם כאחד בשם בריח לשון יחיד. וא״כ באות ג׳. הביא לשון רש״י ולשון כל הברייתא כולה ומה שפירש בה וכתב. או אפשר לומר דנוסחא אחרת בברייתא נזדמנה לו לרש״י. ונדחק לקיים הציפוי לחיצונים ולתיכונים. ושמח שמצא בילקוט פ׳ פקודי כמו כן. אבל בילקוט דעות חלוקות הן עיי״ש. ואם באנו לדחוק עצמנו לאמר שאצלו של קרש הוא הוא המקום שהבריחים מבריחים שכיון שהבריח הולך מטבעת לטבעת נמצא חלל בין הבריח והקרש כעובי צד הטבעת שבין הבריח והטבעת. וזה החלל נתמלא על ידי הצפיות. ולדעתי אין זה דוחק כלל אלא פירוש נכון הוא:

פרק ב׳.

כיצד היו מקרין את המשכן. היה מביא עשר יריעות של תכלת ושל ארגמן ושל תולעת שני ושל שש משזר. שנאמר ואת המשכן תעשה עשר יריעות שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני (שמות כ״ו א׳):

חוטן כפול שלשים ושנים דברי ר׳ נחמיה. שר׳ נחמיה אומר חוט אחד כפול לשנים. שזור לארבעה. משזר לשמונה. נמצא חוטן כפול לשלשים ושנים. וחכמים אומרים חוט אחד כפול לשנים. שזור לשלשה. משזר לששה. נמצא חוטן כפול לעשרים וארבעה:

היה מחברן לשתי וילאות אחת של חמש ואחת של חמש. שנאמר חמש היריעות תהיין חברת אשה אל אחתה וחמש יריעות חברת אשה אל אחתה (שם שם ג׳). והיה מחברן בלולאות תכלת. שנאמר ועשית לולאות תכלת על שפת היריעה האחת מקצה בחברת וכן תעשה בשפת היריעה הקיצונה במחברת השנית (שם ד׳). והיה מחברן לחמשים קרסי זהב. שנאמר ועשית חמשים קרסי זהב וחברת את היריעות אשה אל אחותה בקרסים והיה המשכן אחד (שם ו׳). והקרסים היו נראים במשכן ככוכבים ברקיע:

ארכן של יריעות עשרים ושמנה אמה. שנאמר אורך היריעה האחת שמנה ועשרים באמה (שם ב׳). צא מהן עשר אמות לרוחבו של משכן נשתיירו שם תשע אמות מצד זה ותשע אמות מצד זה שהן יורדות ומכסות את הקרשים עד שמגיעות לאדנים. הא למדת שהאדנים גבהן אמה. ורחבן של יריעות ארבעים אמה. שנאמר ורחב ארבע באמה היריעה האחת (שם). צא מהן שלשים אמות מן המזרח למערב שנתן לגגו של משכן ועשר אמות למערבו לאחורי המשכן הרי ארבעים:

כיצד היו מקרין וכו׳. מלשון המקרה במים עליותיו (תהלים ק״ד ג׳) שכל כיסוי מלמעלה נקרא קירוי. בילקוט כיצד מעמיד את המשכן. אינם העמדת המשכן בכלל תני לעיל בפ״א. ובפי׳ והזהיר באיזה היו מקרין. ובשאר הוצאות כבפנים. ובכת״י אקספארד היו מביאין:

והקרשים והבריחים וכו'. כדמייתי קרא. ובעמודים מפורש במקרא. בעמודי הפרכת כתיב ונתתה אותה על ארבעה עמודי שטים מצפים זהב וגו' (כ"ו ל"ב). ובעמודי המסך כתיב ועשית למסך חמשה עמודי שטים וצפית אותם זהב (שם ל"ז) אבל באדנים מקום עוביין של קרשים לא ידענא היכא רמיזו. ובס' מעשה חושב כתב דעולת ואת במקרא ואת הקרשים תצפה זהב (מסיק) [מרבה] לאדנים שהם עם הקרשים. והוא לדד לפרש דלאו אאדנים קאי אלא אקרשים שאף לד עוביין היה מצופה. אלא מדקאמר מקום עוביין ולא עוביין סתם לא כל העובי המכוסה מצופה דלמה יצפו המקום הסמוי מן העין אלא כמין חוט של ציפוי היה בעובי הקרש מכאן ומכאן על כל גבהו שהעין שולט קצת בין קרש לקרש אע"פי שהם מהודקים. ואח"כ לדד לפרש מקום עוביין למעלה שעליו נחות היריעות. אמנם על כולם יש לתמוה שלא סמך מקום עוביין של הקרשים אצל והקרשים. אלא שנאו אחר והאדנים. ועוד דלא קתני ומקום בוי"ו. ועל כן פירש על האדנים מקום שנח עובי הקרש וגזירת הכתוב היא שיהא הקרש עומד על הזהב. ועיי' במקדש אהרן פ"ד שכתב שהיה יקר להם ירושת יעקב אבינו מזהב ומפני זה יהיו מצופים כל הקרשים והעמודים אפי' במקום שנוגעים זה בזה ובמקום שנוגעים בטבעות העליונים והאדנים וכל שטחם סביב וכו'. וכל זה רחוק. ובנוסחאות מצופה זהב והגהתי מצופין. באיזו נוסחאות וכן בכת"י מוה"רא עפשטיין חסירה מלת והקרשים. ושם בכת"י גרס באמת ומקום עוביין: שנאמר ואת הקרשים וגו'. בילקוט ואת הקרשים תצפה זהב שאין ת"ל בתים לבריחים מקום שהבריח נכנס. ואח"כ מתחיל ויצף את הבריחים זהב כיצד עושה היה מביא וכו'. וכ"ה בהוצאת מוה"רא יעללינעק. ובדפוס אופיבאך שני ואת הקרשים תצפה זהב בתים לבריחים שאין ת"ל בתים לבריחים ומת"ל בתים לבריחים. וכ"ה בכת"י מוה"רא עפשטיין ואח"כ כבילקוט. וכ"ה בהוצאת מוה"רח פלעש אלא דגרס מקום שהבריחם נכנסים. וכ"ה בס' והזהיר אלא דגרס ואת הקרשים לפה זהב. והמו"ל הוסיף במחברות [ואת טבעותיהם תעשה זהב בתים לבריחים] שאין ת"ל וכו' מקום הבריחים נכנסים. ובאמת לנוסחא זו הובא המקרא דויקהל ואם בא להוסיף היה לו להוסיף [ואת טבעותיהם עשה זהב בתים לבריחים] ויצף וגו'. והכרעתי כנוסחאות מקום שהבריח נכנס דלאו אכולהו בריחים קאי שלזה אין צריך מדרש דלפי פשוטו של מקרא דטבעותיהם של בריחים קאמר שהבריחים נכנסים בהם. אלא קאי על והבריח התיכון בתוך הקרשים ולכך אמר מקום שהבריח נכנס. ודרשו שאין ת"ל בתים לבריחים אי אטבעות קאי. ולכך דרשו דבתים לבריחים אסיפא דקרא קאי וצפית את הבריחים זהב דהיינו ג' בריחים התיכונים וכדמסיק כיצד היה עושה. ולשון כיצד היה עושה אטעותיה להמעתיק להביא המקרא ויצף את הבריחים זהב דפ' ויקהל. וכיון שהמקרא ואת הקרשים תצפה זהב הוא בפ' תרומה ע"כ הפסיקו ועשאוהו כמאמר לעצמו. ובס' והזהיר תפס לכולא מקרא דפ' ויקהל. ואני הגהתי וצפית וגו' דבאמת אליווי דפ' תרומה קאי ולא אעשיה דפ' ויקהל:

כיצד היה עושה וכו'. בילקוט כיצד עושה היה מביא שני פיפיות וכו' של כל אחד ואחד אמה וחצי ונתנו וכו' שנותנין את הבריח. ובדפוס אופיבאך שתי שפיפיות וכו' ונותנו בחללו וכו'. ובהוצאת מוה"רח פלעש שתי שפיפיות של זהב וארכה וכו' ונותנין בחללו של קרש מקום שהבריחים נתונין. ובס' והזהיר כאיצד היה עושה היה מביא אותו שפופיות של זהב וארכה של כל אחד ואחד וכו' ונותנין בחללו וכו' שהבריחים נותנין. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק כבדפוס אופיבאך. והגהתי שתי פיפיות וכו' ונותנן בחללו ובכת"י מוה"רא עפשטיין כיצד היו עושים היה מביא שתי שפופרות וכו' בחללו של קרש במקום כניסתו ונתינתו של בריח. ובכת"י אקספארד היה מביא שפופות זהב ארכן אמה וחצי וגבהן חצי אמה ונותנו בחללו וכו' שנותנין הבריח. ולשון רש"י עה"ת בתים לבריחים הטבעות שתעשה בהן יהיו בתים להכניס בהן הבריחים. וצפית את הבריחים זהב. לא שהיה הזהב מודבק על הבריחים שאין עליהם שום ציפוי אלא בקרש היה קובע כמין שתי פיות של זהב כמין ב' סדקי קנה חלול. וקובען אצל הטבעות לכאן ולכאן. ארכן ממלא את רחב הקרש מן הטבעת לכאן וממנו לכאן. והבריח נכנס לתוכו וממנו לטבעת ומן הטבעת לפה השני כמלאו הבריחים מצופין זהב כשהן תחובין בקרשים. והבריחים הללו מבחוץ היו בולטות. הטבעות והפיפיות לא היו נראות בתוך המשכן אלא כל הכותל חלק מבפנים. והנה נוסחת רש"י וודאי היתה הבריחים ולא הבריח. שלדעתו לאו אבריח התיכון לבד אמרו כן אלא אכולהו בריחים. ועל כרחך לא גרס ונותנן בחללו של קרש אלא גרס ונותנן ברחבו של קרש. ואדבר עוד בזה להלן בחלק הברייתות שהעתיקן הילקוט בפ' פקודי ואחר כתבי זאת ראיתי במעשה חושב (שבא אח"כ לידי) שכתב בספרו פ"ב סי' א' אחר שהביא נוסחת הברייתא כפי דפוס אופיבאך. ויצף את הבריחים זהב כיצד היה עושה היה מביא שתי שפפיות של זהב וכו' ונתנו בחללו של קרש מקום שנותנים את הבריחים. כתב ומסתברא דבתיכונים איירי ושתי דקתני ר"ל לכל קרש

וכו'. וככפל במדרש שה"ש בפ' עד שהמלך במסבו (ועיי' ברש"י עה"ת בפ' ועשית את הקרשים ובתנחומא בד"ה ועשית יריעות עזים אמרו רבותינו ז"ל והבריח התיכון וגו' ירד ביד אבינו למצרים שהיה קשה שישמש מן הקצה אל הקצה ולא עוד אלא שאותן הארזים אמרו שירה וכו' והועתק בילקוט ונשתבשו המלות ולא עוד למלות לא עשה והגיה בזית רענן מן הקצה אל הקצה ל"א אמה ולא עוד. ובלי ספק שעבית הגהה זו ע"פי שיטת ר' יוסי שהמשכן ארכו ל"א אמה). מעתה ד' שיטות בענין הבריחים א'. מן הקצה אל הקצה של עשרים קרשים דהיינו ל' אמה. ב'. לדעת ר' יוסי מן הקצה אל הקצה הוא מן העמוד הסמוך אל הקרשים והעמוד בכלל והיינו ל"א אמה ואין המקצעות בכלל. ג'. שיטת ר' לוי שהיה הבריח ל"ב אמה שהיה נכנס בעמוד ובמקצעות והיינו ל"ב אמה. וצריך לומר לשיטה זו שבמערב לא היה האמצעי אלא תשע אמות בתוך ששה קרשים. שאם היה י"ב בתוך קרשי המקצעות הרי הוא נפגש מהבריח התיכון של צפון ודרום. אלא אם כדחוק ונאמר שלא היו בקו אחד אלא או למעלה או למטה מב' בריחים שבצפון ודרום (ואולי כן דעת הרש"בס) וראיתי ברלב"ג שכתב ואמר שהבריח התיכון לא נכנס בטבעות אבל היו הקרשים נקובים והוא נכנס בתוכם. ואם היה הענין כן הנה היה הבריח התיכון המערבי לא יתכן שיהיה מכוון כנגד הבריח התיכון הצפוני והדרומי אבל יהיה למעלה מהם או למטה. ד'. שמן הקצה אל הקצה כולל כל הג' כתלים ובכם היה עומד. ועיי' לעיל במאמר ר' יוסי: ובעל יוקדש אהרן כתב מדעתו. והבריח התיכון מבריח את הקרשים מן הקצה אל הקצה ארכו ל"א וכן לדרום (שעברו גם במקצעות. ובהערותיו פי' כן דברי ר' יוסי כמו שהזכרתי לעיל) ובמערב שנים העליונים ושנים התחתונים ארכם ו' אמות כנגד ד' קרשים נמלאו השנים ארכם י"ב אמות כנגד ח' קרשים. והבריח התיכון ארכו ט' אמות כנגד ששה קרשים שאילו עבר גם דרך קרשי המקצעות (ש)היה פוגע שם בריחים התיכונים של צפון ודרום. רחב בריחים התיכונים היו שתי אמות ועביים שני טפחים. ורוחב עליונים ותחתונים אמה ועביים טפח. וכתב ע"ז בהערותיו הנה לא אשתמיט בשום מקום להשמיענו רוחב ועובי הבריחים. והביא אח"כ דברי ר' לוי הבריח התיכון ל"ב אמה והגיה בו אורכו ל' ורוחב ב' אמה ליסד השערתו. ואין זו אלא דברי נבואות. ולשון הב"ר שנים ושלשים אמה היה בו אינו מסכים להגהתו. אמנם פשוטה של הברייתא לפנינו שבריחי הצפון והדרום היו ל' אמה בעשרים קרשים והבריח במערב היה י"ב אמה שסכומם עולה ע"ב. ואחר כתבי זאת בא לידי ספר מעשה חושב ומלאתי בו שהיא מפרש בכם היה עומד שעמידתו היתה בכם ולא נתינתו והיינו שכשהיה בתוך הקרשים לא היה נוגע מלדדי הנקב אלא עומד באמלעו באויר. ונסתייע לפירושו מלשון ר' בחיי עה"ת. וכתב ויש ליתן טעם לעמידתו כך באויר כדי שכשיפרקו המשכן יהיו יכולים להכניס אצבעות ידיהם סביב לו להוציאו מן הקרשים וכו'. וכתב עוד והא דקרי להו קרא והבריח התיכון לשון יחיד י"ל מפני שביד יעקב אבינו כשהורידו עמו למצרים כדאיתא בתנחומא היה אחד ולהגיד שבחו אמר כן. ומשה חלקו לשלשת הרוחות והיינו דכתב קרא ועשית בריחים למשכן חמשה. דלפי פי' התוספת על בכם הוא עומד (עיי' שבת שם) מאי חמשה ארבעה הוא"ל שהחמישי היה עשוי ועומד מזמן יעקב אבינו. אח"כ כתב וז"ל ואחר כתבי זה מלאתי ס' חכמת המשכן וכתוב בו בשם מסכת המשכן שהבריחים החלונים ארכם שלשים אמה וכו' (עיי' לעיל בהקדמה בהערה שהעתקתיו) ע"כ תורף המשנה ואנכי לא ידעתי מקומה איה וכו'. ולריכין אנו לומר לפי דברי המשנה הזאת שהבריח התיכון לא היה כ"א שבעים אמה שהיה מתארך קלת בכפיפתו עד ע"ב. ומלאתי עוד בס' הנ"ל שהביא התרגום דיונתן בן עוזיאל וז"ל ונגרא מליעאה בגו לוחיא משלביש מן סייפי לסייפי מן אילנא דנציב אברהם בבארא דשבע וכד עברו ישראל ית ימא קטעו מלאכייא ית אילנא ועלקוהו לימא והוה טפי על אנפי מיא והוה מלאכא מכריז ואמר דין הוא אילנא דנציב אברהם בבארא דשבע וצלי תמן בשום מימרא דה'. ונסבוהו בני ישראל ועבדא מיניה נגרא מליעאה אורכיה שבעין אמין ופריסן מתעבדין ביה. דכד הוו מוקימין ית משכנא הוה מתגלגל והוה כעכנא חזור חזור מלגיו ללוחי משכנא וכד הוה מתפריק הוה פשוט הי כחוטרא ע"כל ובזה אתי שפיר דכתב ביה ועשית וכו' ע"כל. ואני מא"ש העתקתי התרגום מן הנדפסים כי בס' מעשה חושב היא משובש. ופי' המפרש ליונתן כ' קרשים לדרום וכן לצפון הרי ס' אמות. ואח"כ הקרשים שבראכן י"ב אמות חסר מהם ב' אמות שהיו מובלעים בעובי הקרשים שבצלן כדפרש"י מוצא שהיה הבריח התוכון ע' אמות ארכו ופליג אברייתא דמלאכת המשכן ע"כ. והוי שיטה ד'. וחיבור המקצעות בכתלי צפון ודרום היה על ידי טבעות כדכתיב לשני המקצעות יהיו. ופרש"י והקרש שבמקצוע היתה נקבעת בעובי הקרש הדרומי והצפוני וראש קרש המקצוע שבסדר מערב נכנס לתוכו נמצאו שני הכתלים מחוברים. כן יהיה לשניהם. לשני קרשים שבמקצוע לקרש שבסוף צפון ולקרש המערבי וכן לשני המקצעות:

שש אמות לארבעה קרשים וכו׳. וכ״ה ג״כ בהולאת מוה״רא יעללינעק שמתחיל ברוח דרום ואח״כ מסיים שם שהיה עושה לקרשים שבלפון וכו׳. ובכת״י המ״ל והבריחים ארכן שלשים כנגד עשרים קרשים והאמלעי ארכו י״ב כנגד שמנה קרשים שמשקיע באמלע קרשים למזרח ולמערב שני וכו׳ אבל במערב איכו כן אלא ארכו של כל אחד ואחד י״ב כנגד שמנה קרשים. וגוסחא משובשת היא. ובכת״י אקספארד שבהן היו נותנין הבריחים והבריחים ארכו של כל או״א שלשים אמות כנגד כ׳ קרשים והאמלעי ארכו י״ב אמה כנגד שמנה קרשים שמשוקע בקרשים באמלעותן למזרח ולמערב שני והבריח התיכון מבריח וגו׳ בשם שהיה עושה וכו׳ אבל במערב איכו כן אלא ארכו של כל אחד תשעה אמות כנגד ששה קרשים. והקרשים וכו׳ ומקום עוביין וכו׳ ומה ת״ל בתים לבריחים מקום שהבריח התיכון נכנס. והשיבושים שבו נראים לעין. ולשון רש״י עה״ת בפסוק כ״ז חמשה לקרשי ללע המשכן האחד. אלו ה׳ ג׳ הן אלא שהבריח העליון והתחתון עשוי משתי חתיכות. זה מבריח עד חלי הכותל וזה מבריח עד חלי הכותל. זה נכנס בטבעת מלד זה וזה נכנס בטבעת מלד זה עד שמגיעין זה לזה. נמלא שעליון ותחתון שנים שהם ארבעה. אבל האמלעי ארכו כנגד כל הכותל ומבריח מקלה הכותל עד קלהו שנאמר והבריח התיכון וגו׳ מבריח מן הקלה אל הקלה. שהעליונים והתחתונים היו להם טבעות בקרשים להכנס לתוכן. שתי טבעות לכל קרש משולבים בתוך עשר אמות של גובה הקרש. חלק אחד מן הטבעת העליונה ולמעלה וחלק אחד מן התחתונה ולמטה. וכל חלק הוא רביע אורך הקרש ושני חלקים בין טבעת לטבעת כדי שיהיו כל הטבעות מכוונות זו כנגד זו. אבל לבריח התיכון אין טבעות אלא הקרשים נקובים בעוביין והוא נכנס בהן דרך הנקבים שהם מכוונין זה מול זה וזהו שנאמר בתוך הקרשים. הבריחים העליונים והתחתונים שבלפון ושבדרום אורך כל א׳ ט״ו אמה והתיכון ארכו ל׳ אמה וזהו מן הקלה אל הקלה מן המזרח ועד המערב. וה׳ בריחים שבמערב אורך העליונים והתחתונים ו׳ אמות והתיכון ארכו י״ב כנגד רחב ח׳ קרשים. כך היא מפורשת במלאכת המשכן. ובפסוק שלאחריו כתב רש״י והבריחים הללו מבחוץ היו בולטות הטבעות וכו׳ אלא כל הכותל חלק מבפנים. והוסיף כאן פי׳ הרש״בם לתוספת ביאור. ולירכתי המשכן תעשה ששה קרשים. שהן תשע אמות מלפון לדרום נשאר חלי אמה בקרן מערבית אבל הלפון מכאן ואלל הדרום מכאן. ובאין שני הקרשים של מקלעות שהן אמה וחלי וממלאים אחת לבד לפון חלי אמה. והאמה מן הקרש ממלא ומשוה המשכן ומכסה את עובי הקרש לפוני. וכן אמת קרש השני מכסה עובי קרש דרומי. נמלא האויר שבתוך המשכן עשר אמות רוחב. ופגם של מקלעות מכוסה ושוה מכאן ומכאן מרובע לגמרי זויות המשכן מבחוץ: בריחים וגו׳ חמשה. (חמשה טבעות) [הטבעות] בכל קרש מבחוץ זה תחת זה להכניס בהן הבריחים מלבד הבריח התיכון שבתוך הקרשים שהיו נקובים כולם להכניס הבריח התיכון בתוכם בתוך חלל הקרשים. הרי ארבעים [?] הבריחים החילונים ובריח התיכון הרי חוזק התיכון בתוכם בתוך חלל נקבי הקרשים גדול. לפי פשוטו של מקרא שלשה בריחים תיכונים היו. א׳ בלפון וא׳ בדרום וא׳ במערב מן הקלה אל הקלה. מקלה כותל לפוני לקלהו השני וכן בדרום וכן במערב. ועל ידי המקלעות נתחבר כל המשכן כל שלש כותליו יחד. שהרי בריחי הלפון והדרום נכנסו גם במקלעות שהרי אמה מן המקלוע מכסה עובי הקרש של מקלוע השני והרי קבועים ראשי הבריחים של לפון ודרום במקלעות. ולפי דברי רבותינו בריח התיכון מתעגל בתוך שלשה הכתלים מן הקלה אל הקלה ע״י נס. ע״כ. (והוכרחתי להגיה בדבריו שאף אם יקח המקראות כפשוטן לא שהיו שנים שהן ארבעה. הנה הבריח התיכון הוא עכ״פ בכלל החמשה שלא הוזכרה בו עשייה לבד החמשה א״כ יהיו ארבע טבעות בכל קרש ולא חמשה. ועוד שהיה ל״ל חמש טבעות וע״כ מחקתי מלת חמשה והגהתי הטבעות) והנה לפי דבריו שנכנסו ראשי הבריחים של לפון ודרום במקלעות יהיה אורך הבריח ל״א אמה. אמנם יפלא שהרי בריח מערב לשמנה קרשים הוא י״ב אמה ואיך יכנסו בריחי לפון ודרום במקלעות והרי יפגשו בבריח המערב וצריך לומר שלא יכנסו רק עד בריח המערב. כלו׳ בעובי הקרש עד הבריח. ועל כן אמרו שלשים אמה דהאי פורתא שהוא רביע אמה לא קחשיב. ומה שהזכיר בשם רבותינו הוא בשבת (צ״ח ע״ב) והבריח התיכון בתוך הקרשים תנא בנס היה עומד. ופרש״י שאחר שהקרשים כולן נתונים באדנים ללפון ולמערב ולדרום היה נותנו ומבריח לשלשת הרוחות ואין לך אומן יכול לעשות כן ובנס היה נכפף מאליו. ובתו׳ שם אומר ר״י דהכא דקאמר שבריח התיכון היה מסבב ג׳ רוחות פליגא אברייתא דמלאכת המשכן דהתם אמר שלא היה נס וכו׳ האמלעי היה הולך מרוח מזרח עד רוח מערב והיינו מן הקלה אל הקלה ולא היה מקיף כל שלש רוחות. בבראשית רבה פ׳ צ״ד במקרא ויסע ישראל וגו׳ ויבא בארה שבע א״ר נחמן שהלך לקוץ ארזים שנטע אברהם זקינו בבאר שבע וכו׳ כתיב והבריח התיכון וגו׳ א״ר לוי והבריח התיכון שנים ושלשים אמה היה בו מהיכן מלאו אותו לשעה אלא מלמד שהיו מולכעין עמהן מימות יעקב אבינו

זה הביא מהגמרא דשבת (ל״ח ע״ב). והכי איתנייא בבי מדרשא. תנו רבנן קרשים מלמטן עוביין אמה ומלמעלן כלין והולכין עד כאצבע שנאמר יהיו תמים על ראשו ולהלן הוא אומר תמו נכרתו דברי ר׳ יהודה ר׳ נחמיה אומר כשם שלמטן עוביין אמה כך מלמעלן עוביין אמה שנאמר יחדו. ושקלי וטרי בהו בגמרא לברר דיעותיהם. ונראה שמה שהשמיטו זה המאמר באיזה נוסחאות לפי שהוא בסתירה עם הגמרא. אבל בלי ספק עקרו היא בברייתא ובבי מדרשא שינו הדברים מאיזה טעם שהיה להם. ולא איתפרש למ״ד שכלין והולכין עד כאצבע אם היו משופעין מב׳ לדדיהן או רק מצד אחד. ומסברא אומר אני שלא היו משופעין אלא מצד חוץ ומבפנים היו שוין: בילקוט ובס׳ והזהיר ובהוצאת מוה״רח פלעם ומוה״רא יעללינעק גרסו כאן המאמר דלעיל כיצד היה מעמיד את המשכן וכו׳ שסדרתיו לעיל ע״פי דפוס אופיבאך. ובכת״י מוה״רא עפשטיין כאן כיצד מקימין את המשכן. ואעתיק שינוי נוסחאותיהם. בילקוט היה נותן את הארבעים אדני כסף וכו׳ הרי מאת אדנים למאת הככר ככר לאדן. ובס׳ והזהיר וארבעה במערב (והגיה המ״ול במזרח) הרי מאה אדנים שנא׳ מאת אדנים וגו׳. ובכת״י פארי׳ וארבעה אדנים בשליש המשכן למזרח תחת ד׳ עמודי שטים שעליהן נתונה הפרוכת שנ׳ והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים שלפנים ממנו היה נתון הארון והכפורת והכרובים ולוחות של סיני וצלוחית המן ומקלו של אהרן ושקדיה ופרחיה (כשמלוע) [כשתמלא] בבית עולמים שקדש הקדשים (הדבור) [הדביר] במקום הארון בשליש הבית שנ׳ והבית בהבנותו ששים אמה ארכו ועשרים אמה רחבו וגו׳ וכתיב לפני הדביר עשרים אמה אורך וכו׳ אמה רוחב. אף המשכן שעשה משה קדש הקדשים מקום הארון משליש הבית. הרי מאת אדנים וכו׳. ודרך הכותב הזה להוסיף ולבאר. ועיי׳ בתוס׳ שבת (ל״ח ע״ב) בד״ה דל עשר ועי״ע לקמן פ״ד. ובהוצאת מוה״רא יעללינעק כיצד מקרין (פי׳ מעמיד) את המשכן וכו׳. ובהוצאת מוה״רח פלעם כיצד מקיימין את במסוכן היה נותן בו ארבעים אדני כסף בדרום ומ׳ אדני כסף בצפון ועשרה עשר במערב וכו׳. ונראה לעין שהיא משובשת. והמ״ול תקן הדברים בביאורו. ובכת״י מוה״רא עפשטיין אדני כסף בדרום וכן בצפון וכו׳ הרי מאה שנ׳ וכו׳:

וכל קרש וקרש וכו׳. בילקוט וכל קרש היו וכו׳ אחת למעלה ואחת למטה. ובהוצאה הנזכרת בשבוש וכל ככר וככר היו וכו׳ אחד מלמעלן ואחד מלמטה בהם היה נותן. ובוהזהיר אחד למעלן ואחד למטן ובכת״י מוה״רא עפשטיין היו לו ב׳ טבעות זהב אחת למעלה ואחת למטה ובהם היו נותנים וכו׳:

והבריחים שנים וכו׳ של רוח דרום וכו׳. פתח במה דסיים לעיל היה נותן עשרים קרש בצפון ועשרים קרש בדרום ומבאר תחלה שלדרום ומקיים כשם שהיה עושה לקרשים שבדרום וכו׳. והטעם שהתחיל מן הצפון לפי שהוא מסדר ומהמזרח למערב כמ״ש שמשקיע באמצע הקרשים מן המזרח למערב. ובבאתה פונה מן המזרח למערב נמצא לפון מימין והימין קודם. ובדפוס אופיבאך שתים העליונים ושתים התחתונים וכו׳ נמלא השתים. והגהתי שנים וכו׳ נמלאו השנים. בילקוט הנוסחא מקוטעת ומשובשת. אחר הקיום שבהן היו נותנים את הבריחים בתוב. ובריחים ארכו של כל אחד ואחד שלשים אמות כנגד עשרים קרשים והאמצעי ארכו שתים עשרה אמה כנגד שמנה קרשים שמשקע באמצע הקרשים למזרח ולמערב שנ׳ והבריח בתוך הקרשים כשם שהיה עושה לקרשים שבצפון כך היה עושה לקרשים שבדרום אבל במערב אינו כן אלא ארכו של כל אחד ואחד תשעה אמות כנגד ששה קרשים והקרשים והבריחים וכו׳. וכתב בזית רענן אורכו של כל א׳ וא׳ היינו הבריח האמצעי שבכל כותל שנ׳ והבריח בתוך הקרשים והקרשים והבריחים והעמודים וכו׳ כל״ל והשאר לריך למחוק וכ״ה שם בברייתא. והאמת שהילקוט מקוטע ומשובש. ובס׳ והזהיר הנוסחא כעין שהיא בילקוט אלא שמתחיל ארכו של כל אחד ואחד שלשים כנגד עשרים וכו׳ שמשקיע באמצע קרשים למזרח ולמערב שנ׳ והבריח התיכון וכו׳ אבל במערב וכו׳ שמנה אמות וכו׳. והגיה בכנפי יהודה תשעה אמות. והביא מן כת״י פארי׳ אורכן של כל א׳ וא׳ מן הבריחים ל׳ אמה כשיעור עשרים קרש שנ׳ ואמה וחצי האמה רחב הקרש האחד והבריח התיכון וגו׳ מן הקצה אל הקצה. ושנו חכמים במקום אחר מן האשל אשר נטע אברהם בבאר שבע עשה אותו אורכו שבעים אמה כנגד הקיפו של משכן ובנס היה נכנס ובנס היה יוצא שהיה מוקף כעכנא שנ׳ מבריח מן הקצה אל הקצה. ובברייתא זו שינו שהבריחים שאחורי המשכן למערב לשמונה קרשים אורכו י״ב אמה בין לצפון לדרום וכל בריחי מערב כן היא מלתן והבריח התיכון ממזרח למערב כן במלאכה זו וכמדה זו לצפון ולדרום. וכתב ע״ז בעל כנפי יהודה. האריך הכותב לבאר ברייתא זו עם יתר שכ׳ בב״ר פל״ד (והאמת שהוספת אלו הדברים אינם בב״ר שם אבל הם בתרגום יונתן בפרשה) וגי׳ הנכונה היא כמ״ש בדפוס אופיבאך וכו׳. ובהוצאת מוה״רח פלעם כבדפוס אופיבאך אלא דגי׳ ארכן שבכל א׳ וא׳ וכו׳ באמצע קרשים וכו׳ כשם שהיה עושה לקרשים שבצפון וכו׳ שבדרום וכו׳

והיא לשון נקבה בכאן וכן הזכירו אותן חכמים (מכות ז' ע"ב) כשמטה שליבה מתחתיו. בסולם הלך אחר שליבותיו (שבת ס' ע"א) ולעו"פי שמלינו (מ"א ז') בין השלבים הוא כמו כנים ופלגשים. ובפירוש הר"מ בכלים כתב וסיכין (הגי' במשנה בסיכין) הוא שיקוב בעובי שני העלים שני נקבים נכחיים ויקח עץ דק קטן ויכניס קלתו בזה העץ והקלה השני בעץ האחר ויכה בו בקורנוס עד שיפגשו שני העלים ויהיו לעץ אחד וכו'. וכן פי' ר' האי גאון כמין שלב שמשלב את הקרשים וכו' (ועיי"ש בפי' הר"ש והרא"ש ואולי לזה כוון הערוך אבל אינו מסכים עם לשון הברייתא). ובסולם המצרי גרסינן בב"ב (ס"ע ע"א) היכי דמי סולם המצרי אמרי דבי ר' ינאי כל שאין לו ארבעה חווקין. ומלשון הסיכין בה"א הידיעה משמע שמדברין מדבר הידוע שכשמעמידין ומחברין קרשים אינן מסתפקין בבריחים לבד אלא עושין להם סיכין. ומה שאמרו שנים לכל א' ואו' לפי שמשלבות לשון רבות ואינן פחות משתים. או כמו שתי ידות לקרש האחד משלבת וגו' כמסכה מלת שתי ג"כ על השם משלבת:

היה חורץ וכו'. כ"ה בדפוס אופיבאך. ובהוצאת מוהר"ח פלעס בשבוש את הטבעות האחת. וליתא ומה ת"ל אל הטבעת האחת. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק וכותנו וכו'. ובס' והזהיר חרץ הקרש מלמעלן אלבע מיכן ואלבע מיכן וכותן בתוך טבעת אחד של זהב כדי וכו' ומת"ל אל הטבעת האחת מקום שנותנין את הקרשים. ובלי ספק שהוא שבוש. ובכת"י פארין וחורץ את הקרש וכו' וכותן בתוך טבעת אחת של זהב כדי שני אריאים של שני קרשים טבעת אחת לשני קרשים מיכאן באחרונים והטבעות של זהב והקרשים מלופים זהב כדי שלא וכו' וטבעות זהב לבדים. ובנוסחא זו הוספות לביאור והיא מקוטעת גם כן. ובכת"י מוה"רא עפשטיין את הקרשים למעלן וכו' ונותנן לתוך טבעות וכו' אלא הוא מקום שנותנים הבריח. ובילקוט וחורץ את הקרש מלמעלה וכו' ונותן בתוך טבעת אחת של זהב כדי וכו' שנאמר ויהיו תואמים מלמטה מה תלמוד לומר אל הטבעת האחת מקום שנותנין את הבתים. ובגליון שם הבריח. ובזית רענן הגיה הטבעות. והוא קטוע קצת. וברש"י עה"ת כבילקוט וגי' לתוך. וסיומא ומת"ל וכו' לא העתיק. ומקיים כך היא המשנה והפירוש שלה הלעתי במקראות. ובמקרא כ"ד כתב ויהיו תואמים מלמטה כל הקרשים תואמים זה לזה מלמטה שלא יפסיק עובי שפת האדנים ביניהם להרחיקן זו מזו. זהו שפרשתי שיהיו לירי הידות חרוצים מלדיהן שיהא רוחב הקרש בולט ללדיו חוץ (לידי) [לידות] הקרש לכסות את שפת האדן וכן הקרש שאצלו ונמלא תואמים זה לזה. אל הטבעת האחת כל קרש וקרש היה חרוץ מלמעלה ברחבו שני אריאין בשני לדיו כדי עובי טבעת ומכניסו בטבעת אחת נמלא מתאים לקרש שאצלו. אמנם לא פירש כמה עובי טבעת. ונראה שזהו שאמרו אלבע מכאן ואלבע מכאן שהחריץ הוא כאלבע. גם לא אתפרש כמה יהא אוכלת הטבעת בקרש. ועכ"פ לא היו הטבעות עגולות אלא משוכות כפי עובי הקרש שהיא אמה. ולשון הרמב"ן שם ולא ידעתי למה לא פי' בהן הכתוב ואומר ועשרים טבעות זהב תעשה ויזכיר החריץ שיעשה בקרשים. ועוד היאך אמר אל הטבעת האחת בידיעה. ואולי בעבור שדרך כל בתי הקרשים לחברן כן בטבעת אחת בראשן קצר הכתוב ואמר הטבעת הידוע והנהוג לו (וכמו שפרשתי לעיל הסיכין בה"א הידיעה) וכן אמר בבריחים ואת טבעותיהם תעשה זהב הידועים להם כמנהג. ומצאתי בברייתא של מלאכת המשכן. היה חורץ את הקרש מלמעלן וכו' ונותנן בתוך וכו' שאין ת"ל וכו' ומת"ל אל הטבעת האחת מקום שנותנין את הבריח. ולפי זה פירוש הכתוב ויחדיו יהיו תמים על ראשו של קרש בחריץ שיעשה בו אל מקום הטבעת העליונה של הבריחים שיכנס החריץ עד מקום הטבעת ולא הקפיד הכתוב במה יחברם אם בטבעות כסף או זהב קבועות או מטלטלות או במסוקים והברייתא אמרה שעשה משה טבעות להם. והנה נוסחת הילקוט מקום שנותנין את הבתים. היינו טבעות הבריחים כדכתיב בתים לבריחים בפסוק כ"ע. ואחרי כתבי ראיתי בכת"י אקספארד ונותנן לתוך טבעת אחת של זהב וכו' מקום שנותנין בו את הבריח. א"ר נחמיה הקרשים מלמטן עוביין אמה ומלמעלן כלין וכו' תמו כברתו ר' יהודה אומר מלמטן ומלמעלן עוביין אמה וכו' כילד היה מעמיד הקרשים:

אמר ר' נחמיה וכו'. כ"ה בספר והזהיר אלא שכתוב שם והיו תאמים מלמטה והוא המקרא דפ' ויקהל וסוף המקרא השמיט. ובסוף כדברי ר"י שני יהיו תמים והגיה בעל ענפי יהודה שני ויחדו. והוא העיד בכת"י פארין איתא כמ"ש המחבר. ובהוצאת מוהר"ח פלעס ר' נחמיה אמר עובין וכו' ולמעלה הולכין עד כאלבע שני ויחדו יהיו תמים ולהלן וכו' מלמטה ואמה אחת מלמעלה שני יחדו. ובכת"י מוה"רא עפשטיין ר"א הקרשים עוביין מלמטן אמה ולמעלן כלין והולכין עד כאלבע שני ויחדו יהיו תמים על ראשו ולהלן הוא אומר תמו ככרתו ר' יהודה אומר מלמטן ומלמעלן עוביין אמה שני ויחדו יהיו תמים על ראשו. (ועיי' לעיל העתקה ובכת"י אקספארד) ובשאר הדפוסים ליתא לכל זה כלל וגם בילקוט ליתא. אמנם מן הילקוט אין ראיה לפי שדרכו להשמיט מה שהוא מביא מן הגמרא ומאמר

מכאן ורביע רחבו מכאן והן הן הידות והחריץ חצי רוחב הקרש באמצע ואותן הידות מכניס לאדנים
שהיו חלולים. והאדנים גבהן אמה ויושבים רצופים מ' זה אצל זה. וידות הקרש הנכנסות בחלל האדנים
חרוצות משלשה צדיהן. רוחב החריץ כעובי שפת האדן שיכסה הקרש את כל ראש האדן. שאם לא כן
נמצא ריוח בין קרש לקרש כעובי שפת האדנים שיפסיקו ביניהן וזהו שנאמר ויהיו תואמים מלמטה
שיחרוץ את צדי הידות כדי שיתחברו הקרשים זה אצל זה. ובשבת (ל"ח ע"ב) בד"ה לר' יהודה לשונו
קצ"ה וברורה. שהאדנים גבהן אמה וחלולין הם והקרשים חרוצין למטה באמצע חצי אמה רחב בגובה
אמה. ונשאר חצי אמה לכאן וחצי אמה לכאן והן שתי ידות לקרש האחד ומחסר מן הידות מבחוץ ומשני
צדיהן לרכוב על עובי דופני האדן כשנועץ שתי הידות בשני אדנים כדי שיהיו הקרשים תכופות ומשולבות
אשה אל אחותה ולא יהא האדן מפסיק ביניהם. ועוד שם בד"ה חרוצים היו הקרשים. כמו שפרשתי
חצי אמה באמצע רחבן מלמטה בגובה אמה ונשארין הידות לכאן ולכאן וגם הם חרוצים מבחוץ כשיעור
עובי דופן האדן ברחב ובגובה אמה עד האדן לרכוב על האדן שיהו משולבות קרש אל קרש ולא יפסיק
עובי שני האדנים ביניהם. וחלולים היו האדנים. שבאותו חלל היו תוקעין ידות הקרשים. ולפני הרמ"בן
היתה הנוסחא ברש"י והחריץ שבאמצע הידות חצי רחב הקרש. ועיי' ברמ"בן מה שהקשה על רש"י
ובמזרחי מה שהשיבו (והרמ"בן והמזרחי תפסו בגי' רש"י חווקין). ובאמת לפי הענין עולין דברי רש"י
יפה אבל אין פירושו מסכים עם לשון הברייתא. ופשוטת לשון הברייתא היא שרוחב הקרש אמה וחצי.
וחורץ רביע אמה מכאן ומכאן ונשארה אמה באמצע הקרש. וחורץ חציו של הקרש הנשאר (או והחריץ
בהפעיל) באמצע דהיינו חצי אמה. ונשארו רביע אמה מכאן ורביע אמה מכאן ועושה לו שתי יתידות.
וכיון שכל אדן ואדן הוא משלשה רביע אמה היה החלל באמצעו מכוון כנגד היתדות. וכיון שעביו של
קרש אמה והוא חורץ רביע אמה מכל צד נשאר מעובי הקרש חצי אמה. נמצא שהיתדות הן חצי אמה
על רביע אמה וכן החלל באדנים. ועיי' ברמ"בן ובמזרחי. ובעל מעשה חושב האריך בהם עיי"ש. ובעל
חכמת המשכן (ו' ע"א) כתב. בלשון המשנה במשנת המשכן משמע כפי' שפירש בפרשה וז"ל. וחורץ
הקרש למטה רביע מכאן ורביע מכאן וחורץ חציו באמצע ועשה שתי ידות כמון שני חווקין ומכניסן
(העתקתיו לפי שנוסחתו משונה קצת מנוסחתינו) ופירוש חלולים לא שהיו חלולים בתוכן כעשוים
מנוקים אלא שהיו חלולים לקבל היתידות וכן פי' רש"י בשבת כמו שהזכרתי לעיל. ושם בשבת הביאו
ברייתא דאיתנייא בבי מדרשא בלשון קצרה. ת"ר חרוצים היו קרשים וחלולים היו האדנים. ונראים קרשים
בלולאות ככוכבים ברקיע (וברש"י ונראים קרשים בלולאות מילתא אחריתי היא וכו').

ושני הסינין וכו'. כ"ה בהוצאת מוה"רח פלעש אלא שחסירה מלת אומר אחר שר' נחמיה.
וכ"ה ברמ"בן עה"ת אמקרא משלבות אשה אל אחותה. אלא שנוסחתו יוצאין מן הקרשים וכו' שמשקיע
את הזכר וכו' שעושה להם שלבים. וכ"ה בדפוס אופיבאך אלא דל"ג מלת ושני. וגי' הסנין יוצאין מן
וכו' את הזכר וכו' מלמוד שנעשה להם שולבים כסולם המצרי. ובהוצאת מוה"רא יעללינעק. הכיפין
(ק"א סניפין וק"א הסנין) וכולא כבדפוס אופיבאך אלא דגי' מלמד שנעשה להם שולפים. ובכתי' מוה"רא
עפשטיין תחת הקרש האחד ושני קולים יוצאין ומתוך הקרשים שנים לכל אחד ואחד וכו' שעשה להם
שליבון. ובערוך ערך כן ה' (דפוס באסיליאה שנ"ט) כמעשה משכן (נראה שצ"ל במעשה) הסינין
יוצאין מן הקרשים פירוש כמין סיב שיוצאין מן הקרשים שנים מכאן ומשליכין אותן בהן. ואודה ולא
אבוש שלא עמדתי על פירושו אמנם למדתי ממנו אי שהוא קורא ברייתא זו מעשה משכן. והבי' שהיה
זה המאמר בנוסחתו. ובילקוט ובפי' והזהיר ליתא בנוסחתם. וכמדומה לי שאף בנוסחת רש"י לא היה
שהרי הוא כתב בפירושו על כמין שני חווקין כמין שני שליבות סולם המובדלות זו מזו ומשופות להכנס
בחלל האדן כשליבה הנכנסת בנקב עמוד הסולם והוא לשון ומשולבות עשויות כמין שליבה. ובפסוק
משלבות אשה אל אחותה כתב עשויות כמין שליבות סולם וכו' ומשופין ראשיהם ליכנס בתוך חלל האדן
וכו' אשה אל אחותה מכוונות זו כנגד זו וכו' כדי שלא יהיו שתי ידות זו משוכה לצד פנים וזו משוכה
לצד חוץ בעובי הקרש שהוא אמה וכו'. והרמ"בן תפס עליו וכתב והידות אין ראשיהם משופין בשפוע
ממש כי חלל האדנים שוה הוא בכל האדן וכו' ואח"כ הביא מאמר זה מברייתא של המשכן כמו
שהזכרתיו (ומלשונו אבל בברייתא של מלאכת המשכן מצאתי. ולא אמר שנו או אמרו אלא אמר ומצאתי
משמע ג"כ שאינה בכל הנוסחאות ולא הוו"ל לרש"י. אבל הוא מצא ברייתא שנוסחתה כך). וכתב ופי'
סנין כענין שעושין בארגזים להדק ולחבר הדפין זה בזה כמין יתדות של עץ כמו שבינו במס' כלים
פ"י מ"ו עשאן בסנין או בשוגמין אינו צריך למרח באמצע. וכפי זה נראה שיאמר הכתוב שיעשה שליבה
יוצאה מן הקרש וכנגדו בקרש שבצדו שליבה אחרת נקובה ומכניס הזכר לתוך הנקבה וכן בקרש האחר
שתהא בכל קרש שתי שליבות זו בזו. ומשלבות אשה אל אחותה שם לשליבות עצמן (כלו' שאינו פעל)

רש"י כ"ו ה' שמן היריעות אינה לכסות עובי העמודים שבמזרח. ושהעמודים היו אמה על אמה הוא ילקוט פקודי סוף רמז תכ"ב. ויפה הסביר הענין הרב מלבי"ם במקרא ועשית מסך (כ"ו ל"ו) אלא שלא הזכיר את הב"ר. אור חוגה עמודי שטים עובי כל עמוד אמה על אמה ושמים החלונים היו עומדים במקלוע בשוה לקרשים כמו שמבואר מדברי התוס' בזבחים (דף ס') שלא היו גפופים לפתח אהל מועד שהיה פרוץ במלואו. ובמקום הווים פליגי שלרבנן היו הווים בפנים לצד המערב והמסך היה מבפנים. ולר' יוסי' היו הווים קבועים מבחוץ והמסך תלוי בחוץ ואמה של עובי העמודים נחשב אל המשכן. וגם על זה השיג בעל מקדש אהרן מעירובין (כ"ג ע"ב) דאמרי שם אמקרא ארך החצר מאה באמה ורחב חמשים בחמשים פשטיה דקרא במאי כתיב אמר אביי העמד משכן על שפת חמשים כדי שיהא חמשים אמה לפניו ועשרים אמה לכל רוח ורוח. והביא עוד מילקוט רמז שע"ד ר' יוסי אומר שאין תלמוד לומר חמשים בחמשים ומת"ל חמשים זה לפני האהל. אמנם משום קושיא זו אין לדחות הדברים. דע"כ אלה המניחים לאו דוקא. ולשון רש"י שם בד"ה ועשרים לכל רוח שהמשכן ארכו ל' וכו' וכשאתה מעמידו לסוף חמשים ובאמצע רחבה של חצר נשארו מהחמשים על חמשים של חצר עשרים אמה לשלש הרוחות אלא שעובי הקרשים ממעט מהן אמה לכל צד והכא (חללה מ"ט) [כללא קחשיב. (כן הגיה הב"ח)] ועובי הכתלים בכלל העשרים של כל רוח ולפניו למזרחו לא היו קרשים אלא מסך דהיינו וילון. (ועיי' בר"ש ה' מעשר שני פס"ב וה' בית הבחירה פ"ו ה"ט דעובי החומה כלפנים) מעתה כשם שאתה מוכרח לומר עשרים חסר אחת כך הם חמשים חסר אחת לר' יוסי אלא כללא קחשיב. והוא בעל מקדש אהרן סרס הדברים והגיהם דר' יוסי על בריח התיכון אמר למילתיה שהיה בו ל"א אמות שהבריח התיכון של לפון ודרום הולך גם דרך עובי המקולעות עיי"ש. והדבר רחוק לשבש הספרים. ומה שאמר בענין הבריח התיכון נמלא שהיה ארכו ל"ב אמה וכדבר על זה להלן:

כיצד היה מעמיד את המשכן וכו' כ"ה הנוסחא בדפוס אופיבאך וכ"ה נכון שבתחלה בונין את היסודות ואח"כ את הכתלים ואח"כ את התקרה. ובשאר נוסחאות נשתרבב זה המאמר ונכנס לבין הדבקים לקמן בתוך המאמר כילד היה מעמיד את הקרשים ועיי' לקמן. והביא כאן סוף המקרא והוא בתשלומו ויהי מאת ככר הכסף ללקת את אדני הקדש ואת אדני הפרכת מאת אדנים וגו'. ובכת"י מוה"רא עפשטיין ארכו שלשים ואחד כילד מעמיד את הקרשים נותן וכו' ועיי' מה שאכתוב לקמן בפ"ה בענין שינויי הסדר הנמלאים בהוצאת אופיבאך:

כיצד וכו' את הקרשים וכו'. בילקוט ג' קרשים בנולא ובהוצאת מוה"רא יעללינעק המקראות מסורסין ומשובשין. ובס' והזהיר כאילד היה וכו' במזרח לא היה בו קרש וכו' שהיו נותנין עליהן וכו'. וגם שם המקראות משובשין. ובכת"י פארים לא היה בו קרש אלא ה' עמודי שטים מלופים זהב שעליהם היו נותנין מסך הפתח לפתח המשכן. ואון זה אלא טעות המעתיק באשגירת לישנא דמזרח. אבל באמת אמזרח דשמנה במערב קאי (אחרי כתבי ראיתי שבכת"י אקספארד כתוב במזרח לא היה קרשים אלא ארבע עמודים שעליהן המסך שני ועשית מסך. וזה שיבוש). ובהוצאת מוה"רא פלעש היה נותן עשרים (קרניו) [קרשיו] בלפון ועשרים בדרום ושמנה וכו'. וגם הוא נסתבך במלת במזרח והגיה מדעתו כבכת"י פארים. ובכת"י מוה"רא עפשטיין ועשרים בדרום ושמנה במערב וכו' שעליהם נותנים הפרוכת שני ונתת אותה וגו':

והיה עושה את האדנים וכו'. בילקוט היה עושה וכו' ועושה בו שתי ידות כמין שני חמוקין וכו'. ובס' והזהיר היה עושה וכו' וחורץ את הקרשים וכו' והחורץ (נ"ל והחריץ) חליו ועושה לו שתי יתידות כמין שני חמוקין וכו'. וכ"ה בהוצאת מוה"רא יעללינעק. ושם איתא והחרץ חליו. ובהוצאת מוה"רא פלעש וחרץ את הקרש וכו' וחורץ חליו וכו'. ובכת"י מוה"רא עפשטיין וחורץ הקרש למטה וכו' וחורץ חליו באמצע וכו' חווקין. ובכת"י אוקספארד היה עושה האדנים חלולין חרוץ מלמטה רביע מכאן וכו'. ולשון רש"י עה"ת (שמות כ"ו כ"ה) כך שנויה במשנה מעשה סדר הקרשים במלאכת המשכן. היה עושה את האדנים חלולין וחורץ את הקרש וכו' והחריץ חליו באמצע ועשה לו שתי ידות כמין שני חמוקין ולי נראה שהגרסא כמין שני חווקין כמין שני שליבות סולם המובדלות זו מזו ומשופות להכנס בחלל האדן כשליבה הנכנסת בנקב עמוד הסולם והוא לשון משולבות עשויות כמין שליבה (כל זה מדברי רש"י וכן פירש לעיל משולבות. ובהוצאות הסגירו מן ולי נראה עד כמין שני שליבות במחברות וזה שיבוש שלא באו להסגיר היה להם להסגיר עד כמין שליבה ועד בכלל לפי שכל זה היא הפסק באמצע. וברש"י ישן משנת רפ"ב ליתנייהו למחברות) ומכניסן לתוך שני אדנים שנאמר שני אדנים שני אדנים וחורץ וכו' כך היא המשנה והפירוש שלה הבעתי למעלה בסדר המקראות. ולשונו למעלה היא בפ' י"ז. שתי ידות לקרש האחד. היה חורץ את הקרש מלמטה באמצעו בגובה אמה. מניח רביע רחבו

ונתתה אותה על ארבעה עמודי שטים מצופים זהב וגו' ונתתה את הפרכת תחת הקרסים (שם כ"ו. ל"א עד ל"ג): והיה עושה את האדנים חלולין וחורץ את הקרש מלמטה רביע מכאן ורביע מכאן וחריץ חציו באמצע ועושה לו שתי יתדות כמין שני חווקין ומכניסן לתוך שני אדנים. שנאמר שני אדנים תחת הקרש האחד לשתי ידותיו (שם שם י"ט). ושני הסינין יוצאין מתוך הקרשים שנים לכל אחד ואחד שמשקיע הזכר בתוך הנקבה שנאמר משלבות אשה אל אחותה (שם י"ז) דברי ר' נחמיה. שר' נחמיה אומר אין ת"ל משלבות ומה ת"ל משלבות שעשה להם שלבין כסולם המצרי: היה חורץ את הקרש מלמעלן אצבע מכאן ואצבע מכאן ונותנן בתוך טבעות של זהב. כדי שלא יהו נפרדים זה מזה. שנאמר ויהיו תאמים מלמטה ויחדו יהיו תמים על ראשו אל הטבעת האחת (שם כ"ד) שאין ת"ל אל הטבעת האחת ומה תלמוד לומר אל הטבעת האחת מקום שנותנין את הבריח:

אמר ר' נחמיה עובין של קרשים מלמטה אמה אחת ומלמעלה היו כלין והולכין עד כאצבע. שנ' ויהיו תאמים מלמטה ויחדו יהיו תמים על ראשו. ולהלן הוא אומר ים המלח תמו נכרתו (יהושע ג' ט"ז) מה להלן כלין והולכין אף כאן כלין והולכין. ר' יודה אומר הקרשים עובין אמה אחת מלמטן ואמה אחת מלמעלן. שנ' ויחדו יהיו תמים על ראשו:

וכל קרש וקרש היו בו שתי טבעות של זהב אחת מלמעלה ואחת מלמטה שבהן היו נותנין את הבריחים:

והבריחים שנים העליונים ושנים התחתונים. של רוח דרום ארכו של כל אחד ואחד חמש עשרה אמה. נמצאו השנים ארכן שלשים כנגד עשרים קרשים. והאמצעי ארכו שלשים אמה כנגד עשרים קרשים שמשקיע באמצע הקרשים מן המזרח למערב. שנאמר והבריח התיכון בתוך הקרשים מבריח מן הקצה אל הקצה (שמות כ"ו כ"ה). כשם שהיה עושה לקרשים שבדרום כך היה עושה לקרשים שבצפון. אבל במערב אינו כן אלא ארכו של אחד מן העליונים והתחתונים שש אמות כנגד ארבע קרשים והאמצעי שתים עשרה כנגד שמנה קרשים:

והקרשים והבריחים והעמודים והאדנים מקום עוביין של קרשים מצופין זהב. שנאמר ואת הקרשים תצפה זהב (שם שם כ"ט). ואת טבעותיהם תעשה זהב בתים לבריחים וצפית את הבריחים זהב (שם) שאין ת"ל בתים לבריחים ומה ת"ל בתים לבריחים מקום שהבריח נכנס:

וצפית את הבריחים זהב. כיצד היה עושה. היה מביא שתי פיפיות של זהב ארכה של כל אחת ואחת אמה ומחצה ונותנן בחללו של קרש מקום שנותנין את הבריחים:

המשכן ארכו וכו'. כ"ה ברוב נוסחאות ובילקוט רמז ש"ע ובס' הזהיר והמשכן ארכו וכו' וכ"ה בכת"י הנ"ל. ובהוצאת ווה"ח פלעם היוילנר קטוע ומתחיל ארכו (כמו שהזכרתי לעיל) וגרס וגבהו בריחו וכ"ה בכת"י הנ"ל. ובהא דר' יוסי נשתבשו המפרשים. ר' אייזק מייאר בדפוס אופיבאך הע"ר. לעמ"ד קמפלגי בפלוגתא דר"י ור"נ שבת דף צ"ח ודו"ק. ועל זה תפס בעל מקדש אהרן (אלא שייחס הדבר לענפי יהודה) וכתב. והפלוגתא הוא גם בעובי הקרשים וע"כ שכוונתו דר' יוסי ס"ל כר"נ שעביו אמה גם ולמעלה והולך עם כותל המערב ל"א אמה ותמה דהו"ל לפלוג גם ברחב ולאורך ורחבו י"ב. ובזית רענן כתב דקחשיב חלל שבין עמודי המזרח. ויהיו דברי ר' יוסי כפשוטן דעובי יהות שהביא

תרומה וכו' ותרומת שלמים לכהנים. כ"ה בהוצאת מוהר"ח פלעש אלא שחסירה תרומת שלמים (או תרומת חזה ושוק הימין). ובילקוט ליתא ותרומת שלמים אבל חסירה תרומת איל נזיר וכן חסירה מלת לכהנים. ובס' והזהיר תרומה ותרומת מעשר וחלה ותרומת חוצה לארץ ובכורים ותרומת תודה לכהנים. ותרומת איל נזיר ותרומת שלמים ליתנייהו. ובדפוס אופיבאך תרומה וכו' ותרומת נזיר ותרומת תודה ותרומת חוצה לארץ לכהנים. והוסגרה ותרומת חוצה לארץ במחברות ותרומת שלמים ליתא. וכ"ה בהוצאת מוה"רא יעללינעק. ובכת"י אקספארד ותרומת תודה לכהן ותרומת הארץ לכהנים וללוים. ובכת"י פאריז תרומת (צ"ל תרומה) לכהנים ותרומת מעשר ללוים ומן הלוים לכהנים חלה ביכורים ותרומת תודה לכהנים. ואיל נזיר ושלמים ליתנייהו: תרומת הארץ וכו' בהוצאת מוה"ח פלעש ותרומת בטעות. וכן בילקוט שחסירה בו מלת לכהנים הקודמת. וכן ליתא בילקוט ולנתינים: תרומת מדין וכו'. בכ"תי פאריז אחר בבא זו תרומת הדשן אצל המזבח:

תרומת המשכן וכו'. בהוצאת מוה"ח פלעש נקטע וחסר מן גופו עד ארכו. ובכת"י מוה"רא עפשטיין תרומת משכן ממנה נעשה גוף המשכן ושמן המשחה וקטרת הסמים ובגדי כהונה. ובכת"י אקספארד ממנה נעשה משכן ושמן המאור וכו'. ובכפתור ופרח שממנה היו עושין גופו של משכן ושמן המשחה וקטרת הסמים ובגדי כ"ג ובגדי כהנים: גרסינן במגילה (כ"ט ע"ב) דפליגי התם בפירוש המשנה ר"ח אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים. מאי פרשת שקלים רב אמר צו את בני ואמרת אליהם את קרבני לחמי (וכלו' הפרשה שבשבילה השקלים באים) ושמואל אמר כי תשא. בשלמא למ"ד כי תשא היינו דקרי לה פרשת שקלים דכתיב בה שקלים. אלא למ"ד את קרבני לחמי מידי שקלים כתיבי התם. אין טעמא כדר' טבי (כן הגיה הב"ח עיי"ש) וכו' אלא למ"ד כי תשא קרבנות מי כתיבי שקלים לאדנים כתיבי (רש"י התם כדכתיב ולקחת את כסף הכפורים ונתת אותו על עבודת אהל מועד והן השקלים שנעשו מהן אדני המשכן כדכתיב וכסף פקודי העדה וגו' לצקת את אדני הקודש וגו') כדתני רב יוסף שלש תרומות הן של מזבח למזבח ושל אדנים לאדנים ושל בדק הבית לבדק הבית (רש"י שלש תרומות נאמרו שם וכו' עיי"ש. ועיי' ברש"י עה"ת בכי תשא ט"ו. ולבדק הבית הוא שכ' ביואש המלך להביא מיהודה ומירושלם את משאת משה עבד ה' דהי"ב כ"ד. ו' וט'). ובירושלמי דריש שקלים גרסינן ר' חגי בשם ר' שמואל בר נחמני שלש תרומות נאמרו בפרשה זאת תרומת אדנים ותרומת שקלים (כלו' שקלים דמשנה דהיינו לקרבנות) ותרומת המשכן. דבר אל בני ויקחו לי תרומה זו תרומת אדנים. מאת כל איש אשר ידבנו לבו תקחו את תרומתי זו תרומת שקלים (בפי' תקלין חדתין מדכתיב בכל התרומות תרומה סתם ובהך כתיב תרומתי כלו' תרומה שלי מדייק דקאי אתרומת שקלים שהיו לוקחין ממנה קרבנות לגבוה) וזאת התרומה אשר תקחו מאתם זו תרומת המשכן (בפי' הנזכר ומדהך תרתי לתרומת שקלים ומשכן אתיין על כרחך הך ויקחו לי תרומה אתיא לתרומת אדנים) תרומת המשכן למשכן וכו'. תרומת שקלים לקרבן וכו' תרומת האדנים העשיר לא ירבה וגו' א"ר אבון אף בפרשה הזאת נאמר בה ג' תרומות מתחלת הפרק תרומה לה' יתן תרומת ה' לתת את תרומת ה'. והכי אמוראי כללו תרומת בדק הבית בתרומת המשכן. והובאו המאמרים בילקוט בפ' תרומה אלא שהוא מקוטע. ותנא דברייתא דילן מונה התרומות כפשוטן של המקראות. וברייתא עתיקה היא דרבנן בתראי היו מונין שלש עשרה תרומות י"א דאמרן ותרומת שקלים דקרבנות. ותרומת בדק הבית ע"פי מדרשם:

פרק א'.

המשכן ארכו שלשים אמה ורחבו עשר אמות וגובהו עשר אמות. ר' יוסי אומר ארכו שלשים ואחד אמה:

כיצד היה מעמיד את המשכן. היה נותן ארבעים אדני כסף בצפון וארבעים אדני כסף בדרום וששה עשר במערב וארבעה במזרח הרי מאה אדנים. שנאמר מאת אדנים למאת הככר ככר לאדן (שמות ל"ח כ"ז):

כיצד היה מעמיד את הקרשים. היה נותן עשרים קרש בצפון ועשרים קרש בדרום ושמנה במערב. אבל במזרח לא היה שם קרש אלא ארבעה עמודי שטים שעליהם היו נותנים את הפרכת. שנאמר ועשית פרכת וגו'

ראשיתם אשר יתנו לה׳ לך נתתים וזה קאי על תרומה גדולה ולא מצינו בתורה דתרומה גדולה תרומה מיקרו. ולא דק. ואי הוה מצי הכי דכתיב בהו ראשית היה לו למנות ג״כ ראשית הגז). י׳) תרומת מעשר. כי את מעשר בני׳ אשר ירימו לה׳ תרומה נתתי ללוים וגו׳ ואל הלוים תדבר וגו׳ והרמותם ממנו תרומת ה׳ מעשר מן המעשר (במדבר י״ח כ״ד וגו׳) ואמרו בספרי קראו המקום תרומה עד שיוציא ממנו תרומת מעשר. וכ״ה ברש״י עה״ת. י״א) תרומת מדין. במלחמת מדין כתיב ונתתה לאלעזר הכהן תרומת ה׳ (שם ל״א כ״ט) וכתיב ויתן משה את מכס תרומת ה׳ לאלעזר הכהן (שם מ״א). י״ב) תרומת הארץ. כתיב ביחזקאל (מ״ח י״ב) שהוא קורא תרומת הארץ מה שמיוחד למקום המקדש ולשבת הכהנים והלוים ולעובדי העיר. אמר שם והיתה להם תרומיה מתרומת הארץ וגו׳. ופירש שם למי ניתנה תרומת הארץ. ואמרו בב״ר פ״ב שמה שנאמר שם (י״ט) והעבד העיר יעבדוהו וגו׳ היא הגבעוני דהיינו הנתינים. ועפי״ז י״ב תרומות הן. אמנם אם לא נמנה תרומת איל המלואים ונאמר שהיא אחת עם תרומת השלמים אלא שסוק הימין באיל המלואים ובשאר שלמים שנשאר לו השם שוק התרומה שהיא לכהנים. ישארו עכ״פ י״א תרומות. וכשנחלקם לסוגים. יהיו מזרע הארץ ביכורים תרומה גדולה ותרומת מעשר וחלה שהן ארבע. ומהקרבנות תרומת תודה ותרומת שלמים ותרומת איל נזיר שהן שלש. וישארו מה שאין נופלות תחת אלו הסוגים והן מחפלים שונים. תרומת המשכן ותרומת שקלים תרומת מדין ותרומת הארץ שהן ארבע. והן בכללן אחת עשרה תרומות ולא עשר. והנה היה מקום שלא למנות תרומת מדין שאינה לדורות. אבל רבי ע״כ מנאה שהרי אמר בפרטן תרומת מדין לאלעזר הכהן. אמנם נמלא שאין המנין עשר בדיוק. בספרי ואתחנן פי׳ כ״ו י׳ לשונות נקראת תפלה וכו׳ ובפרטן הן יותר וכתבתי במ״ע אות ט׳ כלו׳ הרבה לשונות וכן מלאתי בתנחומא שם בהרבה שמות נקראת התפלה וכו׳. ובמכילתא בשלח מס׳ ב׳ פ״ד עשרה נסים נעשו לישראל על הים וכו׳ ובפרטן הן יותר והאריכו בזה המפרשים וכתבתי במ״ע אות ד׳ והאמת שמנין עשרה לאו דווקא אלא כלו׳ הרבה נסים. והסכים לזה מוה״רז שעכטער באד״רנ פל״ג הערה כ״ג וקיים ועי״ע בערוך ערך עשר (בערכו ע״ש) שהביא מרב האיי גאון ששאלו ממנו עשר קדושות ששנינו בריש כלים כשתחשוב אותן יבאו י״א. והשיב שאין ארץ ישראל בכלל הקדושות אלא עשר קדושות בארץ ישראל קאמר. ואין זה אלא דחוי בקש. שוודאי א״י קדושה נגד שאר הארצות כדכתיב ואך אם טמאה ארץ אחוזתכם (יהושע כ״ב י״ט) וכתיב ואתה על אדמה טמאה תמות (עמוס ז׳ י״ז) ולשון המשנה היא עשר קדושות הן א״י מקודשת מכל הארצות ומה היא קדושתה וכו׳. ועיי״ש בר״ש. אלא מחוורתא דעשר לאו דווקא אלא שתפסו מנין מסויים. ועיי׳ קידושין (ג׳ ע״א) ובבא קמא (ה׳ ע״א) ובכ״מ שפירשו מניינא למעוטי מאי. ועי״ע בתוספות ריש ר״ה וריש ב״ק מה שהעירו על מלת הן:

תרומה גדולה ותרומת מעשר חלה וביכורים. כ״ה בהולאת מו״ה חיים פלעם ובכת״י מוה״רא עפשטיין. ובאיך נוסחאות ליתא למלת גדולה: ותרומת איל נזיר. וכן לקמן בפרטן. בדפוס ובכת״י שנזכרו. ובאיך נוסחאות ותרומת נזיר. ובילקוט ובס׳ והזהיר נשמטה לגמרי (ובענפי יהודה כתב שנכללה בתרומת שלמים ותודה. ושכח את הזרוע): ותרומת לחמי תודה. וכן לקמן בפרטן. בדפוס ובכת״י הנ״ל ובאיך נוסחאות ותרומת תודה. (והביא בעל ענפי יהודה כת״י פאריז ותרומת התודה ארבעים לחמי התודה ארבעה הן מיני לחם בתודה ועשרה מכל מין ומין וכתיב והקריב וגו׳. ותוספת פירוש היא): ותרומת חזה ושוק הימין. הייכו תרומת שלמים. וליתא בנוסחאות אבל בילקוט הזכיר בסוף ותרומת שלמים. ומקומה כאן. ובהולאת מוהר״ח פלעם ותרומת הימין ומחקה המו״ל לפי שלא הכרה שם בפרטן ותרומת הארץ הכרה בפרטן ולא הכרה כאן ע״כ מחקה והביא תחתיה תרומת הארץ. ובאמת קטועה היא ונחסרו הב׳ מלות חזה ושוק. אבל שתחסר תרומת שלמים מבין התרומות היא דבר שלא יעלה על הלב ועי״כ הגהתי. ותרומת הארץ ותרומת מדין ותרומת שקלים ותרומת המשכן. כבר הזכרתי שבהולאת מוהר״ח פלעם חסירה תרומת הארץ. ובילקוט ותרומת הארץ [ותרומת] שקלים ותרומת משכן ותרומת מדין ותרומת שלמים (כמו שהזכרתי לעיל). ובדפוס אופיבאך ותרומת הארץ ותרומת מדין ותרומת שקלים ותרומת המשכן ותרומת חולה לארץ. והסבירו ותרומת חו״ל במחברות עגולות לפי׳ המחיקה. ובהולאת מוהר״א יעללינעק מנה בסוף ותרומת ח״ל. וכ״ה בכת״י מוהר״א עפשטיין. וחסר שם ותרומת מדין והוגה בגליון. ובכת״י אוקספארד ליתא ותרומת ח״ל. וכן בכפתור ופרח פ״א ליתא. ובס׳ והזהיר ותרומת מדין ותרומת הארץ ותרומת השקלים ותרומת המשכן ותרומת חולה לארץ. ובכת״י פאריז (הביא בענפי יהודה) ותרומת שקלים ותרומת הארץ ותרומת המשכן ותרומת מדין ותרומת הדשן ויש אומרים אף תרומת הקומץ שנאמר והרים ממנו בקומצו וגו׳. ועיי׳ לקמן בפרטיהן. ובלי ספק שתרומת חולה לארץ באה לפנים מגליון:

ברייתא דמלאכת המשכן

רבי אומר עשר תרומות הן. תרומה גדולה ותרומת מעשר חלה וביכורים. ותרומת איל נזיר ותרומת לחמי תודה ותרומת חזה ושוק הימין. ותרומת הארץ ותרומת מדין ותרומת שקלים. ותרומת המשכן: תרומה ותרומת מעשר חלה וביכורים ותרומת איל נזיר ותרומת לחמי תודה ותרומת שלמים לכהנים: תרומת הארץ לכהנים וללוים ולנתינים ולמקדש ולירושלם: תרומת מדין לאלעזר הכהן. תרומת שקלים לאדנים: תרומת המשכן שממנה היו עושין גופו של משכן ושמן המאור וקטרת הסמים ובגדי כהנים ובגדי כהן גדול:

רבי אומר וכו'. זה המאמר היא כעין פתיחה לברייתא דמלאכת המשכן. ובילקוט קיימו אמקרא ומתחיל ויקחו לי תרומה. ובמכין אלו התרומות מבוכה גדולה בנוסחאות ע"כ רואה אני להקדים המקראות כסדרן שהוזכרו בהן התרומות. א') תרומת המשכן. דבר אל בנ"י ויקחו לי תרומה (שמות כ"ה ב'). ב') שוק הימין מאיל המלואים להקטרה. ואת שוק הימין כי איל מלואים הוא וגו' וקדשת את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף ואשר הורם מאיל המלואים וגו' (שם כ"ט. כ"ב וגו' עד כ"ז) ולשון רש"י שם לא מצינו הקטרה בשוק הימין עם האימורים אלא זו בלבד. ג') תרומת שלמים. והיה לאהרן ולבניו וגו' כי תרומה הוא ותרומה יהיה מאת בנ"י מזבחי שלמיהם תרומתם לה' (שם שם כ"ח) וכפל בויקרא (ז'. ל"א וגו') והיה החזה לאהרן ולבניו ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן מזבחי שלמיכם וגו' כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בנ"י מזבחי שלמיהם וגו'. ונזכרו תמיד בתורה חזה התנופה ושוק התרומה ופי' הרמב"ן (בפ' שמיני י' ט"ו) שנקראת שוק התרומה על שם תרומה הראשונה באיל המלואים שהיתה להקטרה. ד') תרומת שקלים. זה יתנו וגו' מחצית השקל תרומה לה' (שמות ל' י"ג). ה') תרומת תודה. והקריב ממנו אחד מכל תרומה לה' (ויקרא ז' י"ד) לשון רש"י לחם אחד מכל מין ומין יטול תרומה לכהן העובד וכו' חוץ מחזה ושוק שבה וכו' והתודה קרויה שלמים. ו') תרמת ביכורים. וכל תרומה לכל קדשי בנ"י אשר יקריבו לכהן לו יהיה (במדבר ה' ט') ואמרו בספרי והובא ברש"י עה"ת בשם ר' ישמעאל. וכי תרומה מקריבים לכהן וכו' בא הכתוב ולימד על הביכורים שיהיו נתונים לכהנים. ועוד אמרו ותרומת ידך (דברים י"ב י"ז) אלו הביכורים. ז') תרומת איל נזיר. ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת וגו' קדש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה (במדבר ו'. י"ט וכ') ולשון רש"י החלה והרקיק והזרוע תרומה הן לכהן מלבד חזה ושוק הראוים לו מכל שלמים וכו'. ח' וט') תרומת גרן היא תרומה גדולה ותרומת חלה. והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' ראשית ערסותיכם חלה תרימו תרומה כתרומת גרן כן תרימו אתה (שם ט"ו. י"ט וכ') ואמרו בספרי תרימו תרומה לה' בתרומה גדולה הכתוב מדבר או אינו אלא בתרומת חלה כשהוא אומר חלה תרימו תרומה הרי חלה אמורה וכו' דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר לפי שהוא אומר ראשית דגנך תירשך ויצהרך (דברים י"ח ד') חובה. אתה אומר חובה או אינו אלא רשות ת"ל תרימו תרומה לה' חובה ולא רשות. וכתיב כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים (במדבר י"ח י"ב) ופרש"י ראשיתם תרומה. ובספרי כל חלב וגו' זו תרומת מעשר (ובילקוט זו תרומה גדולה ותרומת מעשר) ראשיתם זו ראשית הגז. אשר יתנו זה הזרוע והלחיים והקיבה. לה' זו חלה (ובענפי יהודה כתב ועתה אפרש תרומה כתיב

אמנם התנאים שהוזכרו בברייתא זו הם. רבי ור׳ יוסי ור׳ נחמיה בפ״א. בפ״ב ר׳ נחמיה. בפ״ג ר׳ יהודה ב׳ פעמים. ור׳ נחמיה. בפ״ד ר׳ נחמיה. בפ״ה ר׳ יוסי ור׳ יוסי ב״ר יהודה. בפ״ו ר׳ מאיר ור׳ יהודה ב׳ פעמים. ור׳ יהודה בן לקיש. בפ״ז ר׳ יהודה בן לקיש וחכמים. רבי ור׳ אלעזר וצ״ל אליעזר. בפ״ח ר׳ יהודה ר׳ מאיר ואבא שאול ור׳ יוסי ברבי יהודה. בפ״ט ר׳ יהושע בן קרחה. בפ״י איסי בן יהודה ואיסי בן עקביא ר׳ יוסי ב״ר יהודה ר׳ נתן ר׳ יוסי וחכמים. בפ״יא ר׳ מאיר ור׳ יוסי. בפ״יג ר׳ יהודה. ובפ״יד ר׳ שמעון בן יוסי (או בן יוחי) ר׳ נתן ור׳ שמעון בן יוחי ותלמידו של ר׳ ישמעאל:

וכסדר אלפא ביתא הם. אבא שאול. איסי בן יהודה. איסי בן עקביא. ר׳ אלעזר (או אליעזר). חכמים. ר׳ יהודה. ר׳ יהודה בן לקיש. ר׳ יהושע בן קרחה. ר׳ יוסי. ר׳ יוסי ב״ר יהודה. ר׳ מאיר. ר׳ נחמיה. ר׳ נתן. רבי. ר׳ שמעון בן יוסי. ר׳ שמעון בן יוחי. תלמידו של ר׳ ישמעאל:

ואשר יש לדין היא על זמן חיבורה. הנה למטה ידענו שהובאה. ברייתא זו מגדולי הראשונים רש״י ורמ״בן ובעלי תוספות ולדעת בעל הכמת המשכן גם הר״מ יסר הלכותיו על פיה. ואני מצאתי שהובאה במדרש במדבר רבה פ״ו דאיתא התם. תני מזבח העולה ארכו וכו׳ גבהו ג׳ אמות וכו׳ דברי ר״מ א״ל ר׳ יוסי וכו׳. והיא כברייתא שלפנינו פ״יא נגד הגמרא דבגמרא זבחים (נ״ט ע״ב) גרסינן דתניא ושלש אמות קומתו דברים ככתבן דברי ר׳ יהודה ר׳ יוסי אומר וכו׳ (והתימא על מפרשי המדרש מ״כ ויפ״ת והיד״מ והר״דל שלא הרגישו דבר זה רק הרש״ש העיר על זה). והנה ממדרש זה ומס׳ והזהיר ראיה שכבר היתה ידועה בימי אחרוני הגאונים. והנה רמזתי בתחילת מאמרי שחבורה היתה בזמן חיבור שאר הברייתות. וע״כ לא נזכר בה שם אחד מהאמוראים. אבל היא עכ״פ מאוחרת לרבי שכבר הוזכר בה. ואם יאמר האומר שאני מן המקדימין בלא ראיה על זאת אשיב ואדון כדרכי בדברים כאלה לומר כן נמצא וכן היה. ואומר אם הענין הוא פיוטי ומגוזם אע״פי שנתלה הדבר באיזה תנא קדום אינני מחליט קדמותו שאפשר שלהשביח דבריו תלה עצמו באילן גדול. וכן אם נמצא בו דבר שאפשר לחשדו בזיוף להחזיק בידי איזו כת מן הכתות לא אקבל קדמותו בלי ראיה מכרחת. וכן אם יש מקום לתלות שאינו אלא מלוקט מהגמרות ושאר הברייתות לא אקבל קדמותו בלי ראיה מוכחת. אבל דבר שהוא לעצמו. ובסגנון שאר דברים שהם כיוצא בו ואין בידי ראיה לאחרו משאר דברים הדומים לו. ע״ז אני דן כאן נמצא וכאן היה.[1] וע״כ אומר שהברייתא הזו היא כשאר הברייתות שהוקדמו עכ״פ לחיבור הגמרא:

אור ליום ג׳ כ״ח אדר שני. הערפת תרח על אחרי המשכן לפ״ק.

מאיר איש שלום.

---

[1] הערה. במה דברים אמורים בספרים שכבר נתקבלו בישראל וגדולי ישראל נתעסקו בהם. אבל אם יבא אדם ויאמר ראה זה מצאתי והוא ספרו של רשב״י. אין אנו מאמינים לו עד שיביא ראיות מבריחות שהוא ספרו של רשב״י וכמעשה שהיה. וכן אם יבא אדם וידפיס ספר ויאמר שהוא חזות יעדי החוזה שידענו ממנו שהיה בעולם. או יאמר ספר מלחמות ה׳ מצאתי ויהיה סגנון הספר כסגנון והב בסופה. או יאמר ספר הישר מצאתי ויהיה בסגנון שמש בגבעון דום. אף על פי שידענו שהיו בעולם לא נאבה לו ולא נשמע אליו. ונאמר לו צא ובשר לילדים ולנשים שדעתן קלות עליהן. כי טיבן של ישראל ובעלתם הוא שאמר עליהם משה רבינו והן לא יאמינו לו, ונתן השם בידו מופתים על דברים שלשעתן. אבל כשבא ליתן תורה לישראל אמר לו הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. מכלל שעדיין לא האמינו בו. ואלמלא מעלתנו זאת כבר לא היינו עוד בעולם. וע״כ אומר לזה שבא בימינו והדפיס ירושלמי לקדשים שנצרכים אנו בו לראיות שהיה בעולם. איה לך ההנפק והאשרתא שהוא הוא הירושלמי הנאבד. שכבר קרו דברים כאלה. שעמדו אנשים להשטות העולם ותלו עצמן באילן גדול:

ת״ר דברים שנאמר בהן שש חוטן כפול ששה. משזר שמנה. מעיל שנים עשר. פרוכת עשרים וארבעה. חשן ואפוד עשרים ושמנה: סוכה (ה׳ ע״א) דתניא ציץ דומה כמין טס של זהב ורחב ב׳ אצבעות ומוקף מאזן לאזן וכו׳. סוטה (ל״ו ע״א וב׳) מיתיבי שתי אבנים טובות היו לו לכ״ג על כתיפיו אחת מכאן ואחת מכאן. ושמות שנים עשר שבטים כתוב עליהם ששה על אבן זו וששה על אבן זו וכו׳ שניה כתולדותם ולא ראשונה כתולדותם מפני שיהודה מוקדם. וחמשים אותיות היו כ״ה על אבן זו וכ״ה על אבן זו. ר׳ חנינא בן גמליאל אומר לא כדרך שחלוקין בחומש הפקודים אלא כדרך שחלוקין בחומש שני כיצד וכו׳: זבחים (פ״ח ע״א) ת״ר בגד כהונה אין עושין אותן מעשה מחט אלא מעשה אורג וכו׳: שם (עמוד ב׳) ת״ר מעיל כולו של תכלת וכו׳ כיצד היה מביא תכלת וארגמן ותולעת שני שזורין ועושה אותן כמין רמונים שלא פיתחו פיהן וכמין קונאות של קולסות שבראשי תינוקת (עיי׳ רש״י) ומביא ע״ב זגין שבהן ע״ב עינבלין ותולה בהן ל״ו מצד זה ול״ו מצד זה. ר׳ דוסא אומר משום ר׳ יהודה ל״ו היו י״ח מצד זה וי״ח מצד זה:

וראיתי בחכמת המשכן (ט׳ ע״א) שכתב לדעת הרמ״בם בכל כתף ב׳ טבעות ולרש״י לא היה למעלה שום טבעת והשרשרות תקועין במשבצות ובברייתות של מלאכת המשכן נראה בהדיא כדעת הרמ״בם. והנה זה שהביא בשם הרמ״בם היא בה׳ כלי המקדש פ״ט וי׳ כתוב שם ועושה בכל כתף שתי טבעות אחת מלמעלה בראש הכתף ואחת מלמטה לכתף למעלה מן החשב ונותן שתי עבותות זהב בשתי טבעות של מעלה והם הנקראים שרשרות ואחר כך מכנים קצות העבותות של חושן בטבעות של מעלה בכתפות האפוד וכו׳. וכתב בכ״מ ועושה בכל כתף וכו׳ מפורש במקראות. אמנם שאינו מפורש במקראות מוכח שר״שי לא פירש כך. אלא הוא כמ״ש בהדיא בחכמת המשכן וז״ל ובברייתות מלאכת המשכן נראה בהדיא כדעת הרמ״בם. והר״מ ברייתא הוה ליה בעשיית האפוד. ומזה אני דן שאין הברייתא דמלאכת המשכן שלפנינו שלימה אלא שנאבדו ממנה ברייתות בענין בגדי כהונה וחסורי מיחסרא. ובעל חכמת המשכן היו לו ברייתות אלו עדיין. ואני מדייק בלשונו שאומר בברייתות ולא אמר בברייתא. ואנו יודעין שהוא קורא לברייתא זו משנת המשכן. א״כ הא לחוד והא לחוד:

ולבאר הפלא הזה אומר בדרך השערה. עשיית בגדי כהונה היא בפ׳ תצוה מחוברת עם פרשת מילואים וסילקן איזה מעתיק לפרקים אלו וחברן לפרשת המילואים. ואח״כ סילקן מעתיק אחר מפרשת המילואים לחברן אל מלאכת המשכן. וקרא אותן ברייתות של מלאכת המשכן. או שנקראו כך בחיבורן עם פרשת המילואין. ובין מעתיק למעתיק נאבדו. וברוך היודע האמת:

הפרקים שלפנינו הם י״ד אלא שיש שאין מונין הפרק הראשון וקורין לשני פ״א כדרך שמונה הכ״ג אחת ואחת אחת ושתים. ומונין בסוף י״ג פרקים. וענין אלו הפרקים הוא. פ״א פתיחה קטנה מאמר לרבי במנין התרומות ואח״כ בגודל המשכן והעמדת הקרשים וצורתן. וכמו כן בענין הבריחים גדלן ושימושן. והעמודים והאדנים. פ״ב ביריעות התכלת מעשיהן גדלן ושימושן. פ״ג ביריעות עזים גדלן ושימושן. והמכסאות. פ״ד אריגת הפרכת וחשן ואפוד ומסך הפתח. והיכן היתה הפרכת נתונה. וחילוק הבית ומה שניתן מבפנים לפרוכת ומה שמבחוץ שהם השלחן והמנורה ומזבח הזהב. והיאך היו נתונים. פ״ה בצורת החצר גדלו ועמודיו ואדניו ויתדותיו. וגודל הקלעים ומסך שער החצר. פ״ו הארון גדלו ועוביו. והלוחות ושברי לוחות וס״ת היאך היו מונחין. ובנסיעת הארון למלחמה. פ״ז עשיית הארון והבדים. והיכן נגנז. פ״ח השלחן גדלו וסידור לחם הפנים ובזיכי לבונה עליו. ומעמד עשרה שלחנות שעשה שלמה. פ״ט במנורה חומרה וצורתה וכליה. ופ״י עשייתה וקניה כפתוריה ופרחיה וגביעיה ומעמדה והדלקתה ודישונה. ומעמד עשרה מנורות שעשה שלמה. פי״א במזבח הקטרת שהוא מזבח הזהב וגדלו. ובמזבח העולה גדלו וצורתו ומעמדו. פי״ב בכיור. ומעמד עשרה כיורים שעשה שלמה. ובים שעשה גדלו וצורתו ומעמד שנים עשר בקר של נחשת שתחתיו. פי״ג בפקודת הלוים שהיו משמרין את המשכן בעבודתם. ומחנות הדגלים ונסיעתם ע״י חצוצרות. ופי״ד בחניית ישראל וענין ענני הכבוד שעליהם. ומביים בדיבור השכינה עם משה מהיכן היתה:

מבוא

ידענו שכבר בימי התנאים נסדרו חבורים לס׳ שמות ויקרא במדבר ודברים שהם מכילתא ספרא וספרי. אמנם באילו החבורים באו לבאר ולפרש מצוותיה של תורה ורק בדרך אגב באו בהם דברים שאינם נוגעים בהלכה. אבל השמיטו פרשיות שלמות שלא דברו בהם. והם מלאכת המשכן ובגדי כהונה ופרשת מלואים ופקידי העם לדגליהם והנייתם. וצריך טעם להשמטת אלה הפרשיות. ואין להעלות על הדעת שלא דברו בהם לפי שאין בהם דברים להלכה שהרי צריך עכ״פ למיסבר קראי. כדגרסינן ביומא (ה׳ ע״ב). כיצד הלבישן. כיצד הלבישן מה דהוה הוה. אלא כיצד מלבישן לעתיד לבא. לעתיד לבוא נמי לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם. אלא כיצד הלבישן למיסבר קראי וכו׳. ופירשו שם שצריך להשוות המקראות דצוואות בפ׳ תצוה והמקראות דעשייה בפ׳ צו. ובירושלמי דריש שביעית ששאלו שם על דברים שבטלו ב״ד ויעקרו אותם מן המשנה. רבי קריספה בשם ר׳ יוחנן שאם בקשו לחזור יחזרו. התיב ר׳ יונה הרי פרשת המילואים הרי פרשת דור המבול הרי אינן עתידין לחזור מעתה יעקרו אותן מן המשנה. אלא כדי להודיעך וכא כדי להודיעך. נמצינו אומרים שאף בדברים שאינם להלכה הם למשנה אם כדי להודיעך או כדי למיסבר קראי. וכשנשקיף על הפרשיות שהשמיטום מהם שהיו צריכים לבאים למיסבר קראי כגון פרשת המילואים ומהם שהיו צריכים לדבר בהם כדי להודיעך כגון מעשה משכן וחניית הדגלים:

ולמדתי מרבינו רש״י שבחכמה גדולה חברו התנאים את חיבוריהם. שבפ׳ תצוה במקרא ועשו את האפד כתב רש״י וז״ל. אם באתי לפרש מעשה האפד והחשן על סדר המקראות הרי פירושן פרקים וישגה הקורא בצירופן. לכך אני כותב מעשיהם כמות שהוא למען ירוץ קורא בו. ואח״כ אפרש על סדר המקראות. וכן עשו התנאים ז״ל במלאכת המשכן ובחניית הדגלים. סידרו הדברים כפי שהיו לדעתם והקורא יישב המקראות ע״פי דעתם לעצמו ויבינם. לא כן בפרשת המילואים כי שם הוכרחו להשוות מקרא ומקרא בצוואתו ובעשייתו. ע״כ להם סגנון אחר בפ׳ המילואים שאינו דומה לברייתא דמלאכת המשכן ואינו דומה לשאר תורת כהנים. ויש שחיברוה עם התו״כ ויש שהשמיטוה. ואדבר מזה אם יגזור השם במלאכתי על תו״כ (אשר קצתה היא כהיום בבית הדפוס) ואלה שהשמיטוה מתו״כ חיברוה עם ברייתא דמלאכת המשכן. ומצאתי ראיה לזה בתוספות ישנים ביומא (ו׳ ע״א) בד״ה מביתו. שכתבו שם וא״ת ומאי קאמר מביתו למה פירש. והלא יש לו להיות תדיר במחנה לויה כמו אהרן ובניו שהיו יושבין תמיד פתח אהל מועד. מהא דתניא בברייתא דמלאכת המשכן שכל שבעת ימי המילואים היה משה מעמיד המשכן ומפרקו. פירוש היה מפרקו ומעמידו מיד וכו׳. והנה זה שהביאו הוא לפנינו בפרשת המילואים. הרי שהיתה לפניהם פרשת המילואים בברייתא דמלאכת המשכן. והיתה ברייתא זו כוללת מעשה המשכן ומילואים (כמו שהם מחוברים בפ׳ תצוה) והנייתן של ישראל. והיו מי שסלקום מברייתא זו וחיברום עם תו״כ (כמו שהם בפ׳ צו):

ומה שיש לתמוה עליו הוא. שלא נמצא בברייתא זו ענין בגדי כהנים. וראיתי רש״י מתאנח על זה שכתב בפסוק ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד. לא שמעתי ולא מצאתי בברייתא פי׳ תבניתו ולבי אומר לי וכו׳. ואי אפשר להעלות על הדעת שלא דברו התנאים כלל בענין בגדי הכהונה. שהרי אנו מוצאין בהן איזו ברייתות מפוזרות בגמרא. ואזכיר אותן. יומא (ע״א ע״א)

מעדני (רוכו) [רובי] לשון ברייתא וכו׳ שהרמ״בם חברו. שם ו׳ ע״ב. וכן מצאתי בספר שהובא מעדני יו״ל הרי ד׳ ביסיין למעלה. שם י״ג ע״א. ובספר מדרש הגדה שהובא מעדאן נמצא בפ׳ תרומה): ב׳) ספר מקדש אהרן לר׳ אהרן צבי א״הן ח״ן ז״ה דע־גלין נדפס בווארשא:

עוד צריך אני להעיר שבילקוט סוף פרשת פקודי ענינים רבים מעניני ברייתא זו. עד שחשב בעל ענפי יהודה שהם ביאור יותר רחב למה שנאמר בברייתא בקיצור. אמנם האמת שיש בו מה שהיא מלוקט מברייתא דמסכת מדות. שעכ״פ ענינה שייכה לענין ברייתא שלנו וגם דברים אחרים ע״כ ראיתי לספחם לברייתא זו והעתקתים מהילקוט ואקדים דברים על טיב אלה הליקוטים שבילקוט שם בכלל. ורואה אני כאן לכתוב מבוא לברייתא שלפנינו כדי להעמיד על טיבה:

הערה אחר שכבר נסדררה ההקדמה בבית הדפוס העירני תלמוד בית מדרשנו האברך החשוב מו״ה אביגדור אַפּטאָוויצער שבילקוט מכירי לישעיה ס׳ א׳ הביא מאמרו של רשב״י שהוא לפנינו בסוף פי״ד בשם פרקי מלאכת המשכן:

והערות מלה במלה ואות באות כמו שהיא בדפוס אופיבאך מר׳ אייזק שייאר. אלא שקיצר קצת בהשמטות. וכתוב בראשה. ברייתא דמלאכת המשכן חוברה בימי התנאים והובא קצתה בילקוט תרומה וגם נרמזה בתו׳ שבת (כ״ב) וביומא (ע״ב). ובתר גנבי נגבו והשכיחו את שם ר׳ אייזק שייאר ולא זכר איש את המסכן ההוא. ואני הנחתי לי הוצאת ר׳ אייזק שייאר ליסוד. אבל שניתי בה ע״פי כת״י והילקוט כפי שראיתי ההכרח להגיה ולשנות. ובבאורי אני מזכיר כל הנוסחאות שנזדמנו לי:

ההוצאה הרביעית היא הוצאת מוהר״א יעללינעק הדרשן המפורסם בווינא בקיבוציו אשר קרא בית המדרש. והוא בחדר שלישי מצד קמ״ד והלאה. ובהקדמתו בלשון אשכנז הזכיר הוצאותיה Ven. 1602, Hamburg 1782, Offenbach 1802 עם הערות מר׳ אייזק שייאר. ומנה בה המקומות שהעתיק הילקוט ממנה והם. פ״א בילקוט דף צ״ט עמוד ב׳ וק״א עמוד ד׳: פ״ב וג׳. ק״ב ע״א: פ״ד. ק״ב ע״א וב׳: פ״ה ק״ב ע״ג: פ״ו וז׳. ק׳ ע״א (הערה. בילקוט שם הוא פ״ז. ויפה ראה המנוח ז״ל שהרי לא נסמן בגליון מלאכת המשכן. אבל פ״ו לא העתיק לפי שמעתיק ענינו מן הגמרא וכך הוא דרכו של בעל הילקוט): פ״ח. ק׳ ע״ג. וק״א ע״א (הערה. אף זה אינו שם שהוא העתיק מן הגמרא): פ״ט וי׳. ק״א ע״א וב׳ (הערה. קיטעא היא בע״ב ובעמוד א׳ ליתא אלא מן הגמרא): פי״א. ק״ה ע״א: פי״ב. ק״ו ע״ב: פי״ג וי״ד. קי״ג ע״ב וד׳ (גם כאן יפה ראה שאף כאן לא נסמן בגליון מלאכת המשכן. ויש לי להעיר באלו הב׳ מקומות שלא נסמנו שבילקוט שאלוניקי שנת רפ״ו נסמנו כהוגן): אמנם לא הגיד לנו על פי איזה מקור הדפיסה לברייתא זו ובדקתי אותה ומצאתי שהיא כולה בראשי תיבותיה וגם באיזה שיבושים והוספות בה במחברות על פי דפוס המבורג. נכצינו אומרים דפוס ווינציאה והמבורג והוצאה זו כולן דומות זו לזו. וכשאני מרמז על שינוי נוסחא אני אומר בהוצאת מוהר״א יעללינעק. והרי היא כמו שאם אמרתי בווניציא ובהמבורג. אבל הזכרתי הוצאה זו שהיא נמצאת יותר מהוצאות הקודמות. ועוד כדי שאזכיר את שם המנוח לטובה:

הוצאה החמישית היא הוצאת הרב דקהלת קאניץ במדינת מעהרן מו״ה חיים פלעש ע״פי כת״י מינכען. והוא תרגמה ועשה הערותיו בלשון אשכנז:

וכתבי יד שהשתמשתי בהם הם. א׳) כת״י להחכם הישיש מוהר״א עפשטיין פה ווינא. הכת״י נכתב בשנת רפ״ט בשאלוניקי כולל ספרים שונים. והעתיק למעני השינוים שנמצאו בו החכם החשוב תלמיד בית מדרשינו מו״ה אביגדור המוכתר בשם דר׳ אַפּטאָוויטצער. יהב׳) כת״י אוקספארד שהיא ברשימות נייבויער Nr. 370 והב׳ בסי׳ 151 והיא משובש וחסר. העתיק למעני השינוים שנמצאו בהם החכם הנודע בהוצאתיו ספרי ר׳ יוסף אבן כספי אע״ג דמפקנא אית ליה ומעיילנא לית ליה ר׳ יצחק לאסט נ״י. תודתי היא ברכתי שתהא משכורתם שלמה מעם ה׳ אלהי ישראל כי העמיסו על עצמם הטורח הזה בלי תשלום גמול:

עוד אחשב אל ההוצאות ספר והזהיר הוציאו לאור הרב דק״ק אסטראווא מו״ה ישראל מאיר פרייאמאן והוסיף עליו הערות בשם ענפי יהודה. בפ׳ תצוה תעתיק י״ב פרקים מברייתא זו. אבל השמיט הב׳ פרקים האחרונים המדברים בחנייתן של ישראל לפי שאין ענין להם לפ׳ תצוה. והרב המו״ל הזכיר בענפי יהודה שהשתמש בפרקים אלו בכת״י פאריז אמנם רק במקומות מועטים. וכתב אפס קצהו תראה כי בכי״פ באן דרשית ורמזים בתוך הברייתא וכו׳. ובמקום אחר כתב שכי״פ נלקה בחסר ויתיר הכתב הוסיף וגרע כרצונו. ולדעתי יותר טוב היה עושה לקיים אל תמנע טוב מבעליו ולהעתיק כל השינוים כי הרבה פעמים ימצאו בו אחרים דבר מה שלא מצא המחבר. ונאמר צדיק הראשון בריבו ובא רעהו וחקרו (משלי י״ח י״ז):

אמנם שאר הספרים שעלי להודיע שהשתמשתי בהם הם. א׳) ספר מעשה חושב להחכם הגדול מוה״רר עמנואל חי ריקי מרביץ תורה בק״ק נוריציא יע״א נדפס בווניציאה תע״ו לפ״ק. והוא נשתמש והעתיק דברים הרבה מספר חכמת המשכן לר׳ יוסף שליט ריקיטי ב״ר אליעזר ריקיטי. ונדפס במנטובה תל״ו לפ״ק (וארשום כאן איזה דברים שמצאתי בו שלדעתי ראוי לפרסמם. כבר הזכרתי לעיל בהערה שהוא מביא ספר שהרמ״בם חברו על מלאכת המשכן. בדף ה׳ ע״ב כתב בנזכר במדרש שהובא ממערב. ישם כתב אבל מצאתי בספר שהובא

שלא בא אל הדפוס....... לכן הנני גוזר בגזירת נחש שלא יעלה על לב שום איש מישראל להדפיס את הספר הנ"ל תוך חמשה שנים מיום כלות הדפוס כלתי רשות הרבני מוהר"ר שלום הנ"ל מלבד..... היום יום א' ד' תמוז דהאי שתא תקמ"ב לפ"ק פה ק"ק אלטונא יצ"ו נאום רפאל בלאמ"ו הרב המא"הג המפורסם כמהור"ר זיסקינד כ"ץ זלל"הה חונה פה ק"ק אה"ו יע"א. ואח"כ כתובה התנצלות מהמו"ל והנני מעתיק מדבריו. בהיותו בשלש קהלות אה"ו.... קניתי מספרדי איש אפרת ספר זעירא...... ובעבור שהובא לבית הדפוס משנים כביר בשנת ש"ס לפ"ק מקצתן בלי ומקצת אבדו ועכשיו אינם מצויין כי אם מעט מוער ובמעט שנים לא יהיה זכרון לדברי הגאון הנ"ל..... אמרתי אלך לי אל הר המור למרן דאתרא ליטול רשיון להביא לבית הדפוס..... ונתן לי רשיון כמבואר בהסכמה..... כ"ד הצעיר שלום בן א"א הרב המופלג החסיד המפורסם מוהר"ר שמעון ז"ל אשר נשאו לבו הטהור טיהר את נפשו ונסע אל ארץ הקדושה שם ינוח על משכבותו זכותו יגן בעדי שגם לי יובילו רגלי מהכא להתם וכו':

וככלות עשר שנים נדפסה ברייתא דמלאכת המשכן לעצמה וכתוב על השער. הביאה על מכבש הדפוס האי צורבא מרבנן דעסיק באורייתא כ"ה אייזק שייאר נר"ו מק"ק פ"פ דמיין יע"א. נדפס בק"ק אופיבאך שנת תקמ"ב לפ"ק. ובעמוד האחרון כתב. למען אחי ורעי אדברה נא שלום. זה מאתים שנה שהדפיסו בווינציאה מאשר מצאו בגנזי הגאון בעל מנחם עזריה זצ"ל שנת התס"ב לפ"ג[1] ברייתא הלזו אשר הובאת בספרן של ראשונים והאחרונים כמה פעמים. וכמה לשונות הרמ"בם בספר היד ממנה לוקחו ונושאי כליו להעדר מציאותה לא שתו עדיו עליה.[2] ועתה באתי כבדתי את ה' מגרני והבאתיה אף אני על מכבש הדפוס והגדלתי והוספתי מ"אה מקום דברי התלמוד ועוד לקרא (קרא כן רמיזותיו. בגליון ימין דברי תלמוד ובגליון שמאל יעיד לקרא) הראתיך בעיניך מקום משכן כבודו. גם נתתי עיני ולבי להגהות באמרי שפר הטעיות הניכרין לעין כל אשר נפלו בדפוס הראשון ואנכי ראיתי ותקנתים כיד ה' הטובה עלי ותכנתי עמודיה ופרשתי שיחותיה כל דבר הקשה הצגתיו לפניך. יהי רצון שתהא מלאכתי מלאכה תמה אהל בל יצען בל יסע יתדותיו לנצח. דברי החותם היום יום ד' תענית אסתר תקמ"ב לפ"ק פ"פ דמיין יע"א. דברי הקטן אייזק שייאר בן לאותו צדיק המפורסם המאה"ג מה"ו ליב שייאר נר"ו אשר הוא אב"ד דק"ק דיסלדארף והמדינה יע"א. וסרים למשמעתו במקים אשר היה שם אהלו בתחילה ק"ק דעטמולט והמדינה יע"א:

ומדברי מכתב זה נראה שלא היה יודע רק מהוצאה הראשונה ומדפוס המבורג לא ידע. והוא הסגיר לפעמים דברים במחברות עגולות והוסיף דברים במחברות מרובעות. ובשולי העמוד הדפיס הערותיו. וכותב לפעמים בדפוס ישן... ולענ"ד צ"ל.... ובסוף עמוד אחד השמטות וטעיות. והוסיף שם דברים מהערותיו. אבל ראה זה מצאתי בו והיא כחידה בעיני שכמה דברים נמצאים בו בסדר אחר ממה שהם בדפוס הראשון (ובדפוס הב') בלי שום רמז דבר. ולבי אומר לי שהיה בידו טופס זה בכת"י אף שאינו מזכירו:

וכל ההוצאות שנתחברה בהם הברייתא עם אגדת בראשית נעשו ע"פ הוצאה הזאת. ועיי' באוצר הספרים ערך מדרש אגדת בראשית 553. שהוצאה הראשונה היתה בווילנא ואח"כ נדפסה ע"י איש אחד אשר עבר על החרם וגנב וכחש. והזכיר עוד שם איזה הוצאות. ולפני מונחת הוצאת ווארשא תרל"ו אגדת בראשית עם פירוש מו"ה חנוך זונדל עץ יוסף וכו'. וכתוב על השער ונוספו עתה מדרש תמורה וכו' וברייתא דמלאכת המשכן. וכל אלה כבר היו בהוצאות שקדמוה. ואולי טעות הדפוס היא וצ"ל ונוספו עמה וכו'. אבל זה ראיתי שנדפס כולו עם ההגהות

---

[1] נחלף לו ר' עזרא (או עזרה) עם הרמ"ע מפאנו. ואעתיק כאן מדברי המנוח רש"ב בהערה למבוא אל התנחומא אשר הו"ל דף פ"ב וז"ל. אמרתי להעתיק פה מה שכתב אודותיו הרב החוקר הגדול מוהר"ר ריט"ל צונץ בכ"ח ה"ז צד קכ"ב וז"ל. ר' עזרא מפאנו בר יצחק היה מתושבי מנטובה וכו' וכו' מגנזיו נדפסו בווינציאה שס"ב ברייתא דמלאכת המשכן ושנה חדשה לברכת יעקב בספר משפטי שבועות וכו': [2] ואני רואה להעיר כאן שבעל חכמת המשכן הביא ספר שהרמ"בם חברו על מלאכת המשכן. ובעל מעשה חשב העתיק דבריו בפ"ד אות ז' (דף י"ח ע"א) עיי"ש:

הקדמה

אמר מאיר איש שלום הספר הזה שאני מבאר אותו הוא נקרא בדפוסים ברייתא דמלאכת המשכן. ובילקוט נסמנה סתם מלאכת המשכן. וכן קורא אותה רש"י עה"ת סתם מלאכת המשכן.[1] והרמ"בן קורא אותה ברייתא דמלאכת המשכן וכן קוראים אותה התוספות בהרבה מקומות. ובערוך ערך סן ה' קורא אותה מעשה משכן. והאברבנאל קורא אותה משנת המשכן[2] ונדפס ראשונה בויניציאה עם משפטי שבועות ועם שטה חדשה על ברכת יעקב. שנמצא כמוס בבית החכם השלם מוה"רר עזרה מפנו והחכם השלם הר"ר לוי שמלאי הביאו אל הדפוס והוגה ע"י אוהבו המגיה נסים שושן. ונשלם בשמחת ט"ו בשבט שנת בשמך יגילון כל היום. כן כתוב בשער הספר והיא שס"ב:

והובאו שנית לבית הדפוס בהמבורג וכתוב בשער. משפטי שבועות ודיני מקח וממכר לרה"ג ושיטה חדשה שלא בא בדפוס ממדרש רבות על ברכת יעקב אבינו לבניו והחוט המשולש היא ברייתא דמלאכת המשכן שרמז רש"י בפירוש על התורה נמצא כמוס בבית החכם השלם מהור"ר עזרא מפנו נר"ו. ועתה לרוב יוקר מציאותו וכי נחמדה הוא לעינים לראותו הובא פעם שנית לבית הדפוס ע"י התורני המופלא מהור"ר שלום נר"ו בהרב המופלג החסיד מהור"ר שמעון זצ"ל מק"ק סמארגאן לזכות בהם את הרבים וזכות הרבים תלוי בהם. נדפס פה ק"ק המבורג בשנת כוס ישועות שלום לפ"ק ע"י הנעלה כמר משה בון סג"ל. וכתוב מעבר לדף. הסכמת הרב דשלש קהלות אה"ו בזה"ל. הן היום ניגש לפני האי מרבנן ה"ה הרבני המופלא כמוהר"ר שלום בהרב החסיד מוהר"ר שמעון ז"ל מק"ק שמארגאן במדינות ליטא והקריב לפני וכו' והספר הנ"ל אינו בנמצא כלל רק אחד בעיר כו' כי זה זמן רב קרוב לשני מאות שנה

תרומה כ"ו כ"ו כך הוא מפורשת במלאכת המשכן. במדבר ט' י"ח שנינו במלאכת המשכן (ורש"י מוסיף שם ולא היה מהלך עד שמשה אומר וכו' ומסיים על זה זו בספרי). בפ' תרומה כ"ה ל"ה כך שנינו במלאכת המשכן גובה של מנורה וכו'. ומסיים שם ואם תדקדק במשנה זו הכתובה למעלה תמצאם וכו'. שם כ"ו כ"ה כך שנויה במשנה מעשה סדר הקרשים במלאכת המשכן. והנה רש"י מסמן המשנה שמתחלת מעשה סדר הקרשים. ובנוסחתנו פ"א כיצד היה מעמיד את הקרשים וכו'. ונראה שאלו הג' מלות הם מלשון רש"י. אמנם אפשר שכך היתה נוסחתו. ומסיים שם כך היא המשנה והפירוש שלה הצעתי למעלה וכו'. ועכ"פ הוא קורא אותה משנה ולא ברייתא ותהיה בתשלומה משנת מלאכת המשכן. וראיתי בחומש הוצאת ר' שלמה נעטטער ווין תרי"ט בפ' כ"ו א' בד"ה שש משזר בסוף הדבור במחברות (ברייתא דמלאכת המשכן) והיא תוספת מאן דהוא. ואינה בשאר נוסחאות [ואינו מסגנון רש"י:

[2] ראיתי במעשה חושב פ"ב פי' ב' שכתב בענין הבריח התיכון. ואחר כתבי זה מצאתי ס' הככת המשכן וכתוב בו בשם משנת המשכן שהבריחים החצונים ארכם שלשים אמה כנגד כ' קרשים והתיכון ארכו שבעים אמה כנגד שבעים אמה שמשקיע באמצע הקדשים לצפון ולמערב ולדרום מן הקצה אל הקצה. ע"כ תורף המשנה ואנכי לא ידעתי מקומה איה. ע"כ. ומראין הדברים שבעל חכמת המשכן נוסחא אחרת היתה לפניו מברייתא זו בשם משנת המשכן ונמצאו בה נוסחאות שאינן לפנינו בברייתא. ועיי' לקמן בענין הבריחים. וכספרו מזכיר למרבה משנת המשכן והדברים מסכימים לברייתא שלנו. ובספר כפתור ופרח מתחיל פ"א גרסינן [ב]משנת המשכן רבי אומר וכו':

ברייתא דמלאכת המשכן

ונלוו אליה לקוטים

מברייתא דמסכת מדות או מ"ט מדות דר"נ

על פי כתבי יד ודפוסים שונים

טיבם מבואר בהקדמה ומבוא

עם

הוספות בשם מאיר עין.

סדרתים והגהתים ופרשתים

אני

מאיר איש שלום

מורה בבי"המ ווינא מיום הוסדו וכעת גם בבית מדרש הרבנים.

פה ווינא סח׳רת לפ"ק.

ברייתא דמלאכת המשכן

Bericht des Kuratoriums

Der Vorstand der israelitischen Kultusgemeinde in Lemberg hat sich mit Rücksicht auf die in Aussicht genommene Gründung einer eigenen Lehrer-Bildungsanstalt in Lemberg veranlaßt gesehen, unserer Lehranstalt die bisherige jährliche Subvention von 1000 *K* zu entziehen und in Konsequenz dieses Beschlusses ist Herr Samuel Edler von Horowitz aus unserem Kuratorium, in das er über Wunsch der Lemberger Kultusgemeinde vor Jahresfrist auf Lebensdauer kooptiert wurde, ausgetreten. Unsere Versuche, den Vorstand der Lemberger Kultusgemeinde von diesem Beschlusse abzubringen, blieben erfolglos; wir bedauern denselben, weil durch die Entziehung der Subvention unser Budget eine empfindliche Einbuße erleidet, andererseits, weil unsere Lehranstalt durch den Austritt des Delegierten der Lemberger Kultusgemeinde den im Interesse unserer galizischen Hörer erwünschten Kontakt mit den galizischen Gemeinden verliert.

Im abgelaufenen Studienjahre haben wir die im § 9 unseres Organisationsstatuts geplante Lehrkanzel für österreichisch-jüdisches Eherecht aktiviert und mit der Leitung derselben über Vorschlag unseres Professorenkollegiums Herrn Hof- und Gerichtsadvokaten Dr. Leo E. Meissels betraut. Wir geben der angenehmen Hoffnung Raum, daß Herr Dr. Meissels der Aufgabe dieser Lehrkanzel gerecht werden wird. Herr Dr. Meissels hat sein Lehramt im Sommersemester angetreten.

Der im vorigen Jahre verstorbene Herr Josef Zisarsky hat unserer Lehranstalt letztwillig 200 *K* 4% österr. Staatsrentenobligation mit dem Wunsche vermacht, daß die Zinsen dieser Rente in unserem Jahresberichte zur Ausweisung gelangen. Wir werden dem Wunsche des Verblichenen gerne Rechnung tragen und hiermit sein Andenken fortdauernd erhalten.

Das Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn hat uns wie im Vorjahre eine Subvention von 1000 *K* zugesprochen, wofür wir demselben unseren aufrichtigen Dank zum Ausdrucke bringen.

Die unseren Hörern zuerkannten Stipendien verschiedener Stiftungen weist der Bericht unseres Herrn Rektors aus.

Wir haben sechs Hörern des ersten Jahrganges, welche vom Genusse der Schorrschen Stipendien stiftbriefmäßig ausgeschlossen sind, aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann- und Moriz Freiherrn von Königswarterschen Widmungen Unterstützungen gewährt und aus demselben Fonde unserem Rektorate für absolvierte Hörer, die noch keine Anstellung erhielten, den Betrag von 400 *K* zur Verfügung gestellt.

An Subventionen gingen ein: Von der hohen Regierung 10.000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Wien 8000 *K*; vom löblichen Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn 1000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Prag 1300 *K*; von der löblichen Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen 1260 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Lemberg 1000 *K*.

An Jahresbeiträgen erhielten wir vom Herrn Max Ritter von Gutmann und von einem ungenannt sein Wollenden je 500 *K*, wofür wir denselben bestens danken.

Wien, im Juli 1908.

Das Kuratorium.

Das Kuratorium der israelitisch-theologischen Lehranstalt:

Moritz Edler von Kuffner, Präsident.
Theodor Ritter von Taussig, I. Vizepräsident.
Emil Karpeles, Kassier.
Oberrabbiner Dr. Moritz Güdemann.
David Ritter von Gutmann.
K. k. Landesschulrat Dr. Gustav Kohn.
Wilhelm Freiherr von Königswarter.
Landesrabbiner Dr. B. Placzek in Brünn
Dr. Arnold Rosenbacher in Prag.
Rabbiner Dr. Abraham Adolf Schmiedl.
Dr. Adolf Stein, Kontrollor.
Dr. Alfred Stern, Präsident der isr. Kultusgemeinde in Wien.

Gebarungsausweis für das Verwaltungsjahr 1907.

Einnahmen.

		K	h
Zinsen vom Stammkapital, und zwar:			
K 270.000·— Juli-Rente à 4%	*K* 10.800		
fl. 115.000·— April-Rente à $4^2/_{10}$%	„ 9.660	20.460	—
Subventionen:			
Von der hohen k. u. k. Regierung	„ 10.000·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde in Wien, u. zw.: In barem	„ 4.800·—		
Als Äquivalent für die der Lehranstalt zur Verfügung gestellten Räumlichkeiten	„ 3.200·—		
Vom löbl. Kuratorium des mähr.-jüdischen Landesmassafonds in Brünn	„ 1.000·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde Prag	„ 1.300·—		
Von der löbl. Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen	„ 1.260·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde in Lemberg	„ 1.000·—	22.560	—
Jahresbeiträge:			
Max Ritter von Gutmann	*K* 500·—		
N. N.	„ 500·—	1.000	—
Aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann- und Moriz Freiherr von Königswarterschen Widmungen		2.530	—
Zinsen vom Legate des sel. Herrn Sal. B. Berger in Lemberg		427	25
Zinsen vom Legate des sel. H. kais. Rates H. Klinger		20	—
		46.997	25

Ausgaben.

	K	h
Gehalte	31.661	40
Neuanschaffungen für die Bibliothek	2.025	65
Drucklegung des Jahresberichtes	1.081	60
Äquivalent für die Anstaltsräume	3.200	—
Sonstige Spesen	2.922	82
Kontokorrent-Zinsen an die Bodenkreditanstalt	288	15
Unterstützungen an Hörer des I. Jahrg. u. Diverse	2.530	—
Remunerationen	563	—
Gebarungsüberschuß	2.724	63
	46.997	25

Geprüft und richtig befunden:

Dr. Adolf Stein m. p.
Kontrollor.

Moriz Edler von Kuffner m. p.
Präsident.

Bericht des Rektors.

Die Dauer der allgemeinen Schulpflicht wird mit begründetem Recht als ein zuverlässiger Gradmesser für die Kultur und Bildung eines jeden Volkes betrachtet. Denn schließlich kommt es ja nicht darauf allein an, daß eine Nation vieler großer Gelehrter sich rühme, sondern auch, daß ihre Durchschnittsbildung eine ziemlich hohe und umfassende sei. Selbst die reichste Nationalliteratur kann nur danach bewertet werden, inwieweit sie Gemeingut des ganzen Volkes geworden. Nach dieser Seite hin dürfen wir Juden kühn mit den klassischen Völkern des Altertumes, mit Griechen und Römern, uns messen. So spärlich auch die Quellen über das Schul- und Erziehungswesen in der biblischen und tannaitischen Zeit fließen, wissen wir doch auf's bestimmteste, daß die Jugendbildung im Allgemeinen erst mit dem 20. Lebensjahre vollendet war, daß die Jünglinge in der Regel volle 15 Jahre hindurch in niederen und höheren Schulen unterrichtet wurden. Wir mögen über den Beginn des schulpflichtigen Alters wie immer denken, die abweichenden Anschauungen einer Periode, die zwei Jahrtausende hinter uns liegt, als verkehrte oder gar naturwidrige zu bezeichnen, haben wir doch kein Recht. Ein fünfjähriges Kind in der Bibel zu unterrichten, erscheint uns heute allerdings als eine Ungeheuerlichkeit; aber man vergesse nicht, daß das jüdische Kind in der biblischen und mischnischen Zeit, lange bevor man ihm den Pentateuch aufschlug, schon mehr aus demselben wußte, als man heute von einem Schüler des Obergymnasiums verlangt. Es wird auch keineswegs zu viel gewesen sein, was man ihm im ersten Schuljahre zugemutet hat; denn der ganze Stoff der Bibel war genau so wie jener der anderen zwei Hauptfächer auf fünf Jahre verteilt. „Mit dem fünften Lebensjahre soll der Unterricht in Mikra, mit dem zehnten in Mischnah, mit dem fünfzehnten in Talmud seinen Anfang nehmen", heißt es Aboth 5, 21. In Talmud? Wie kann in den Pirke Aboth vom Talmud gesprochen werden? Hat es denn schon zur Zeit der Mischnah einen Talmud gegeben? Gewiß; freilich einen andern, als wir heute haben; aber das ist eben das Charakteristische des jüdisch-religiösen Schrifttums, daß Bibel,

Mischnah und Talmud konzentrische Kreise bilden, daß die Bibel, wenigstens in ihren gesetzlichen Teilen, nicht ohne die Mischnah, die Mischnah wieder nicht ohne den Talmud in ihrer ganzen Tiefe erfaßt zu werden vermag. Spätestens mußte man im 15. Lebensjahre mit dem Talmud anfangen, weil dieses Studium — und Talmud bedeutet ja nichts anderes als Studium — die ganze Empfänglichkeit des jugendlichen Alters zur Voraussetzung hat. An dieser Tatsache haben die Jahrhunderte und Jahrtausende nichts zu ändern vermocht; wer in Wirklichkeit ein Talmudkenner werden will, muß auch heute, genau so wie zur Zeit der Mischnah, mit dem 15. Jahre Talmud zu lernen anfangen. Der unterzeichnete Rektor steht auf dem Standpunkte — und von diesem wird keine Macht ihn abbringen — daß in einer Rabbinerschule, mag sie Seminar oder israelitisch-theologische Lehranstalt heißen, der Talmud den obersten und wichtigsten aller Lehrgegenstände bildet; er ist durchdrungen von der Überzeugung, daß in unserer Zeit, da die Talmudkenntnis im Volke mit jedem Tage mehr abnimmt, der Rabbiner mehr denn je auf der Höhe talmudischen Wissens stehen müsse. Die da meinen, das „Lernen" sei höchst überflüssig, und es genüge, den Talmud zu lesen, scheinen das Lesen unpunktierter Texte als den höchsten Grad orientalischer Gelehrsamkeit zu betrachten, und sie vergessen obendrein, was das Wort Talmud bedeutet. Was gelernt werden muß, ist kein Gegenstand bloßer Lektüre. Talmud lesen ist ebenso lächerlich, wie Mathematik lesen; Talmud lesen, ohne zu lernen, ohne gelernt zu haben ist, gelinde ausgedrückt, ein Unding. Darum wiederholen wir es Jahr für Jahr: ohne vorbereitende Talmudschulen für Gymnasiasten fehlt der israelitisch-theologischen Lehranstalt das eigentliche Fundament. Unsere Lehranstalt hat während der 15 Jahre ihres Bestandes mit jenen Abiturienten, welche ohne genügende talmudische Vorkenntnisse eingetreten sind, viel zu ernste Erfahrungen gemacht, als daß sie nicht am Ende dieses Zeitraumes Alljenen, welche es angeht, laut zurufen müßte בן חמש עשרה לתלמוד. Spätestens mit 15 Jahren muß der zukünftige Rabbiner Talmud zu lernen anfangen!

Im abgelaufenen Schuljahre wurde endlich die gleich bei der Eröffnung der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Aussicht genommene Berufung einer geeigneten Lehrkraft für „mosaisches Eherecht mit Rücksicht auf die österreichische Gesetzgebung" (Organisationsstatut § 9 lit. *k*) zur Tatsache. Auf Vorschlag des Professorenkollegiums wurde der in Fachkreisen rühmlichst bekannte Hof- und Gerichtsadvokat, Herr Dr. E. Leo Meissels mit diesem Lehrauftrage betraut.

Die diesjährigen Rabbinerprüfungen fanden an den vier aufeinanderfolgenden Tagen vom 29. März bis 1. April statt. Am ersten Tage war die Prüfung des Herrn Dr. Arje (Dobřisch) aus den talmudischen, am zweiten die des Herrn Dr. Zimmels aus den talmudischen und die des Herrn Dr. Arje aus den nichttalmudischen, am dritten die des Herrn Dr. Kurrein aus den talmudischen und die des Herrn Dr. Mieses aus den nichttalmudischen, am vierten die des Herrn Dr. Mieses aus den talmudischen Fächern. Anwesend waren an den genannten Tagen vom Rabbinate die Herren Rabbiner Dr. Schmidl und Mayersohn; vom Kuratorium der Präsident Herr Moritz Edler v. Kuffner, vom Kultusvorstande die Herren Dr. A. Berger, Dr. Leopold Kohn und Bezirksschulrat Dr. Markus Spitzer.

Am 28. Juni 1907 haben die Herren stud. phil. M. Halberstamm und stud. phil. A. Zifrinovits, am 18. Oktober die Herren stud. phil. E. Deutsch, stud. phil. S. Tyndel und stud. phil. H. Wolfshaut, am 12. April 1908 die Herren stud. phil. A. J. Brawer und stud. phil. H. Torczyner ihr Tentamen abgelegt; auch im Sommersemester wurden vier Hörer zum Tentamen zugelassen.

Im abgelaufenen Schuljahre wurde Herr Rabbiner Dr. Friedmann, bisher in Ung.-Ostrau, als Rabbiner nach Troppau, Herr Dr. Levi als Religionslehrer nach Sarajewo, Herr Dr. Kurrein als Rabbiner nach Meran, Herr Rabbiner Dr. J. Bergmann, bisher in Frankfurt a. O., als Rabbiner der jüdischen Gemeinde nach Berlin und Herr Rabbiner Dr. Arje, bisher in Dobřisch, als Rabbiner nach Smichow berufen; vor seiner Rabbinerprüfung noch wurde Herr Dr. Alperin zum Rabbiner für die „Sinagoge mare" in Bukarest, Herr Dr. Kupfer zum Rabbiner in Kojetein und Herr Dr. Frankfurter zum Religionslehrer in Döbling gewählt.

Am 15. Oktober 1907 beging Herr Baurat Goldschmidt, der hochverdiente Vizepräsident der Gemeinde, seinen 70. Geburtstag. Der Lehrkörper freute sich, dem liebenswürdigen Jubilar die herzlichsten Glückwünsche ausdrücken zu können.

Am 22. Oktober bezog die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin ihr eigenes Haus, wir sendeten dem Lehrerkollegium herzliche Grüße und Wünsche zur Einweihungsfeier.

Am 15. Jänner 1908 vollendete Herr Emanuel Baumgarten, der sich um die Gründung unserer Lehranstalt so manches Verdienst erworben, sein 80. Lebensjahr; wir beglückwünschten ihn dankbaren

Herzens. Unsere Freude über seine geistige Rüstigkeit war jedoch von kurzer Dauer. Am 20. Mai schied er aus dem Leben, und der Lehrkörper erschien korporativ an seiner Bahre, um den Gefühlen aufrichtiger Trauer Ausdruck zu geben.

Am 4. Februar wurde die Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Petersburg eingeweiht; wir sendeten dem Rektor und dem Kuratorium unsere Wünsche zu diesem bedeutungsvollen Akte.

Am 1. April feierte Herr Prof. Dr. J. Lewy in Breslau sein 25jähriges Jubiläum als Seminarrabbiner. Es war uns eine aufrichtige Freude, dem hochverdienten Gelehrten unsere kollegialen Grüße und Glückwünsshe zu entbieten.

Im abgelaufenen Schuljahre wurden an der israelitisch-theologischen Lehranstalt folgende Vorlesungen gehalten:

1. **Bibel und Exegese.** Die Klagelieder, ausgewählte Kapitel aus Jeremia, Ezechiel und den Psalmen. Die Papyrusurkunden von Elephantine. Übungen über die Vulgata. Kursorische Bibellektüre: Die Psalmen . . . 3 St. w.
   Hofrat Prof. *D. H. Müller.*
   Abraham ibn Esra's Kommentar zu Exod. 24—34 . . . . 2 St. w.
   Prof. Dr. *S. Krauss.*
2. **Talmud, statarisch.** Baba bathra 27—60 . . . . 6 St w.
   Der Rektor.
   kursorisch. Gittin 2—24 . . . . 2 St. w.
   Derselbe.
3. **Schulchan Aruch.** Joreh deah §§ 72—78, 87—98 . 2 St. w.
   Derselbe.
4. **Jüdische Kalenderkunde** . . . . 1 St. w.
   Derselbe.
5. **Homiletische Übungen** . . . . 1 St. w.
   Derselbe.
6. **Midrasch.** Einleitung in den Midrasch nach R. Jesaia Hurwitz (של"ה).
   1 St. w. Lektor *M. Friedmann.*
   Tannaitische Sammelstücke über den Tod Mose's. Im Wintersemester . . 1 St. w.
   Ausgewählte Stücke aus Pes. rab. Im Sommersemester . . . . . 1 St. w.
   Derselbe.

7. **Hebräische Grammatik.** Nominalbildung . . . . . 1 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*

8. **Jüdische Geschichte,** quellenmäßig: vom Jahre 135—190. 2 St. w.
Prof. Dr. *S. Krauss.*

9. **Liturgie.** Geschichte der Synagoge, deren Einrichtung und die Haltung der Gemeinde . . . 1 St. w.
Derselbe.

10. **Religionsphilosophie.** Saadia's Emunot we-Deot . . 2 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*

11. **Österreichisches Eherecht,** unter besonderer Berücksichtigung der Bestimmungen über die Judenehen, sowie der einschlägigen Bestimmungen über die Matrikelführung. Im Sommersemester . . . . 2 St. w.
Dr. *E. L. Meissels.*

In der Vorbildungsschule wurden folgende Gegenstände gelehrt:

1. **Talmud.** מגלה bis 26b . . . . 6 St. w.
Prof. Dr. *S. Krauss.*

2. **Pentateuch** mit Raši. Deut. 1—16 . . . . 2 St. w.
Derselbe.

3. **Der laufende Wochenabschnitt** mit Haftara . . . 1 St. w.
Derselbe.

4. **Propheten.** II. Sam. 18—1 Kön. 8 . . . . 2. St. w.
Derselbe.

5. **Hebräische Grammatik** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

6. **Mischna.** Tr. Sabbath Kap. 1—7 . . . . 1 St. w.
Lektor *M. Friedmann.*

Nicht obligate Fächer.

Deutsche Sprache und Literatur. 1. Lektüre und Erklärung von Faust I . . . . 2 St. w.
Prof. Dr. *L. Singer.*

2. Redeübungen für Vorgeschrittene. 1 St. w.
Derselbe.

A. Namensverzeichnis der Hörer.

(* = außerordentliche Hörer.)

Alcalay Isak, Dr.	Sophia	Bulgarien
Brandes Zalkie	Tuczna	Galizien
Brawer Abrah. Jakob	Stryj	Galizien
Deutsch Ernst	Pápa	Ungarn
Diamant Béla	Spácza	Ungarn
Friedmann Emil	Groß-Czakowitz	Böhmen
Gandz Salomon	Tarnobrzeg	Galizien
Haber Hersch	Wiznitz	Bukowina
Hahamu Noeh	Bucecea	Rumänien
Halberstamm Michel	Brody	Galizien
Hirschberger Árpád	Csejte	Ungarn
Kanarek Hersch	Rzeszów	Galizien
*Karpelis Oskar	Pausram	Mähren
Kohn Gustav (ausgetreten)	Thein	Mähren
Kohn Isidor	Wien	Nied.-Österr
Kohn Moses	Brody	Galizien
Kristianpoller Alex.	Lanowce	Rußland
Kupfer Kalman, Dr.	Lemberg	Galizien
Langermann Markus Samuel	Drohobycz	Galizien
Meiselsmann Benzion	Zaleszczyki	Galizien
Menscher Isak	Radautz	Bukowina
Pohorilles Noach Leiser (ausgetreten)	Sniatin	Galizien
Pollak Israel	Haissin	Rußland
Sacher Eisig (Lehramtskandidat)	Kolomea	Galizien
Schapira Chaim	Buczacz	Galizien
*Segre Salvatore	Venedig	Italien
Silberstein Süssie	Uhrynkowce	Galizien
Toch Artur	Nikolsburg	Mähren
Torczyner Harry	Lemberg	Galizien
Winkler Mayer	Welyepolye	Ungarn
Wolff Bernhard	Misslitz	Mähren
Wolfshaut Haim	Bacâu	Rumänien
Zifrinovits Avram	Piriatin	Rußland

B. Verzeichnis der gespendeten Bücher.

Alliance Israélite Univ. Paris.

פי' על מס' ברכות לר' סעדיה, ס' ההשלמה, שרשות כסף
Ihren: Bericht 1907.
Bernfeld: Kämpfende Geister im Judentum.
Schwab: Rapport sur les Inscriptions hébraiques de L'Espagne.

Alliance Israélite Univ. Berlin.

Ihren: Bericht 1906.

Allianz, Israelitische, Wien.

Ihre: Mitteilungen I—V.

Appel M., Rabbiner, Karlsruhe.

Seine: Trauerrede Großherz. Friedr.

Aptowitzer V., Dr., Rabbiner, Wien.

Seine: Beiträge zur mos. Rezeption.
Rapaport: דברי תורה

Bernstein J., Warschau.

Seine: Jüd. Sprichwörter.

Biach Adolf, Dr., Rabbiner, Brüx.

Brülls Monatsblätter Nr. 11—12.

Brandes Z., Stud. Phil. Theol., Wien.

ס' נצחון 1644.

Brawer Abr. J., Stud. Phil. Theol., Wien.

דברי שיר, חליפות החיים, יתרון האור, שבלים

Brettholz U., Dr., Rabbiner, Triest.

Seine: Predigt.

Deutsch-israelit. Gemeindebund, Berlin.

Seine: Mitteilungen 69, 70.
Täubler: Mitteilungen.

Fine Israel, Baltimore.

Sein: גנית בן יהודה

Friedmann M., Lektor, Wien.

אהל דוד
איר הישר
באר יצחק
יד ישראל
יצחק לשוח
הירדן מ"ע I. II.
המאור
מנחה בלולה
מנחת ערב
עזר אליעזר
עט שקר סופרים
עטרת זהב
פני יצחק שו"ת
ציון מ"ע I.
ציון וירושלם
ראשית מעשה הדפוס בישראל
שארית יעקב
השמע יצחק
תורת שמואל

Heilprin: Bibelkritische Notizen.
Neubauer: Katalog.
Pollak: Héber-Magyar Szótár.
Rabbinowicz: Alexander d. Gr.
Rabbinowicz: Kanzelreden.
Schechter: Ben Sira.

Gesellsch. f. jüd. Volkskunde, Hamburg.

Ihre: Mitteilungen 24.

Goldfahn, Dr., Rabbiner, Bács-Topolya.

בחינת עולם, טור או״ח, עקידת יצחק III.

Gomperz Rosa, Budapest.

Die Familie Gomperz.
Kaufmann: Ges. Schriften I.

Jaruzewski, Dr., Rabbiner, Mühringen, Württemberg.

Massel: יהודה המכבי
Massel: Jüd. National-Lied.

Königsberger, Dr., Rabbiner, Pleschen.

Sein: ל״ג באומר
Sein: Griechische Mythen.

Krauss S., Dr. Prof., Wien.

על הכל: פסקי דינים
Egyenlőség 1907.

Landesrabbinerschule, Budapest.

Ihr: Jahresbericht 1907.

Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, Berlin.

Ihr: Jahresbericht 1907.
Ihr: Festschrift.
Elbogen: Geschichte d. jüd. Gottesdienstes.

Löwy G., Dr., Rabbiner, Löcse.

Seine: Trauerreden.

Löw Immanuel, Oberrabbiner, Szeged.

Sein: Der Reis.

Müller D. H., Hofrat Prof. Dr., Wien.

Aptowitzer: Beiträge.
Archiv f. österr. Gesch. XCIV/2. XCVI/I II.
Baentsch: David u. s. Zeitalter.
Fromer: Vom Ghetto.
Girard: Gesch. d. röm. Rechtes.
Gramzow: Zarathustra.
Hejcl: Zinsverbot.
Kautzsch: Néphesch mét.
Landau: Phönizische Inschriften.
Mitteilungen des Seminars f. Or. Spr., Berlin, X. Jahrg.
Müller D. H.: Poetische Form d. Bergpredigt.
Musil: Arabia Petraea I. II.
Neustadt: Eherecht.
Oberhummer: Anathema sit!
Oberhummer: Festrede.
Oberhummer: Arabia Petraea (S. A.).
Orientali, Rivista degli studi orient.
Rapaport: Chr. W. Dohm.
Salzberger: Salomon-Sage.
Sellin: Biblische Urgeschichte.
Sellin: Melchisedek.
Sievers: Samuel.
Sievers: A. T. Miszellen VI—X.
Sitzungsber. Akad. d. Wiss. 1906, 1907, 1908.
Strzygowski: Spalato.
Vassel: Litérature popul. d. Isr. Tunis.
Wessely: Anciens monumens du Christ.
Wlassak: Ausschluß der Latiner von d. röm. Legisactio.

Ochser S., Dr., Berlin.

Seine: Sidra di Nischmata.

Perles F., Dr., Rabbiner, Königsberg.

Sein: Judentum u. Bibelwissenschaft.

Posnanski S., Dr., Warschau.

Sein: חיוי הבלכי
שני ספרים חדשים מארץ הגר

Rapaport M. W., Stryj.

Sein: Chr. W. Dohm.

Ritter A. L., Oberrabbiner, Rotterdam.

עזרת נשים
Chotiner: Hallel-Psalmen.
Kusznitzk: Joel, Amos, Obadja.
Wedell: Dissert.

Rosenmann, Dr., Rabbiner, Floridsdorf.

Sein: Ursprung d. Synagoge.

Salvendi A., Dr., Bezirksrabbiner, Dürkheim.

בת יפתח
קול אליהו
מאמר שלמה
Bericht des Hilfsvereines d. deutsch. Juden 1906.
Cohen: Ethik.
Israelit 1907.
Marcus: Vortrag.
Zeitschrift: Im deutschen Reich 1906.

Seminar jüd. Theolog., Breslau.

Sein: Jahresbericht 1908.

Seminar, Rabbiner-, Berlin.

Sein: Jahresbericht 1906/07.

Schwarz A., Rektor Prof. Dr., Wien.

Sein: Das Verhältnis Maimunis z. d. Gaonen.

Spitzer Josefine, Wien.

הגדה ש"פ

Steckelmacher M., Dr., Rabbiner, Mannheim.

Sein: Widerlegung.

Stadtbibliothek Frankfurt a. M.

Ihr: Zugangsverzeichnis.

Taglicht, Dr., Rabbiner, Wien.

Sein: Vortrag.

Ung. Isr. Literaturgesellschaft, Budapest.

Ihr: Jahresbericht 1908.
Kecskeméti: Zsidók története I.

Vogelstein, Dr., Königsberg.

Bericht über d. Religionsunter. d. Synagogengesch.

Aus dem Nachlasse des Herrn Dr. Josef Terner durch Frau Dr. Anna Terner, Wien.

אבות דרבי נתן
אגרות צפון
אהבת אמת
אוצר השרשים I. II.
אור לישרים
אור נערב
אור עינים
ס' האחד
האמונות והדעות
אמרי בינה
אמרות טהורות
באר יצחק שו"ת
בחינת הדת
בחינות עולם
בית יעקב
ברורי המדות
ברייתא דמעשה בראשית
ס' הברית
דברי חכמים וחידותם
דוב"ב שפתי ישנים
רד"ק: בראשית
דעת לנבונים
היכלות הזהר
זאת זכרון
זהר I. II.
חזיוני ליל
חיי אריסטו
חיי משה
ס' חסידים
ס' יצירה
כתבי קדש להרמ"בם
לישרים תהלה

לקוטי אמרים
מאמר השכל
מגדל־עז
מגיד משרים
מדרש רבות V.
מורה צדק
רמב"ן עה"ת
מסכת עדיות הוריות — Amst. 1647
מסכת שמחות — Amst. 1647
מענה לשון
משנת רבי אליעזר
נופת צופים
ס' הנפש
נשמת חיים
עטרת יעקב
עין יעקב
עיר גבורים
עקרים
פרקי אבות 1647.
פרקי ר' אליעזר
פרקי היכלות
פתיחות ושערים
פתרון חלומות
צל העולם
קול יעקב
שבחי הארי
שירי הנפש
שלום על ישראל III. IV.
שלחן ערוך לר' יצחק לוריא
שם עולם
שמנה פרקים להרמב"ם
שנים עשר דרשות להר"ז
שער התפלה
תולדות יצחק
תולדות ישוע המשיח
תורת ה' תמימה
תורת העמים
תקוני הזהר
תרי"ג מצות

Bloch d. S.: Jean Bodin.
Bloch d. S.: Streitschrift.
Bormann: Shakespeare's Debut 1598.
Brodbeck: Leben u. Lehre Buddhas.
Brodbeck: Die Welt des Irrtums.
Deutsch: Denkschrift.
Eisler: Vorlesungen.
Ellenberger: Chronologie.
Friedländer: Philanthropie d. mos. Gesetzes v. Philo.
Goldberger: Assimilation.
Hankiewicz: Slawische Philos.
Heinsius: Eine neue Religion.
Hirschfeld: Al-Chazari.
Jellinek: Schir-Haschirim.
Jellinek: Philosop. u. Kabbala I.
Jost: Jellinek u. d. Kabbala.
Kappes: Aristoteles-Lexikon.
Marr: Vom jüd. Kriegsschauplatz.
Misses: צפנת פענח
Pederzani: Ein freies Wort.
Pederzani: Aus den Fesseln Rom's.
Priluker: Für Juden und Antisemiten.
Rieß: Briefwechsel.
Ritter: Predigt.
Schafir: Kaisertage in Galizien.
Schmiedl: Religionsphilosophie.
Singer: Presse u. Judentum.
Stay: Seelen-Telegraph.
Templer: Unsterblichkeitslehre.
Tschirn: Die Bibel nur Menschenwerk.

C. Verzeichnis der gekauften Bücher.

Bamberger:	אבות לר׳ יוסף נחמיאש
	אבני בית היוצר
	אבק דרכים
	אור האמת
	אנשי שם I.
	אפריון
	ארעא דרבנן
Ofenbach:	ברייתא דמלאכת המשכן
	דגול מרבבה
Levinstein:	דור ודור ודורשיו
	זבחי שלמים
	זכות ומישור
	זכרונות ציון
	חידושי מהר״ם חלאוה מס׳ פסחים
	טוב טעם
	ילקוט על פטירת אהרן ומשה
ed. Luncz:	ירושלים
	כתאב אלרסאייל
ed. Luncz:	לוח ארץ ישראל תרסח
1542	לשון למודים
	מאורת נתן
	מאסף נדחים I.
	מגלת אסתר MS.
	מגילת איבה
	מדרש חכמים
	מדרש ישראל
	מוסר השכל
	מופת הדור
	מחברת הערוך
	מסורת התנ״ך
ed. Garbatti:	מס׳ עדיות פ׳ ה׳ ו׳
	מעשה נסים
Guttmann: I—III	מפתח התלמוד
1550	ס׳ המצות
ed. Friedberg:	מרגניתא שפירא
	סנהדרין עניני סנהדרין

	עיר דוד
1862—1864	קול מבשר
	שאל לך אות
	ש״ת וישב משה
1598	שו״ת לר׳ יוסף קארא
	שו״ת מהרלב״ח
	שו״ת תעלומות לב ח״ד
	תולדות ישראל I—VI יעבץ
	תולדות מחוקקי דתי הנוצרים
	תורת חיים
Wilhelmsdorf	תורה, חמשה חומשי
Lemberg	תורה, חמשה חומשי
Warschau	תורה, חמשה חומשי
Sabionetta 1558, 16⁰	תורה, חמשה וחמש מגלות

Abul-Pharaj: Historia Compendiosa Dynastiarum.
Altschüler: Vierteljahrschrift III/1.
Alm von: Urteile heidnischer und jüdischer Schriftsteller über Jesus und die ersten Christen.
Altingi: Fundamenta Punctationis.
Anonym: Erlösung von Antisemitism.
Anonym: Warum treten wir nicht in das Christentum ein.
Anonym: Die Juden und der Deutsche Staat.
Anonym: Die Sittenlehre des Talmud und der zerstörende Einfluß des Judentums im Deutschen Reich.
Arrianus.
Aristoteles, Auswahl.
Aron: Das hebräisch-altfranzösische Glossar.
Asch: Sabbatai Zewi.
Augustin: Contra Donatistas.

Augustin, Pseudo: Quaestiones.
Bach: Osterfest-Berechnung.
Bacher: Sa'dî's Aphorismen.
Ball: Book of Genesis.
Bamberger: Sadducäer u. Pharisäer.
Bähr: Symbolik des Mosaischen Kultus I.
Bell: Durch die Wüsten Syriens.
Beloch: Griechische Geschichte I. II.
Benzinger: Archäologie. II. Aufl.
Biblia hebr. ed. Ar. Montani 1581.
Birt: Die Buchrolle in der Kunst.
Bischoff: Babylonisch-Astrales.
Bloch: Orientalische Volkssprüche.
Bogratschoff: Chassidismus.
Böklen: Adam und Qain.
Bousset: Hauptprobl. d. Gnosis.
Brake: Zur deutschen Judenfrage.
Brandenburg: Phrygien.
Brockelmann: Geschichte der christlichen Literatur der Orients.
Buber: Baalschem.
Bürcklin: Lexicon hebraicum.
Carnegie: Das Evangelium des Reichtums.
Caro: Vorträge.
Cato (Teubner).
Chwolson: Passamahl. II. Aufl.
Coblenz: Predigten.
Couard: Relig. u. sittl. Anschauungen.
Cumont: Les religions orientales.
Dähnhardt: Natursagen.
Delitzsch: Mehr Licht.
Delitzsch: Zwei Vorträge.
Dembo: Das Schächten.
Deubner: Kosmas u. Damian.
Deutsch: Der Talmud.
Diaconus: Vita Porphyrii.
Donath: Juden in Mecklenburg 1266—1874.
Dörfler: Aus dem Lande der Bibel.
Duhm: Psalmen.
Eckardt: Palästinensische Kulturbilder.
Eckstein: Juden im Bayreuth.
Elbogen: Geschichte d. jüd. Gottesd.
Eucken: Hauptprobl. d. Religionsphilos.
Eusebius: II/2.
Feuchtwanger: Rabbi von Bacherach.
Feuerbach: Das Wesen der Religion.
Forrer: Reallexikon.
Friedberg: Typographie in Krakau und Lublin.
Fromer: Das Wesen des Judentums.
Fuchs: Ekklesiastikus.
Funk: Juden in Babylonien II.
Gaster: The Sword of Moses.
Gellius: Noctes Atticae.
Geoponica.
Glaue: Die Vorlesungen heiliger Schriften im Gottesdienste.
Goldschmidt: Das Wesen des Judentums.
Goldziher: Kitab maânî al-nafs.
Gossel: Was ist und was enthält der Talmud.
Grützemacher: Hieronymus I—III.
Gummerus: Der römische Gutsbetrieb.
Guthe: Palästina.
Gutschmid: Geschichte Irans.
Gutschmid: Kl. Schr. V.
Güttler: Kindererziehung.
Hahn: Moses.
Hauck: R. E. protestant. XIX, XX.
Haupt: Bibl. Liebeslieder.
Hauptmann: Moses.
Heinisch: Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese.
Hegel: Zinsverbot.
Helbing: Gramm. d. Septuaginta.
Heman: Gesch. d. jüd. Volkes.
Heman: Historische Weltstellung d. Juden.
Herzberg: Sulamit I. II.
Herzberg: M. Mendelssohn.
Herodianus.
Heuch: Reformjüdische Polemik.
Historia Apollonii.
Hölscher: Landes- u. Volkskunde Pal.
Hommel: Gesch. des alten Morgenlandes.
Hüsing: Der Zagros u. seine Völker.
Hultsch: Metrologie I. II.
Jahn: Bilder aus dem alten Israel.
Jastrow: Religion Babyl. XI., XII. Lief.
Journal Asiatique 1861—1871.
Judaeus: Baalschem von Michelstadt.

Juliani Imperatoris lib. c. Christ.
Justiniani Impertoris Novellae.
Juvenalis: Saturae.
Kahn: Damon. und Phintias.
Karpeles: Jehuda Halevi.
Kautzsh: Übungsbuch.
Kirsch: Der Erstgeborene.
Kittel: Studien z. hebr. Arch. u. Religionsgesch.
König: Talmud u. N. T.
Kohut: D. Fr. Strauß.
Kohut: Berühmte isr. Männer und Frauen.
Kortleitner: De Polytheismo.
Krüger: Hellenismus u. Judentum.
Kulke: Erzählende Schriften I—V.
Levin: Lehrbuch d. jüd. Geschichte.
Lewy: Maimunis Mischnah-Kom. zum Trakt. B. B.
Ley: Grundzüge des Rhythmus.
Lidzbarski: Altsem. Texte.
Lorge: Speisegesetze d. Karäer.
Lundgreen: Pflanzenwelt.
Malter: Abhandlung d. Abu Hamid al-Gazzali.
Marr: Der Sieg des Judentums.
Marti: Geschichte d. Isr. Rel. V. Aufl.
Maybaum: Predigten II—IV.
Mélanges de la Faculte Or. Univ. Beyrouth I. II.
Moberg: Grammatik d. Barhebräus.
Mommert: Der Teich Bethesda zu Jerusalem.
Mommert: Topographie d. alt. Jerusalem.
Monumenta Judaica I—V.
Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke I.
Moses: Lösung d. Judenfrage.
Müller D. H.: Strophenbau.
Müller D. H.: Die Bergpredigt.
Müller J.: Tobit.
Münz: Einsames Land.
Neubauer: Abul-Walid.
Neumark: Geschichte d. jüd. Philosophie I.
Nowack: Archäologie.
Obermeyer: Modernes Judentum.
Osterley: Religion and Worship.
Pauly-Wissowa: R. E. d. Klass. Altertumswiss. (Fortsetzung).
Pfannmüller: Jesus im Urteil d. Jahrhunderte.
Pfleiderer: Die Entwicklung des Christentums.
Philippson: Neueste Geschichte des jüd. Volkes I.
Pick: Der Jugendschatz.
Pinoff: Der Judenkampf.
Plato.
Pott: Der Text des N. T. nach seiner gesch. Entwicklung.
Rauh: Hebr. Familienrecht.
Reich: Modernismus und Judentum.
Reiner: Moses und sein Werk.
Riehl: Jesus im Wandel d. Zeiten.
Rohde: Seelencult d. Griechen.
Rosanes: Geschichte d. Juden i. Türkei.
Rosenmann: Der Ursprung d. Synagoge.
Rubens: Der alte und neue Glaube im Judentum.
Sachau: Papyrusurkunden.
Sachau: Inedita Syriaca.
Salkinowitz: Pessimist. Strömungen im Judentum.
Salzberger: Salomon-Sage.
Schapiro: Die haggadischen Elemente im Koran.
Schermann: Propheten und Apostellegenden.
Schloessinger: Ritual of Eldad Hadani.
Schmidt: Veteres philosophi etc.
Schoenfeld: Die Halbinsel des Sinai.
Schürer: Geschichte. II. Bd., 4. Aufl.
Schulz: Das Kaiserhaus der Antonine.
Schwalb: Christus u. d. Judentum.
Sellin: Die Alttestamentliche Religion.
Sellin: Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches.
Sehling: Kirchenrecht.
Singer: Sollen die Juden Christen werden.
Smend: Achiakar-Roman.
Staerk: Amos, Nahum, Habakuk.
Staerk: Religion u. Politik im alten Israel.

Steinmetzer: Juditherzählung.
Steinthal: Hygiene in Bibel u. Talmud.
Strack: Hebr. Gramm. 5 Ex.
Tacitus.
Thesaurus linguae lat. III II, IV/III, IV.
Thomsen: Bibliographie d. Palästina-Liter I.
Thorbecke: Uiḫā'il Sabbāg's Gramm.
Ülmer: Hammurabi, sein Land u. s. Zeit.
Varro.
Vassel: Lit. popul. des isr. Tun.
Vitruvius: Architectura.
Wahrmund: Arab. Wörterbuch.
Wendland: Die Hellenistisch-Römische Kultur.
Wilke: Die Astralmythologische Weltanschauung und das A. T.
Winckler: Babylonische Geisteskultur.
Wiener: Judentum und Christentum.
Wohlgemuth: Vorträge.
Wundt: Logik I. II.
Wünsche: Jesus in seiner Stellung zu den Frauen.
Wünsche: Aus Isr. Lehrhallen I. II.
Zangwill: Tragödien des Ghetto.
Zapletal: Hohelied.
Zetterstein: Hebr. u. aram. Handschr. z. Upsala.
Zeitschrift: Die Synagoge I. II.

Die israelitisch-theologische Lehranstalt spricht ihren wärmsten Dank aus für die Beweise herzlichen Wohlwollens und freundlicher Teilnahme, die ihr von verschiedenen Seiten entgegengebracht wurden.

Aus der Osias Schorrschen Stiftung erhielten 15 Hörer ein Stipendium von je 600 *K*, ein Hörer von 400 *K* und ein Hörer von 300 *K*.

Aus der Elisabeth Ungar-Stiftung erhielten zwei Absolventen ein Stipendium von je 500 *K*, ein Absolvent ein solches von 600 *K* und ein Hörer von 400 *K*.

Aus der Baron Jonas von Königswarter-Stiftung erhielten zwei Hörer ein Stipendium von je 896 *K*.

Aus der Goldental-Stiftung erhielt ein Hörer ein Stipendium von 100 *K*.

Aus der Fanny Jeiteles-Stiftung erhielten zwei Hörer ein Stipendium von je 188 *K*.

Die israelitische Gemeinderepräsentanz in Prag verlieh zwei Hörern ein Israel Simon Frankel-Stipendium von je 300 *K* und einem Hörer ein Koppelmann- und Esther Frankelsches Stipendium von 163 *K*.

Ein Hörer aus Mähren erhielt das Josef Ornsteinsche Stipendium im Betrage von 400 *K*.

Das Schuljahr 1908/1909 nimmt Montag den 19. Oktober seinen Anfang; die Aufnahme-Prüfungen, zu welchen nur die früher schriftlich Angemeldeten zugelassen werden können, finden Montag den 19. und Dienstag den 20. Oktober statt. Die Vorlesungeu beginnen Mittwoch den 21. Oktober.

Wien, Juli 1908.

Der Rektor:

Prof. Dr. A. Schwarz.

XVI. JAHRESBERICHT

DER

ISRAELITISCH-THEOLOGISCHEN

LEHRANSTALT

IN WIEN

FÜR DAS SCHULJAHR 1908/1909.

VORAN GEHT:

DIE HERMENEUTISCHE INDUKTION

IN DER

TALMUDISCHEN LITTERATUR

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER LOGIK

VON

REKTOR PROF. DR. ADOLF SCHWARZ.

WIEN 1909.

VERLAG DER ISRAEL.-THEOL. LEHRANSTALT.

II. Tempelgasse 3.

K. u. k. Hofbuchdruckerei Carl Fromme in Wien

A. SCHWARZ.

DIE HERMENEUTISCHE INDUKTION

IN DER

TALMUDISCHEN LITTERATUR.

DIE
HERMENEUTISCHE INDUKTION
IN DER
TALMUDISCHEN LITTERATUR

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER LOGIK

VON

PROF. DR. ADOLF SCHWARZ

REKTOR DER ISRAEL.-THEOL. LEHRANSTALT IN WIEN.



WIEN 1909.

Einleitung.

Die Hermeneutik, welche mit begründetem Recht die Kunstlehre der Auslegung genannt werden kann, hat einen großen und weiten Weg zurückgelegt, bis sie das allgemein menschliche Verlangen, schriftlich erhaltene Geistesprodukte früherer Generationen zu verstehen, durch Aufstellung allgemein gültiger Regeln befriedigen und allmählich zur Höhe strenger Wissenschaftlichkeit emporgelangen konnte. Das Bedürfnis, die Vergangenheit auch insoweit sie in Schriftwerken zu uns redet, ganz zu verstehen, ist uns ebenso angeboren wie das Bedürfnis, die uns umgebende Natur zu verstehen; und aus diesem Bedürfnis heraus ist die Hermeneutik entstanden. Die Hermeneia oder die Interpretation kennt nur eine Aufgabe: das Verständnis alter Litteraturwerke im Ganzen wie im Einzelnen uns zu vermitteln. Das geschieht in der Weise, daß der Interpret, wie das ja auch im Worte liegt, zum Dolmetsch wird, welcher die in einer Schrift niedergelegten Gedanken in klarer, durchsichtiger Weise auseinanderlegt und wiedergibt. Die Interpretation erfolgt Anfangs unbewußt nach ganz bestimmten Regeln, aber im Laufe der Zeit treten diese aus dem interpretierten Text herauswachsenden Regeln immer klarer ins Bewußtsein, und mit der klareren Erkenntnis dieser Regeln vertieft und vervollständigt sich wieder die Interpretation. Wie das logische Denken älter ist als die Logik, das korrekte Sprechen und Schreiben älter als die Grammatik, die Poesie älter als die Poetik, genau so ist jede Interpretation älter als die Interpretationskunst, richtiger als die von der Hermeneutik aufgestellten Interpretationsregeln. Ja, es ist nicht einmal adäquat ausgedrückt, wenn man behauptet, daß die Hermeneutik Interpretationsregeln aufstellt; denn im Grunde genommen wachsen diese Regeln nach den Grundgesetzen der Logik aus dem mit Hilfe der mehr oder weniger entwickelten Philologie interpretierten Text von selbst heraus. Die Feststellung

der hermeneutischen Regeln bedeutet demnach schon einen gewissen Fortschritt; denn sie setzt nicht allein vage Interpretationsversuche, sondern bereits ein bestimmtes durch die Interpretation erlangtes Verständnis voraus. Aber wer da meint, mit der Feststellung der Interpretationsregeln sei mehr als die Grundlage einer Hermeneutik gewonnen, ist in einem großen Irrtum befangen. Denn zu einer streng wissenschaftlichen Disziplin wird die Hermeneutik erst dadurch, daß ihre einzelnen Regeln als miteinander eng zusammenhängende in einem einheitlichen Lehrgebäude nachgewiesen werden. Hermeneutische Regeln haben schon die Ausleger des Homer, die griechischen Rhetoren, die Sophisten und die Alexandriner gehabt, aber zu einer wissenschaftlichen Hermeneutik hat es erst das Zeitalter der Reformation, und zwar durch die Bibel gebracht. Es ist kein Geringerer als Wilhelm Dilthey, welcher in einem philosophischen Aufsatze[1] den Nachweis führt, daß man die endliche Konstituierung der Hermeneutik der biblischen Interpretation zu verdanken hat. Er zeigt uns den gesetzmäßigen Gang der Hermeneutik an ihrer Geschichte: „Wie aus dem Bedürfnis tiefen und allgemeingültigen Verstehens philologische Virtuosität entstand, hieraus Regelgebung, Ordnung der Regeln unter ein Ziel, welches durch die Lage der Wissenschaft in einer gegebenen Zeit näher bestimmt wurde, bis dann schließlich in der Analyse des Verstehens der sichere Ausgangspunkt für die Regelgebung gefunden wurde".[2] Diesen Entwicklungsprozeß der allgemeinen Hermeneutik hat jede Spezialhermeneutik durchzumachen, wenn sie den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben will.

Es braucht nach dem bisher Gesagten nicht erst ausgesprochen zu werden, daß unsere talmudische Hermeneutik heute noch nicht den Charakter einer streng wissenschaftlichen Disziplin besitzt; aber wenn wir uns die Frage vorlegen, ob sie den Anforderungen der Wissenschaft zu entsprechen geeignet ist, so brauchen wir uns nicht einen Augenblick zu besinnen, um mit Ja zu antworten. Auch die talmudische Hermeneutik verdankt ihren Ursprung dem tiefwurzelnden Bedürfnis des Verstehens; auch ihre Regeln sind durch das eifrige Streben, dieses Bedürfnis auf dem

---

[1] Die Entstehung der Hermeneutik. Philosophische Abhandlungen Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstage gewidmet. Tübingen 1900, p. 187—202. Als die erste bedeutende und vielleicht tiefgründigste aller hermeneutischen Arbeiten bezeichnet Dilthey die im Jahre 1567 erschienene clavis des Flacius.

[2] Vgl. daselbst p. 191.

Wege der Interpretation zu befriedigen, festgestellt worden. Nur in einem wesentlichen Punkte unterscheidet sich die talmudische Hermeneutik von der allgemeinen biblischen Interpretationswissenschaft; sie verbindet, soweit es sich um die Thorah Mose's handelt, mit dem Worte „verstehen" einen ganz anderen Begriff, als die moderne Bibelexegese. Ich will nicht davon reden, daß es keine Zeit gegeben, welcher das Verständnis der Thorah Mose's ganz abhanden gekommen wäre, daß wir also auf keine besondere Interpretation für sie angewiesen waren; ich will bloß zeigen, warum die talmudische Hermeneutik von der allgemeinen biblischen sich unterscheiden muß. Dem Talmud ist es nicht darum zu tun, den Pentateuch, wie das Buch eines anderen Propheten aus der Zeit seiner Entstehung heraus, sondern als ein für ewige Zeiten geltendes Gottesbuch zu verstehen. Der Talmud, welcher sich selber als die historische Weiterbildung des mosaischen Gesetzes betrachtet, geht in seiner Hermeneutik von dem Bedürfnis nicht des einfachen, sondern des mit dem Begriff der Entwicklung verknüpften Verstehens aus. Wie haben wir das Gesetz der Thorah für unsere Zeit, für die Gegenwart zu verstehen? Das ist die Kardinalfrage der talmudischen Hermeneutik. Selbstverständlich antwortet sie hierauf mit Auslegungen, die, wie sich allmählich herausstellt, nach ganz bestimmten Regeln erfolgen, nach Regeln, welche gleich dem Verstehen, das die Auslegung vermitteln will, einen Entwicklungsprozeß durchzumachen hatten. Man hat das eigentliche Wesen der durch Hillel bekannt gewordenen sieben hermeneutischen Regeln nicht erkennen wollen; bis auf unsere Zeit hat man sie auf der einen Seite als etwas willkürlich Gemachtes, auf der anderen Seite als starr gebliebene Tradition betrachtet; und doch lag es so nah, sie als dem sinaitischen Religionsgesetz immanente Normen zu erfassen, die durch eine sachgemäße Auslegung aus diesem Religionsgesetz allmählich ausgelöst wurden. Ich darf wohl ohne jedwede Überhebung das Verdienst für mich in Anspruch nehmen, der Erste gewesen zu sein, der nicht bloß das entwicklungsgeschichtliche Moment der hermeneutischen Regeln mit besonderem Nachdruck betont, sondern auch gleich den Versuch gewagt hat, mit der Darstellung ihres Entwicklungsprozesses einen Anfang zu machen. Und damit wurde die wissenschaftlich-talmudische Hermeneutik in die rechte Bahn geleitet; denn wenn wir die Entwicklungsphasen aller sieben hermeneutischen Regeln Hillel's ganz genau kennen werden, wird es nicht bloß möglich, sondern auch ein Leichtes sein, sie alle

in einem Lehrgebäude zu vereinigen. Aber schon heute sind wir auf Grund der Einzelforschung in der Lage, so manchen Punkt zu bezeichnen, an welchem eine Rückbildung der hermeneutischen Regeln eingetreten ist. Das ist ein für die streng wissenschaftliche Talmud-Forschung hochwichtiges Moment; denn die Talmud-Kritik kann nicht auf die Erklärungen der babylonischen und palästinensischen Amoräer zur Mischnah sich beschränken, sie muß auch auf die Handhabung der hermeneutischen Regeln in den Hochschulen Babylon's und Judäa's sich erstrecken. Maimuni, der dem Talmudstudium seiner Zeit, damit es nicht erstarre oder in sophistische Dialektik ausarte, eine neue Richtung geben wollte, hat nicht ohne tiefen Grund der eingehendsten Beschäftigung mit den Middoth das Wort geredet. Er sagt hil. Talm. Thorah 1, 11: הי״ב לשלש את זמו למידתו, שליש בתשב״כ ושליש בתשבע״פ, ושליש יבין. וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוצא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא. Diese Worte sind über 700 Jahre alt. Und wie Viele gibt es unter den Tausenden, die im Osten dem Talmudstudium hingebungsvoll obliegen, welche sie beherzigen? Um so größer ist die Pflicht der modernen Talmudforscher, auch in diesem Punkte Maimuni sich zum Führer zu nehmen.

Die vorliegende Arbeit bildet die Fortsetzung meiner früheren in den Jahresberichten der israelitisch-theologischen Lehranstalt veröffentlichten Forschungen. Sie hat den בנין אב zum Gegenstande und begleitet ihn von seinen ersten Anfängen bis zum Ende der Tannaiten-Epoche. Sie gipfelt in dem Nachweis, daß der ב״א eine regelrechte Induktion ist, daß das Wort אב in Verbindung mit בנין vom ersten Augenblicke an nicht in genealogischem, sondern in rein logischem Sinne aufgefaßt wurde. Das Buch zerfällt in drei Teile: der erste Teil beschäftigt sich mit dem ב״א bei den Methodologen, der zweite führt die verschiedenen Formen des Analogieschlusses als Vorstufen des ב״א vor, der dritte beleuchtet die einzelnen Phasen, durch welche der ב״א als Induktionsschluß gegangen ist.

I. Der Binjan Abh bei den Methodologen.

Die zwei ersten der sieben hermeneutischen Regeln Hillel's, welche ich bisher untersucht und in ihrer historischen Entwicklung beleuchtet habe, der Qol wachomer und die Geserah schawah[1] sind rein logischer Natur. Wie verhält es sich mit der dritten Middah, dem בנין אב? Gehört er, wie die ihm vorangehenden Middoth, zu den rein logischen, oder, wie die ihm nachfolgenden, zu den exegetischen Interpretationsregeln? Die Frage nach dem Wesen des ב"א drängt sich sofort Jedem mit Macht auf; das Verlangen nach einer Definition dieser Regel ist um so tiefer und lebhafter, als ihr Name uns noch fast fremder anmutet, denn der des Qol wachomer. Aber wir erhalten von unseren Methodologen, die fast ausschließlich mit der Baraitha des R. Ismael und ihren Kommentaren sich beschäftigen, keine völlig befriedigende Antwort, aus dem ganz einfachen Grunde, weil sie mehr mit den zwei verschiedenen Formen und weniger mit dem eigentlichen Wesen des ב"א sich befassen, und darum gar nicht zu einer richtigen Fragestellung gelangen. Ich weiß vor der Hand nichts von dreizehn Interpretationsregeln; ich stehe bei der dritten hermeneutischen Regel Hillel's, der nur vom ב"א schlechthin[2] redet, und frage kurzweg, ob dieser ב"א eine exegetische, den Text der heiligen Schrift erklärende, oder eine logische, das Gotteswort zu Schlüssen verwendende Regel sei. Auf diese meine Fragestellung lege ich des-

---

[1] Vgl. meine hermeneutische Analogie p. 63 ff. und weiter unten II, 4: Der isorrhematische Analogieschluß.

[2] Daß man sowohl am Ende der dem Sifra als Einleitung vorangestellten Baraitha des R. Ismael als auch in der Tosifta Synh. 7, 11 und Aboth di R. N. cap. 37 mit Eschkol ha-Kofer Nr. 162, dem RABD und Rabbenu Hillel lesen muß הלל הזקן דרש שבע מדות לפני זקני בתירה, קו"ח, וג"ש, ובנין אב, ושני כתובים, וכלל ופרט, וכיוצא בו במקום אחר, ודבר הלמד מענינו, אלו שבע מדות שדרש הלל הזקן לפני זקני בתירה ist über jeden Zweifel erhaben. Auch die Sifra-Handschrift des Breslauer Rabbinerseminars stimmt mit der Lesart des RABD auf das genaueste überein. In den Drucken freilich herrscht ein schrecklicher Wirrwarr; die Wiener Ausgabe weiß trotz des in ihr zur Veröffentlichung gelangenden Kommentars des RABD nichts von einem ב"א bei Hillel; dasselbe gilt von der editio Warschau 1866, die zum Sifra den Kommentar des RS, zur Baraitha des R. Ismael jedoch den des RABD hat. Ebensowenig wissen Ahron ibn Chajjim und N. H. Rapaport in seinem עזרת כהנים von einem Hillel'schen ב'א. Eisig Komorno, der Verfasser des עשירית האיפה wieder liest gleich der Erfurter Handschrift בנין אב מכתוב א' ושני כתובין. Malbim hat bekanntlich in seiner Sifra-Ausgabe die Baraitha des R. Ismael ganz weggelassen. Die alten Tosifta-Ausgaben und Aboth di R. N. haben ב'א מכתוב א' וב"א מב' כתובין.

halb einen besonderen Wert, weil sie uns auf dem kürzesten Wege zum Ziele führen und den Kern der Sache Jedem enthüllen muß. Anstatt hier schon eines der Resultate vorwegzunehmen, welche ich aus der Durchforschung und Verarbeitung des gesamten Quellenmaterials der talmudischen Litteratur gewonnen habe, beschränke ich mich darauf, zwei Talmudstellen, eine aus dem Babli und eine aus dem Jeruschalmi, anzuführen, um auf die von mir formulierte Frage eine ausreichende Antwort erteilen zu können. Sabbath 22[a] werden die Verbote, beim Chanukah-Licht Geld zu zählen und während des Festes von der Ausschmückung der Laubhütte etwas wegzunehmen, auf Lev. 17, 13 zurückgeführt, wobei Rab Josef die Worte אבוהון דכולהון דם gebraucht. Diese Ausdrucksweise und ebenso die Wendung הכי נמי, mit welcher derselbe Amoräer den Einwand Samuel's aus der Baraitha des Sifra widerlegt, belehrt uns darüber, daß er selber den בנין אב aufstellt, und daß man demnach in der dem Sifra A. 11, 7 entlehnten Baraitha lesen muß [1] ושפך וכסה, במה ששפך יכסה, שלא תהא מצוה בזויה עליו. Doch selbst wenn man sich zwingen und die Worte Rab Josef's dahin auffassen wollte, daß er den ב"א bereits im Sifra angedeutet findet, so ändert das an der Sache selber nicht das Geringste; denn gleichviel, ob der ב"א tannaitischer oder amoräischer Provenienz ist, die Worte אבוהון דכולהון דם sagen uns immerhin ein Gedoppeltes: einmal, daß wir im Geiste der Baraitha von Lev. 17, 13 von dem Gebot, das Blut des geschlachteten Wildes oder Geflügels mittels der Hand mit Staub zu bedecken, auf die respektierliche Erfüllung aller anderen Gebote konkludieren, und zweitens, daß das Einzelne oder Besondere, von welchem auf das Allgemeine geschlossen wird, den Namen אב führt. Ich habe dem Babli den Vortritt gewährt, weil es mir vor allem darum zu tun ist, mein Vorgehen, den בנין אב als hermeneutische Induktion einzuführen, auch nicht eine Minute länger, als unbedingt nötig, ein willkürliches nennen zu lassen; dann aber auch, um zu zeigen, daß der ב"א als logische Funktion den ersten zwei Middoth Hillel's eng und innig sich anschließt. Freilich ist der ב"א auch eine exegetische Interpretationsregel. Um das zu zeigen, genügt gleichfalls eine[2] Stelle aus dem

---

[1] Selbstverständlich muß dementsprechend auch die Antwort Rab Josef's in הכי נמי שלא תהא מצוה בזויה עליו abgeändert werden.

[2] Es gibt jedoch deren mehrere. Pes. 2, 1 רבנן דקסרין ר' אבהו בשם ר' יוחנן, כ"מ שנאמר לא תאכל לא תאכלו אין את תופש איסור הנייה כאיסור אכילה, לא תאכל לא יאכל את תופש איסור הנייה כאיסור אכילה, בנין אב שבכולן וכל חטאת אשר יובא מדמה לכפר בקדש לא תאכל באש ישרף (Hiernach ist die Stelle Orlah 3, 1 zu emendieren). Ferner Sotah 7, 2 תני בשם ר' יהודה,

Jeruschalmi. Berach. 9, 7 lehrt R. Eleasar כל מקום שנא' וה' הוא ובית דינו, בנין אב שבכולם וה' דבר עליך רעה; überall, wo wir in der heiligen Schrift den Gottesnamen ה' mit dem Waw conjunctivum finden, hat er die Bedeutung des göttlichen Gerichtshofes; und die eine Stelle, welche diese Erklärung zugleich für alle anderen enthält, und welche eben deshalb ב"א genannt wird, ist I K. 22, 23 (vgl. II Chr. 18, 18—22), wo der Prophet Micha ben Jimla seine Donnerrede an Ahab, welche uns den Gottesthron, umgeben von den Himmelsscharen schildert, mit dem Satz וה' דבר עליך רעה beschließt. Hier handelt es sich um die Interpretation des Schrifttextes, und wenn auch nicht in Abrede gestellt werden kann, daß wir auch da von dem interpretierten einen Verse auf alle anderen Bibelverse mit dem Worte וה' konkludieren, also gleichfalls einen Schluß vom Einzelnen auf das Allgemeine, einen Induktionsschluß vor uns haben, so kann doch andererseits nicht bestritten werden, daß es in allen diesen Fällen um die Auslegung des Textes sich handelt, und der ב"א mithin ein exegetischer genannt werden müsse. Indem ich nur noch auf den Unterschied zwischen dem Babli und Jeruschalmi hinweise, der darin besteht, daß dieser schon den einen Schriftvers, von welchem wir in der Konklusion ausgehen, בנין אב, jener hingegen, offenbar beherrscht von der Ansicht, die Bezeichnung ב"א beziehe sich weniger auf das Schlußverfahren, sondern mehr auf die Summe der gezogenen Schlüsse, bloß אב nennt, indem ich diese Differenz mit Nachdruck betone, will ich vor der Hand auf den Terminus als solchen nicht näher eingehen, sondern begnüge mich, die Gabelung des ב"א in einen rein logischen und in einen exegetischen an Beispielen der beiden Talmude gezeigt zu haben. Es lag mir fern, mit meiner persönlichen Auffassung mich vorzudrängen; ich habe nur soviel vorausgeschickt, als mir für eine klare und übersichtliche Darstellung jener Ansichten unerläßlich dünkte, welchen wir bei unseren Isagogisten und Hermeneutikern begegnen. Zu diesen wollen wir nun übergehen.

כ"מ שנאמר בלשון הזה עניה ואמירה ככה וכה, ה"ה בלשון הקדש, א"ר לעזר ב"א שבכולן משה ידבר והאלהים יעננו בקול. Synh. 8, 3 בשם ר' שמואל בר סוסרטא דר' זעירה דר' דעתי' על דינו גזלן, ר' אבהו עד שיגזלנו בפני עשרה ב"א, ב"א שבכולן ויגזול את החנית מיד המצרי ויהרגהו בחניתו. D. h. nach der Ansicht R. Abbahu's ist derjenige ein Räuber zu nennen, welcher eine Sache öffentlich dem Eigentümer entreißt. Auch im Babli B. K. 79[b] wird Abbahu als Vertreter dieser Ansicht genannt, nur wird der Ausdruck ב"א daselbst nicht gebraucht. Ber. rab. 54, 3 hingegen heißt es: ר' אבהו בשם ר"ל אמר לפני ט' גנב, לפני י' גזלן. Im Übrigen siehe weiter unten III, 4: Der isorrhematische Induktionsschluß.

Wer über die einzelnen Middoth ein selbstständiges Urteil gewinnen will, muß unbedingt zu den Primärquellen hinabsteigen, und das sind die einschlägigen, zuweilen weitverzweigten Partien der talmudischen Litteratur, in welchen diese Middoth zur Anwendung gelangen. Eine Vorbedingung für diese Quellenstudien ist jedoch die innige Vertrautheit mit den Anschauungen jener Männer, welche uns bisher über die hermeneutischen Regeln Belehrung geboten. Die Regeln selber finden wir in der, dem Sifra als Einleitung vorangestellten Baraitha des R. Ismael aufgezählt und durch Beispiele erläutert. Die Kommentare zu dieser Baraitha bilden unsere ganze hermeneutische Litteratur; wir müssen demnach unsere Hermeneutiker fragen, wie sie über den ב"א denken. Indeß darf nicht verschwiegen werden, daß es eine ältere Quelle, als die erwähnten Kommentare, gibt, welche uns über die dritte der sieben hermeneutischen Regeln Hillel's Aufschluß gewährt, und das ist die Baraitha des R. Jose ha-Gelili über die 32 Middoth. In dieser Baraitha, welche, wenn auch nicht in der uns vorliegenden Fassung, so doch in ihrer Zusammensetzung aus Regeln und Beispielen spätestens aus dem zehnten[1] Jahrhundert stammt, findet sich eine Definition des בנין אב. Unter Nr. 8 lesen wir daselbst:[2] מבנין אב כיצד, זה יסוד המלמד על מה שאחריו, אימתי נקרא יסוד משיהי' הוא נאמר תחלה. Hier hätten wir also eine wirkliche, eine Realdefinition, die nicht auf den Namen, sondern auf das Wesen des ב"א sich bezieht. Mag יסוד immerhin eine Umschreibung für אב sein, wir hören da doch als etwas ganz Neues, daß die Apposition, welche die Thorah dem

---

[1] Jonah ibn Ganach zitiert bereits ein Beispiel aus ihr nach dem Zeugnis D. Kimchi's zu Jer. 38, 26. Vgl. Sefer harikmah (Frankfurt 1856), p. 179, Note 1 und Jakob Reifmann משיב דבר (Wien 1866), p. 5. Reifmann, welcher unter den Autoren, die der Baraitha Erwähnung tun, R. Simon ha-Darschan, den Sammler des Jalkut, vor Ibn Ganach nennt, scheint der Ansicht Rapaport's (Kerem Chemed VII, 4 ff.) gegen Zunz (Gottesdienstl. Vorträge[2] p. 312) beizupflichten. Vgl. jedoch Abr. Epstein, ha-Choker I, 85 f. Man darf sich auch nicht so leicht über die Bemerkung Asulai's ובעל הילקוט היה בתחלת האלף הששי hinwegsetzen.

[2] So liest auch der Midrasch ha-gadol zur Gen. (Cambridge 1902) p. XX; Jalkut Schemoth R. 170 hat einige Varianten מב"א כיצד, זה יסוד המלמד על כל מה שאחריו, ואימתי נקרא סוד משיהא הוא תחלה. Daß סוד ein Schreibfehler ist, ersehen wir aus dem Jalkut selber; nichtsdestoweniger findet sich dieser Fehler im ספר הכריתות. R. Simson liest übrigens משקראו תחלה. Halichoth Olam IV, 3 hat יסוד מלמד על מה שהוא לאחריו. In dem aus dem Jahre 1149 stammenden Eschkol ha-Kofer des Karäers Eliah ha-Dassi Nr. 157 heißt es: מדה שמינית מב"א כיצד, וכמה זה היסוד ב"א המלמד על כל מה שאחריו לעיניך יען אימתי נקרא וכו׳. Im Midrasch ha-Chefez (Königsberger in Festschrift zum 80. Geburtstage Dr. Feilchenfelds) lautet die Definition kurz כיצד זה היסוד.

zum ersten Male gebrauchten Worte beifügt, für alle folgenden Stellen gilt, an denen das hier näher bestimmte Wort wiederholt wird. Diese einmalige nähere Bestimmung, auf welcher sich die bisher in Dunkel gehüllten Stellen in Klarheit zu einem Ganzen aufbauen, ist füglich als deren Grund- und Unterlage zu betrachten. Und um diese Definition in die rechte Beleuchtung zu rücken, werden folgende zwei Beispiele gebracht: א״ר חייא על כל דיבור ודיבור היה קורא משה משה, ומשה אמר הנני, ב״א לכולם ויקרא אלהים למשה מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני (שמות ג׳ ד׳), לפי שזה תחלה, כיוצא בדבר[1] אתה אומר והיה כי יבצע אד׳ את [כל] מעשהו (ישעיה י׳ י״ב) למה, כי אמר בכח ידי עשיתי (שם, שם י״ג) א״ל הקב״ה היתפאר הגרזן על החצב בו אם יתגדל המשור על מניפו (שם, שם ט״ו), והלא אינו דומה, אלא בקרדום הזה, שאם אין אדם מבקע בו, אינו שוה כלום ואין עושה מעצמו כלום, כך במטה הזה אם אין אדם מכה בו, אינו מכה כלום מעצמו, אף אתה אינך כלום, אלא מה שאני רודה עולמי בך ואתה מתפאר, ואמר כי בכח ידי עשיתי, לכן ישלח האדון וגו׳ (שם שם ט״ז) וכל מלכי או״ה נידונין על כן, א״כ למה פרשו באשור, לפי שהיה מלכות ראשון[2]. Da das mehr oder weniger dem Sifra entlehnte erste Beispiel von R. Chijah, oder nach dem Jalkut von R. Jizchak herrührt, bedarf es erst keines Beweises, daß die Beispiele überhaupt nicht von R. Elieser, dem Autor der 32 Middoth, sondern viel später eingetragen worden sind. Man muß entschieden Reifmann darin beipflichten, daß die ursprüngliche Baraitha aus den bloßen Namen der Middoth be-

---

[1] Halichoth Olam hat anstatt des zweiten Beispieles die Bemerkung רבים כיוצאי בו, wie ja, soweit die Beispiele in Betracht kommen, die Baraitha bei R. Josuah ha-Levi gekürzt erscheint. Was die in unseren Talmudausgaben gedruckte Baraitha betrifft, herrscht durchaus keine Einmütigkeit, denn die Einen haben sie aus dem ספר הכריתות, die Andern wieder aus dem הליכות עולם aufgenommen. Im Midrasch ha-Chefez wird nur das erste Beispiel, im Midrasch ha-gadol an zweiter Stelle Folgendes angeführt: כיוצא בו ר׳ יוסי אומר כל עצלות האמור במשלי ברשעים הכתוב מדבר, וכל הריצות שנאמר בו בצדיקים הכתוב מדבר, בנין אב לכולם כל היום התאוה תאוה וצדיק יתן ולא יחשוך (כ״א כ״ו). Hier fehlt die Wiederholung der Definition, und es ginge wohl auch nicht an, Spr. 21, 26, welcher Vers, wie Schechter richtig bemerkt, in Verbindung mit dem voraufgehenden den Gegensatz zwischen צדיקים ורשעים enthält, den ersten zu nennen, in welchem das Wort עצל vorkommt! Allerdings hätte ebensogut 15, 19 als ב״א herangezogen werden können; aber es gilt den Gegensatz von צדיקים und nicht von ישרים hervorzuheben.

[2] So ist die Lesart des Jalkut. Im Eschkol ha-Kofer lautet der Schluß: וכל מלכי עכומ״ז נדונין על כך מגזרתי בארצך סברתו, א״כ למה פירשו באשור, לפי שהוא תחלה ומלמד כדומה לתכלה. Der Reim des Karäers kann uns aber über das Ungereimte der Definition nicht hinweghelfen. R. Simson liest: וכל מלכי אומות נדונין על כך, א״כ למה פירשן במישור. In der angeblich vom Gaon aus Wilna emendierten Baraitha (Anhang zum ספר הצבא Sklow 1763, p. 8a) lautet der letzte Absatz: א״כ למה פירשן ראשון בלבד לפי שהוא ראשון לרודים מלכות ראשון. Bei Katzenellenbogen (נתיבות עולם Wilna 1858, p. 40) fehlt der Passus: וכל מלכי או״ה וכו׳, anstatt במישור liest er ראשון: daß במישור aus באשור verschrieben ist, sieht wohl Jeder. Vgl. jedoch weiter unten.

standen, kann und darf aber unmöglich soweit gehen, die Beispiele, wie er es tut, samt und sonders wegzulassen. Diese Beispiele, die allerdings als Zusätze von späterer Hand, und zwar aus verschiedenen Zeiten, sich erweisen, bilden eine wertvolle Zugabe zu den Namen der Middoth und müssen, wie wir bald sehen werden, als äußerst nützliche Scholien zur Baraitha betrachtet und verwertet werden. Doch wie verhält es sich, um zur Hauptsache zurückzukommen, mit der Definition des ב"א? Zu meinem Bedauern muß ich sagen, daß sie gestrichen werden muß; denn sie ist nicht allein viel jünger als die ihr folgenden zwei Beispiele, sondern rührt auch von einem Manne her, der über keine allzugroße Sachkenntnis verfügte. Man wolle nur die Regeln der Reihe nach durchgehen und sich überzeugen, daß כיצד die Formel ist, mit welcher die Beispiele angeführt werden. Das trifft bei allen anderen 31, nur bei der achten nicht zu; denn hier will ja die Definition auf die Frage eine Antwort geben. Im ספר הכריתות freilich fehlt כיצד in Nr. 8, aber das ist erst recht ein Beweis dafür, daß hier Unberufene manipuliert haben. Doch, so wird man mir entgegenhalten, was will das besagen angesichts der Tatsache, daß auch die Beispiele späteren Ursprungs sind, wenn nur die Definition eine richtige ist. Ja wenn, aber das ist eben durchaus nicht der Fall. Wenn es in Wirklichkeit sich so verhielte, wie dieser Glossator behauptet, daß nämlich die nähere Bestimmung immer an der Stelle sich finden müsse, wo das Wort oder der Ausdruck zu allererst vorkommt, dann wäre die Zahl der ב"א in der talmudischen Litteratur eine verschwindend kleine. Ich erinnere daran, daß es im Sifra A. IV, 4 heißt: וסמך אהרן את שתי ידו וכו' מלמד שהסמיכה בשתי ידיו, ב"א לכל הסמיכות שיהיו בשתי ידים; hier wird nicht die erste, sondern die letzte Stelle, an welcher וסמך im Pentateuch bei Opfern vorkommt, dadurch zum ב"א, daß sie für zehn Verse in früheren Kapiteln eine Erklärung bietet. Wer mir mit dem Einwand kommen wollte, es sei vielleicht zwischen halachischer und agadischer Exegese ein Unterschied zu machen, den müßte ich auf Raschi verweisen, der, wie schon Reifmann hervorgehoben, Exod. 13, 24 zu dem Worte ויהם folgendes Beispiel eines ב"א aus unserer Baraitha hat. ישנינו (בפרקי) [בברייתא ד]ר"א בנו של ריה"ג, ב"מ שנאמר בו מהומה הרעמת קול הוא,[1] וזה אב לכולן וירעם ה' בקול גדול וכו' על פלשתים ויהמם. Da haben wir einen agadischen ב"א in I. Sam. 7, 10 u. A. auch für

[1] Vgl. die Mechilta zur Stelle, Beschal. cap. 5, aber auch cap. 2, wo als ד"א gebracht wird אין המהומה אלא מגפה, שנא' והמם מהומה גדולה.

ein Wort in Exod. Oder kommt ה׳ früher als I. K, 22, 23 kein einziges Mal in der Bibel vor? Die Definition trifft für den agadischen ב״א ebensowenig wie für den halachischen zu. Der Glossator hat jedoch nicht allein ausschließlich nach dem ersten Beispiele eine Definition gemodelt; ich kann ihm den noch größeren Vorwurf nicht ersparen, daß er diese falsche Definition dem von ihm völlig mißverstandenen zweiten Beispiele in unverzeihlicher Weise aufgepfropft und so eine unheilvolle Verwirrung hervorgerufen hat. Der Mann, welcher die zwei Beispiele in Nr. 8 unserer Baraitha eingetragen, war ein Denker, denn er hat uns, ohne eine Definition zu geben, gesagt, daß wir einen exegetischen und einen rein logischen ב״א zu unterscheiden haben; der Scholiast hingegen, der die Definition eingeschmuggelt hat, war nichts weniger als ein Methodologe. Er hatte keine blasse Ahnung davon, daß es sich im zweiten Beispiele um eine Konklusion vom Besonderen auf das Allgemeine, vom Könige Assyriens auf alljene Könige handelt, deren Gott als Geißel gegen Israel sich bedient. Da stellen die Gelehrten[1] sämtliche Lesarten zusammen, und lassen es sich nicht träumen, daß der mit א״כ למה פרש beginnende Schlußpassus erbarmungslos zu streichen ist, da wir weder einen מלמד בתחלה noch einen מלומד בסוף vor uns haben. Es ist also ein gewaltiger Unterschied zwischen den Beispielen und der Definition des ב״א, und man kann schon daraus allein ermessen, daß es ein großer Fehler von dem kritisch hochveranlagten Reifmann war, die im בפר הבריתות gebrachten Beispiele wegzulassen und an deren Stelle andere, und zwar auch solche zu bringen, die von keinem Kommentator als der Baraitha entlehnte bezeichnet werden.[2] Wir bleiben nun einmal

---

[1] Siehe Katzenellenbogen l. c. p. 40 und M. Friedmann in seinem Sifra-Kommentar (dessen Aushängebogen mir vom Verfasser נ״י in liebenswürdiger Weise zur Verfügung gestellt wurden) p. 15. Am leichtesten hat sich J. J. Einhorn in der Einleitung seines Kommentars zum Midr. rab. die Sache gemacht; er läßt den Schlußpassus ganz weg. Daß er dies jedoch nicht aus kritischem Bedenken tut, beweist die Tatsache, daß er die Definition des ב״א mit folgenden Worten erklären zu müssen glaubt: פי׳ הדבר שנכתב תחלה מלמד ע״ל דברים אחרים, דומה ליסוד שעליו נבנה הבנין כולו, ודומה לאב שמוליד בנים רבים, כמ״ש שבת דכ״ב אר״י אבוהון דכולהון דם, ע״כ נקראת המדה ב״א, והמדה הזאת נקראת גם כן בשם מה מצינו. Wir wollen uns diesen zweiten Namen der dritten hermeneutischen Regel ad notam nehmen.

[2] Die Tatsache, daß Raschi, der Kommentar zur Chronik, Maimuni und verschiedene Andere Beispiele aus der Baraitha bringen, welche sich in jener, die durch das ספר הבריתות auf uns gekommen, nicht finden, beweist nur, daß es verschiedene Relationen von ihr gegeben. Die Behauptung, daß R. Simson und R. Josuah ha-Levi bloß die Namen der Middoth als Baraitha betrachten, nicht aber auch die diesen Namen folgenden Beispiele (Kobak's Jeschurun IX, 52), ist

auf diese Beispiele angewiesen, jetzt um so mehr, als wir tatsächlich auch in der Baraitha des R. Elieser b. RJhG keine Definition des ב"א besitzen. Wir beklagen den Verlust dieser Definition umso weniger, als wir die Überzeugung gewonnen haben, daß die Alten neben dem exegetischen auch einen rein logischen בנין אב gekannt haben. Wie weit diese Kenntnis sich erhalten hat, wollen wir zu erforschen suchen, indem wir zuerst die Baraitha des R. Ismael in ihren verschiedenen Relationen und dann ihre Kommentare einer eingehenden Prüfung unterziehen.

Nach Analogie der Baraitha über die 32 müssen wir auch jene über die 13 Middoth, die den Namen R. Ismael's trägt, hinsichtlich ihrer Entstehung und Zusammensetzung beurteilen. Die Namen allein rühren vom Autor her, die Beispiele hingegen stammen aus verschiedenen Zeiten. Aber auch darin sind die zwei Baraithoth, die ältere des R. Ismael und die jüngere des R. Elieser, einander gleich, daß sie lange Zeit in verschiedenen Redaktionen vorhanden waren, und daß von diesen schließlich eine endgültig als die autoritative rezipiert wurde; die Baraitha des R. Ismael in der Form, in welcher sie als Einleitung dem Sifra vorangestellt ist, die des R. Elieser in der von R. Simson aus Chinon überlieferten. Nur darin ist ein Unterschied zu verzeichnen, daß von der letzteren die anderen Relationen verloren gegangen sind, von der ersteren jedoch verschiedene sich erhalten haben. Wir besitzen nämlich zwei Midraschim über die 13 Middoth, den Midrasch Haschkem,[1] insoferne wir ihn füglich aus Bachja[2] und Abudraham[3] rekonstruieren können und einen Midrasch ha-gadol zu Levit.[4] und zwei Kommentare, von Saadjah Gaon[5] und Raschi.[6] Wenn der den Namen Saadjah's tragende Kommentar echt ist,

---

schon deshalb eine irrtümliche, weil diese Männer aus den von ihnen angeführten Beispielen Schlüsse auf den agadischen Charakter der Baraitha ziehen, was sie doch nie und nimmer tun könnten, wenn sie diese Beispiele nicht für integrierende Bestandteile der Baraitha hielten. So heißt es auch am Ende von Nr. 8: השיב ר' ישמעאל מדה זו אצל דברי תורה וזה התנא אצל דברי אגדה כדפרשתי:

[1] Vgl Freimann ספר והזהיר 3ᵇ ff.; Grünhut כפר הליקוטים I, 5 ff.

[2] In seinem Pentateuch-Kommentar zu Num. 12, 14.

[3] In סדר שחרית של חול.

[4] Zuerst veröffentlicht von Joel Müller in Oeuvres complêtes de Saadia, Paris 1897, Einleit. XXVI ff. und später von D. Hoffmann in der Festschrift zum 70. Geburtstage A. Berliner's, Frankfurt a. M. 1903, p. 55 ff.

[5] Veröffentlicht zuerst von Schechter in בית תלמוד III, 235 ff. und dann von Joel Müller l. c. p. 73 ff.

[6] Siehe Jeschurun von Kobak VI, 38 ff. und 201 ff.

was ich[1] nicht mehr apodiktisch behaupten möchte, dann darf nicht daran gezweifelt werden, daß zur Zeit des Gaon die Baraitha des Sifra noch nicht rezipiert war, ja daß es eine andere Relation gegeben, die weit verbreiteter war; denn man kommentiert doch nicht eine weniger gekannte Baraitha und läßt die weit verbreitete auf der Seite liegen. Ganz anders jedoch, als mit der Publizität verhält es sich, angesichts der genannten zwei Midraschim, mit dem Alter der Ismael'schen Baraitha des Sifra, über welches die Ansichten insoweit auseinandergehen, als Joel Müller gerade diese Baraitha für sehr jung, David Hoffmann wieder für sehr alt hält. Ich kann die Beweise sowohl für die eine als auch für die andere Behauptung nicht gelten lassen. Müller sieht sich genötigt, die Beispielsammlung als eine Arbeit hinzustellen, die kurz vor dem RABD entstanden, weil erstens die letzten zwei Beispiele, die zu שני כתובים המכחישים, durch den Passus über die 7 Middoth Hillel's voneinander getrennt wurden, weil zweitens weder Saadjah noch Raschi diese Beispiele kennen, und weil selbst im Machsor Vitry p. 59 keine Spur von ihnen zu finden ist. Nun, der RABD lebte 1125—1198, aber wenn die Beispiele erst kurz vor dessen Blütezeit gesammelt wurden, wie kommt es dann, daß sie im Eschkol ha-Kofer, der im Jahre 1149 fertig war, in Nr. 162 als Beispiele R. Ismaels gebracht werden? Eliah ha-Dassi leitet sie ein mit den Worten עתה אבאר מדות התורה שפירש ר' ישמעאל בה בפירושם. Wahrlich, wenn ein Karäer die Beispiele als Erklärungen R. Ismael's bezeichnet, dann müssen sie doch als solche im Kreise der Rabbaniten etwas früher als kurz vor dem RABD bekannt gewesen sein. Was die Unterbrechung der zwei letzten Beispiele durch den Passus über die sieben Hillel'schen Middoth betrifft, vermag ich zwar nicht einzusehen, inwiefern sie als Beweis für die Jugend der Sammlung gelten könnte, aber ich muß es auf's entschiedenste in Abrede stellen, daß überhaupt eine Unterbrechung vorliegt.

Das letzte Beispiel bezieht sich gar nicht auf die Middah שני כתובים וכו' עד שיבא הכתוב השלישי, sondern auf die der שני כתובים Hillel's, welche von jener R. Ismael's wesentlich verschieden ist, und eben deshalb als die einzige unter den sieben mit einem Beispiele erklärt wird.[2] Es wäre auch gar nicht abzusehen, warum gerade zur

---

[1] Was mich an der Echtheit des Kommentars zweifeln läßt, ist gerade die Erklärung zum בנין אב. Vgl. weiter unten p. 19 f.

[2] Daß dem so ist, erkennt man am besten daran, daß zum Ausgleiche der einander scheinbar widersprechenden zwei Verse Num. 7, 89 und Ex. 40, 35 kein dritter Vers herangezogen, sondern bloß der eine von beiden in eine Be-

letzten Middah, die ja bekanntlich von Ahron ibn Chajjim gar nicht als solche anerkannt wird, zwei Beispiele gebracht werden sollen, während bei allen anderen Middoth je ein Beispiel genügt. Daß Saadjah und Pseudo-Raschi andere Beispiele haben, beweist nur, daß es neben der einen Sammlung zum mindesten noch eine andere gegeben, keineswegs aber, daß die von ihnen kommentierte die einzige gewesen. Und was das Machsor Vitry betrifft, ist es nicht um ein Tüttelchen beweiskräftiger als unser heutiger Siddur. in welchem die Middoth auch ohne Beispiele aufgezählt sind. Joel Müller hatte also kein Recht, die Baraitha des Sifra als Beispielsammlung in die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts hinabzudrücken. Sie hat lange, lange existiert, bevor sie dem Sifra als Einleitung vorangestellt und dadurch als die allein authentische anerkannt wurde. Deshalb hat man jedoch keinen Anhaltspunkt, umgekehrt, wie es Hoffmann tut, die Baraitha zu einer uralten zu machen. Freilich, wenn man sich nicht damit begnügt, den sinaitischen Ursprung der sieben Hillel'schen Middoth nachweisen zu wollen, wenn man jede Gelegenheit benützt, die dreizehn Middoth des R. Ismael als sinaitische hinzustellen, dann ist man allerdings von dem Bestreben erfüllt, die Baraitha des Sifra so hoch als nur möglich hinaufzurücken. Die Frage ist jedoch, ob die Beweise für das hohe Alter einer genauen Prüfung Stand halten. Sehen wir uns nun die Beweise Hoffmann's nicht gegen Joel Müller, sondern für die Anciennität der Baraitha des Sifra etwas genauer an.

Zunächst betrachtet Hoffmann die Tatsache, daß die Baraitha des Sifra der Beispielsammlung von Midr. hag. zur Grundlage gedient, als einen solchen Beweis; denn von den 16 Beispielen

---

leuchtung gerückt wird, bei welcher der Widerspruch von selbst aufhört. So lange die Worte כי שכן עליו הענן kausal aufgefaßt werden, besteht ein Widerspruch; faßt man sie jedoch temporal auf, verschwindet der Widerspruch. Selbstverständlich ist das Wort הכריע vor כי שכן אליו zu streichen. Was den Ausspruch R. Jose ha-Gelili's betrifft, wird er hier bloß als Beweis dafür gebracht, daß nicht die Undurchdringlichkeit der Wolke, sondern höhere Mächte es gewesen, welche den Eintritt verhinderten. Anstatt למלאכים ist mit RABD und R. Hillel למחבלים zu lesen. Demselben Zwecke wie 1 K. 8, 11 dient auch Ex. 33, 22. Anders verhält es sich mit dem willkürlich angehängten Schlußsatz: וכן הפסוק אומר אשר נשבעתי באפי וכו' כשישב אפי יבואון אל מנוחתי; denn dieser greift auf die zeitliche Auffassung der Worte כי שכן zurück, um auch באפי zeitlich zu fassen: während meines Zornes sollen sie nicht zu meiner Ruhestatt kommen. Sonderbarerweise will RABD auch für den Widerspruch zwischen Num. 7, 89 und Ex. 40, 35 den הכרע in I K. l. c. finden.

der Baraitha finden sich 14 unter jenen im Midr. hag. Ich will die Voraussetzung für diesen Beweis, daß nämlich die Beispielsammlung im Midr. hag. so alt ist, wie H. annimmt, für einen Augenblick gelten lassen, um daran zu erinnern, daß wir mit demselben Rechte aus den 13 Beispielen, welche die Sammlung von Midrasch ha-gadol mit Saadjah oder Raschi, mit Bachja oder Abudraham gemein hat, auf dasselbe hohe Alter des Midrasch Haschkem wie das der Baraitha im Sifra konkludieren könnten, so daß wir wieder nicht eine, sondern zwei uralte Beispielsammlungen für die Middoth vor uns hätten; aber ich kann mit dem besten Willen der Beispielsammlung im Midr. hagad. kein hohes Alter zuerkennen, denn sie enthält 49, respektive 50 Beispiele, von welchen fast die Hälfte in keiner früheren Sammlung zu finden ist. H. will aber auch, und das ist sein zweiter Beweis, zeigen, daß der Talmud eine Beispielsammlung kannte, welche mit der am Anfang des Sifra identisch war; er folgert dies aus den vier Beispielen, welche aus dem Sifra mit תניא oder ת״ר im Talmud angeführt werden, da es doch wahrscheinlich sei, daß auch die anderen Beispiele des Talmuds mit jenen des Sifra sich gedeckt haben. Wie aber, wenn sich nachweisen ließe, daß der Talmud einzelne Beispiele des Sifra zum Teile ganz, zum Teile in der uns vorliegenden Form ablehnt; hat der Wahrscheinlichkeitsschluß auf die Identität der Baraitha des Sifra mit der des Talmuds noch eine Berechtigung? Für einige Beispiele will ich das sofort tun. Zu der Regel כלל ופרט וכלל hat die Baraitha des Sifra folgende Erklärung: כיצד ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך כלל, בבקר ובצאן ביין ובשכר פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך חזר וכלל. כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, לומר לך מה הפרט מפורש דבר שהוא וולד וולדות וגדולי קרקע אף אין לי וכו׳. Diese Lesart des Sifra wird Erubin 27^b^ als Variante (תניא אידך) einer anderen Baraitha gebracht; von den verschiedenen Beispielen, die der Talmud für כלל ופרט וכלל hat, und die nebenbei bemerkt, niemals mit dem Wort כיצד eingeleitet werden, hat das erwähnte an vier Stellen (Erubin l. c. Nasir 35^b^, B. K. 54^b^ und 63^a^) folgende Fassung: מה הפרט מפורש פרי מפרי וגדולי קרקע אף כל פרי וכו׳. Die den babylonischen Amoräern authentische Baraitha lautet also ganz anders als der entsprechende Passus im Sifra.[1] Hinzu kommt, worauf schon der

---

[1] Daß der Sifra tatsächlich das dem Standpunkte R. Ismael's, die Baraitha des Babli hingegen das dem Standpunkte R. Akiba's entsprechende Beispiel hat, geht aufs unzweideutigste aus dem Jeruschalmi Erubin 3, 1 hervor, wo ausdrücklich gesagt wird, daß der mischnische Satz והכל נלקח בכסף מעשר חוץ מן המים ומן המלח R. Akiba's Lehrmeinung reflektiere, denn ר״ע מפרש מה הפרט מפורש שהוא

RABD hingewiesen, daß der zu מפרט וכלל in der Baraitha des Sifra angeführte Vers Ex. 22, 9 in der Baraitha des Talmuds B. M. 57ᵇ als כלל ופרט וכלל betrachtet und behandelt wird. Kann angesichts dieses Umstandes noch die Behauptung gewagt werden, daß die Beispiele für מפרט וכלל in der Baraitha des Sifra und des Babli identisch waren? Ja, selbst dafür, daß die Baraitha des Talmuds für כלל ופרט ein anderes Beispiel, als die des Sifra gehabt, läßt sich aus Nasir 35ᵃ der Nachweis führen; denn wie hätten die Amoräer sonst auf den Gedanken kommen können, Lev. 1, 2 als פרט וכלל ופרט anzusehen. Eines der vier Beispiele, welche in der Baraitha des Sifra und in der des Talmuds identisch sind, ist das zu כלל הצריך לפרט ופרט הצריך לכלל, aber wie wenig beweiskräftig gerade dieses Beispiel aus Bech. 19ᵃ ist, weiß Jeder, der die Bemerkung des RABD kennt.[1] Dieses Beispiel ist gewiß dem Talmud entlehnt, richtiger, nach der Baraitha des Babli abgeändert worden, denn es darf als ausgemacht gelten, daß der RABD im Rechte ist. Übrigens ist ja dieses Beispiel nicht das einzige in der Baraitha des Sifra, das Bedenken erregt. In meiner Schrift über den Qol wachomer, welche Rektor Hoffmann allerdings nicht zu kennen scheint,[2] habe ich p. 124—130 m. E. in unwiderlegbarer Weise gezeigt, daß die Dajo-Regel gegen den Geist der Kontroversanten R. Tarphon's, zu welchen ja auch R. Ismael zählt, in solchem Maße verstößt, daß das Beispiel aus Num. 12, 14 erbarmungslos gestrichen werden müsse. Anstatt meine Ausführungen als unhaltbare nachzuweisen, geht Hoffmann über dieselben mit Stillschweigen hinweg und stellt sich auf den Standpunkt Ahron ibn Chajjim's, daß die Dajo-Regel das eigentliche Wesen des Qol wachomer bilde.[3] Gewiß war es auch mir peinlich, gleich das erste Beispiel

---

פרי וולד פרי ומכשירי פרי, אף אין לי אלא דבר שהוא פרי וולד פרי ומכשירי פרי, מה נפק מביניהון, דגים וחגבים כמהין ופטריות, כר"ע נלקחין בכסף מעשר כר' ישמעאל אינן נלקחין. Demnach muß der Schluß des Alineas in der Baraitha des Sifra lauten: יצאו [דגים וחגבים] כמהין ופטריות.

[1] Er sagt: נראה לי שיש כאן שיבוש לשון שלא מצינו כלל ופרט זה בכל התורה und nur der Umstand, daß diese Baraitha im Talmud ihre Erklärung gefunden, hält den RABD zurück, sie zu emendieren. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß in der Baraitha des R. Ismael das Beispiel nach den Worten der Mechilta Bo cap. 16 eher am Platze wäre.

[2] Hoffmann zitiert bloß meine ג"ש, meinen im Jahre 1901 erschienenen קו"ח, zu welchem er ja in diametralem Gegensatz steht, erwähnt er in seiner Arbeit mit keiner Silbe.

[3] Höchst merkwürdig ist die Art und Weise, wie er seine Auffassung begründet; er sagt p. 62, Note 5: .. ונ"ל דכן עיקר, דלדרוש ק"ו א"צ קרא, דהא אפי' לא יהי' דבר אחד חמור מחבירו אלא שניהם שוין יש ללמוד זה מזה במה מצינו, ואלא לזה צריך קרא דאמרינן דיו, דהו"א כיון שדבר אחד חמור מחבירו גם דינו יהי' חמור ביותר וכמ"ש קו"ח לשכינה י"ד, לזה אשמעינן

in der Baraitha des Sifra streichen zu müssen, aber in der Wissenschaft darf man sich nicht von Gefühlen leiten lassen. Es bleiben mithin bloß zwei einwandfreie Beispiele (Jebam. 7[a]), welche die Baraitha des Talmuds und die des Sifra gemein haben. Hierzu kommt noch, daß die zwei Beispiele für den ב"א, wie wir bald sehen werden, fast unüberwindliche Schwierigkeiten bieten, so daß wir gar kein Recht haben, diese Beispiele, welche der Babli nicht kennt, als der Baraitha des Talmuds entlehnte zu betrachten. Mithin fällt Rektor Hoffmann's Wahrscheinlichkeitsschluß auf das hohe Alter der Baraitha des Sifra in nichts zusammen. Einzelne Beispiele sind gewiß sehr alt, aber die Sammlung als Baraitha des Sifra hat Saadjah oder Pseudo-Saadjah noch nicht gekannt. Ich wende mich nun dem sogenannten Saadjah-Kommentar der 13 Middoth zu.

Die den Namen des Gaon tragende Arbeit führt mit Recht die Bezeichnung eines Kommentars, denn in ihr werden vor Allem die Middoth definiert und dann mittelst der gegebenen Definition die einzelnen Beispiele erklärt. Wenn es nun Jemanden gäbe, der noch immer nicht zu der Einsicht gekommen, daß die Definition des ב"א in der Baraitha über die 32 Middoth eine grundfalsche ist, der brauchte nur diese Definition mit der im Saadjah-Kommentar zu vergleichen, und er müßte von seinem Irrtume für immer befreit werden. Die saadjahnische Definition der ersten Form des ב"א steht auf der Höhe philosophischen Denkens: המדה השלישית מב"א וכתוב אחד, הוא עיקר ידוע מפסוק א׳, והוא אב לכל מצוה או לכל דבר שהוא מענינו, להתלמד ממנו. Das ist eine Begriffsbestimmung, die sowohl bei dem exegetischen, als auch bei dem rein logischen ב"א zutrifft, und daß diese zwei Arten tatsächlich auseinander gehalten werden, beweisen die angeführten Beispiele. Freilich, was deren Zahl betrifft, ist sie weit höher, als bei den meisten anderen Middoth,[1] und noch bevor

---

קרא דאמרינן דיו. Das ist sonderbar! Also ohne die abundanten Worte hätten wir keinen Qol wachomer gehabt, und er wäre auch gar nicht nötig; denn wir könnten ja für sieben Tage von dem leiblichen Vater auf den himmlischen במה מצינו konkludieren, da beide doch gleich sind. Worin gleich? Etwa in ihrem Wesen? Oder beruht beim מ"מ die Konklusion auf einer anderen als der Wesensgleichheit? Vgl. weiter unten: II, 3 Der vollständige Analogieschluß.

[1] Der Saadjah-Kommentar, welcher die zwei Formen des ב"א, und ebenso כלל ופרט, פרט וכלל als eine, dafür aber דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו als zwei Middoth zählt, unterscheidet sich in Bezug auf die Reihenfolge nur insoferne von der Baraitha des Sifra, als er die Regel כל דבר שהי׳ בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד וכו׳ nicht wie diese unter Nr. VII, sondern erst unter Nr. IX bringt. Und nun kann ich die Zahl der Beispiele nach den Nummern der Middoth anführen. Für I hat

wir sie des Nähern betrachten, können wir uns eines leisen Zweifels nicht erwehren, ob sie denn auch alle fünf von Saadjah selbst herrühren. Das erste ist aus Lev. 16, 21 סמיכה בשתי ידיו, das zweite aus Lev. 20, 13 דמיהם בם, הוא חיוב סקילה, das dritte aus Ex. 12, 16 ב״א לכל המועדים לאוכל נפש, das vierte aus Deut. 24, 6 רחים ורכב, ב״א לכל מחית צורך נפש und das fünfte aus Lev. 23, 3 ב״א לכל המועדים שמוסיפין מחול לקדש. Es ist für uns belanglos, aus wievielen und aus welchen Sammlungen diese Beispiele stammen, wenn sie nur als wirkliche ב״א sich erweisen. Allerdings muß die Tatsache hervorgehoben werden, daß unter den fünf Beispielen das aus der Baraitha des Sifra sich nicht findet. Was das erste Beispiel betrifft, nahm ich bereits oben p. 10 Veranlassung, es als ב״א ins Treffen zu führen. In Bezug auf das zweite, das im Talmud[1] als ג״ש aufgefaßt wird, werden wir weiter unten die Überzeugung gewinnen, daß der Sifra K. 11, 24 weit eher im Rechte ist, es als ב״א zu betrachten. Das dritte Beispiel hingegen können wir unmöglich als echt, d. h. als ein von Saadjah selbst eingetragenes anerkennen; nicht etwa weil die Bibelverse falsch zitiert werden, auch nicht weil die Sprache eine holperige ist und von der sonstigen Glätte des Kommentars äußerst unvorteilhaft absticht, sondern aus dem viel tiefer liegenden Grunde, weil Saadjah im Geiste des Talmuds und der beiden Mechilthoth für den התר אוכל נפש an allen Festen unmöglich auf einen ב״א angewiesen sein konnte. In der ganzen talmudischen Litteratur ist von התר אוכל נפש ביו״ט im Allgemeinen die Rede, und das umso rückhaltsloser, als doch bei allen Festen in Lev. XXIII bloß מלאכת עבודה verboten wird. Der Satz כל אוכל נפש דוחה יו״ט ואין כל מלאכה דוחה יו״ט ist ein stereotyper. Über den Unterschied zwischen עבודה und מלאכה kann ja Niemand im Zweifel sein. Nachmani hat ihn in seinem Pentateuch-Kommentar zu Lev. 23, 7 (vgl. Exod. 35, 3) deutlich genug hervorgehoben; er sagt ausdrücklich מלאכת עבודה könne nur eine מלאכה שאינה לצורך נפש bedeuten, und wenn die Thorah Ex. 12, 16 אוכל נפש expressis verbis gestattet, so geschieht es nur deshalb, weil daselbst nicht כל מלאכת עבודה, sondern כל מלאכה verboten wurde. Aber auch in den Worten Maimuni's hil. Jom tob 1, 1 ושביתת כולן שוה שהן אסורין בכל מלאכת עבודה חוץ ממלאכה שהיא לצורך אכילה שנא׳ אך אשר יאכל וכו׳ vermag ich mit dem besten Willen nichts anderes

der Kommentar vier, für II drei, für III[a] fünf, für III[b] zwei, für IV[a] und IV[b] je drei, für V bis IX je zwei, für X drei, für XI zwei und für XII und XIII wieder je drei. Man ersieht hieraus, daß III[a], der ב״א מכתוב א׳, die höchste Ziffer hat.

[1] Vgl. Synh. 54[a] und Kerithoth 5[a] die Baraitha תניא נאמר כאן דמיהם בם, ונאמר באוב וידעוני דמיהם בם, מה להלן בסקילה, אף כאן בסקילה:

zu finden, als die Exemption der מלאכת אוכל נפש von מלאכת עבודה und die Begründung mit Ex. 12, 16. Die Bemerkung Vidal de Toloso's deckt sich vollständig mit der Erklärung Nachmani's, was den Schildknappen Maimuni's entgangen zu sein scheint. Wohl stammt, wie wir sehen werden, das apokryphe Beispiel aus dem Midrasch Haschkem, wohl fehlt im Saadjah-Kommentar die Wendung אמרו רז״ל זה בנה אב לכל המועדים, aber ich kann doch nicht umhin, es zu streichen, und das umso entschiedener, als ich nachträglich zu meiner Freude gefunden habe, daß schon R. Simon Duran[1] über dasselbe den Stab gebrochen mit den Worten וזה אינו נכון, שלהתיר אוכל נפש בכל המועדות אינו נלמד מבנין אב מהפסח, שהרי בכל המועדות נאמר כל מלאכת עבודה וכו׳ וכן פי׳ ר״ת. Das vierte Beispiel ist dem Sifré Deut. Sek. 272 entlehnt. Das fünfte kann ebensowenig wie das vierte als ב״א gelten, und gerade der Beleg, den der Kommentar aus Joma 81^b bringt,[2] ist der beste Beweis dafür, daß eine midraschische Deutung des Verses die Halachah שמוסיפין מחול לקודש בכל המועדים begründet, und wir keineswegs noch eines exegetischen ב״א bedürfen. Von den fünf Beispielen für den ב״א מכתוב א׳ haben wir zwei eliminieren müssen; es bleiben demnach drei, und gerade die könnten wir als echt, ja als echt saadjahnisch anerkennen, denn zwei gelten dem exegetischen, eines dem rein logischen ב״א. Was uns jedoch bedenklich macht, ist die Behandlung der zweiten Form des ב״א. Der Kommentator sagt: ובזאת המדה שפירשתי מב״א וכתוב א׳ יש בה אחרת שהיא משני כתובים, ולא היא מדה בפ״ע אלא תלויה בחברתה. ב״א משני כתובים ופי׳ עיקר ידוע משני כתובים פסוקים, דע שצוה הקב״ה במצוה דבר אחד ובמצוה אחרת מענינה דבר אחד, ואח״כ יבא הדבר ללמד שמה שחייב בכאן חייב בכאן, ויהי׳ לה העיקר ידוע משני פסוקים. Wir trauen unseren Augen nicht; wir lesen die Stelle laut, und trauen unseren Ohren nicht. Wo ist denn das den ב״א מב׳ כתובים charakterisierende Moment, wo ist denn der צד השוה שבהן hingeraten? Was Saadjah hier als ב״א מב׳ כתובים hinstellt, ist ja doch ein למד מן הלמד, ein ב״א מג״ש! Machen wir uns doch nur einmal klar, daß für die Definition des ב״א מב׳ כתובים die stereotype Formel לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהן allein den Ausschlag geben kann, und wir müssen zu der Überzeugung gelangen, daß jeder mit dem Quellenmaterial vertraute Methodologe auf die Frage, was der ב״א מב׳ כתובים sei, nur die eine Antwort hat: die Übertragung einer zwei spezifisch verschiedenen Gegenständen entlehnten Gesetzesbestimmung auf alle anderen Gegenstände, welche mit jenen

[1] Siehe den פי׳ י״ג מדות in seinem Jabin Schemuah (Livorno 1744) פ׳ איזה מקומן p. 52^b.

[2] Vgl. Sifra E. 14, 5. 6.

zweien einem und demselben Genus angehören. Und diese Definition sollte der philosophisch gebildete Saadjah nicht gekannt haben? Glaube das, wer da will, ich vermag es nicht. Freilich könnte ich die Definition, wie sie uns im Saadjah-Kommentar vorliegt, derart emendieren, daß sie den Kernpunkt träfe. Ich müßte von rechtswegen darauf hinweisen, daß es sehr ungenau sei, zwei Gesetzesbestimmungen einen עיקר zu nennen und daß man demnach lesen müßte ב"א משני כתובים ופי' עיקר ידוע משני פסוקים, דע שצוה הקב"ה במצוה דבר אחד ובמצוה אחרת מענינה אותו דבר אחד. ואח"כ יבא ללמד שמה שחייב בכאן ובכאן לכל דבר שהוא מענינה ויהי' העיקר ידוע משני פסוקים. Ich hätte wahrlich den Mut diese Korrektur vorzunehmen, wenn ich nur wüßte, was ich mit den Beispielen anfangen soll. Das erste Beispiel von מומי אדם ומומי בהמה findet sich auch in Pseudo-Raschi, bei Bachja und Abudraham, stammt also zweifelsohne aus dem Midrasch Haschkem; es einfach zu streichen, ist demnach unzulässig, aber ebenso unzulässig ist es, in diesem Beispiel etwas anderes als eine einfache ג"ש zu erblicken. Ich brauche nicht bei der Sache mich lange aufzuhalten, denn ich habe bereits in meiner hermeneutischen Analogie p. 76 das *δὶς λεγόμενον* או גרב או ילפת zur Genüge beleuchtet.[1] Das zweite Beispiel von פרשת נרות ושלוח טמאים könnte ich wohl im Sinne der emendierten Definition abändern, indem ich lese: בנרות נאמר מיד ולדורות, ובשלוח טמאים נאמר מיד ולדורות, ויש לנו לומר מה שנאמר כאן וכאן בא ללמד על כל דבר שכתוב בו צו, aber dieses Beispiel ist der Baraitha des Sifra entlehnt, und da ich weiter unten nachweisen werde, daß es nicht im Geiste R. Ismael's gehalten ist, muß ich mich notgedrungen einer solch radikalen Operation enthalten. Nicht weniger radikal wäre die Annahme, daß gerade die Partie über den ב"א im Saadjah-Kommentar von Späteren abgeändert und umgestaltet wurde, daß gerade hier an Stelle der ursprünglichen Beispiele andere eingetragen wurden. Darum bleibt mir nichts anderes übrig, als auf Grund meiner Untersuchung die Echtheit des Saadjah-Kommentars, die bisher bei allen Fachmännern als eine unbestrittene gegolten, in Zweifel zu ziehen. Doch von wem immer dieser Kommentar stammt, er bleibt in jedem Falle ein untrüglicher Beweis dafür, daß es noch zur Zeit

[1] Vgl. Sifra E. VII, 13 und die Baraitha des Babli Bechor. 43ᵃ, die gleichfalls nur von einer ג"ש, und nichts von einem ב"א weiß. Die irrtümlich zitierten Verse hat Joel Müller richtig gestellt, aber in seiner Ausgabe des Saadjah-Kommentars l. c. p. 77 sind die zwei Zeilen תמצא במומי אדם גבן דק מרוח אשך תבלול בעינו, ולא נאמר בבהמה אחד מאלו המומין ותמצא במומי הבהמה עורת או שבור או חרוץ או יבלת ausgefallen.

der späteren Gaonen zum mindesten zwei Beispielsammlungen zu den 13 Middoth gegeben und daß jene an der Spitze des Sifra die weniger verbreitete gewesen ist.

Der den Namen Raschi's tragende Kommentar ist nicht bloß in dem Sinne unecht, daß er unmöglich Rabbenu Schelomoh zum Autor haben kann, sondern auch in dem viel weiteren, daß die Bezeichnung Kommentar eine nichts weniger als zutreffende ist. Von der Kommentierung der Middoth als solcher ist auch nicht eine Spur zu finden, und die der angeführten Beispiele ist geradezu eine dürftige zu nennen. Was an der ganzen Sache echt sein dürfte, ist die Reihenfolge und die Numerierung der aufgezählten 13 Middoth. Abudraham wenigstens berichtet uns, daß die Zählungsweise Raschi's von jener Saadjah's insoferne abweiche, als dieser unter IV[a b] כלל ופרט ופרט וכלל zusammenfaßt und דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו unter XI und XII nennt, während jener כלל ופרט ופרט וכלל als IV und V und דבר הלמד מענינו וסופו als XII zählt.[1] Wohl ist die Reihenfolge der Middoth bei Abudraham[2] eine andere, als im Raschi-Kommentar, aber in der Vorlage Bachja's finden wir dieselbe Aufeinanderfolge wie bei Raschi. Überhaupt stimmt Bachja auch hinsichtlich der Zahl der Beispiele mehr als Abudraham mit dem Raschi-Kommentar überein. Abudraham hat nicht allein, wie wir sofort sehen werden, zu III[a] ein drittes, sondern auch zu II, zu IV, zu XII[a], zu XII[b] ein zweites Beispiel, während Raschi und Bachja zu III[a] nur zwei Beispiele und zu den anderen hier genannten Nummern nur je ein Beispiel haben. Diese fast durchgängige Übereinstimmung legt es uns mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit nahe, daß alle drei aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben: aus dem Midrasch Haschkem, der auch für Saadjah die Hauptquelle gewesen. Indes hier interessieren uns ausschließlich die Beispiele für die zwei

---

[1] Abudraham leitet seine Erklärungen mit der Bemerkung ein, daß Midrasch Haschkem und Saadjah מי"ג מדות und nicht בי"ג מדות lesen und schließt dieselben mit folgendem Satz: ומנין י"ג מדות אלו הוא לדעת רש"י, אבל רבנו סעדיה מונה מכלל ופרט ומפרט וכלל מדה א', ודבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו שתי מדות, והרא"ש הסכים לסברא הא'. Daß Saadjah VII erst nach IX, Raschi IX nach X stellt, übergeht Abudraham mit Stillschweigen.

[2] Während Raschi und Bachjah auffallenderweise טען אחר שלא כענינו dem טען אחר שהוא כענינו voranstellen, hat Abudraham dieselbe Reihenfolge wie der RABD, R. Simson aus Chinon, R. Hillel u. v. A. Beachtenswert bleibt, daß die Aufeinanderfolge der in Rede stehenden zwei Middoth im Machsor Vitry, das, nebenbei bemerkt, לטעום טעם אחר liest, wie noch deutlich zu erkennen ist, eine schwankende gewesen. Saadjah hat לטעון טעם אחר.

Formen des ב״א. Als erstes finden wir bei allen dreien das im Saadjah-Kommentar an dritter Stelle gebrachte Beispiel von התר אוכל נפש בכל המועדים, und zwar, einige unbedeutende Varianten abgerechnet, ganz gleichlautend. Alle drei stellen den ב״א als einen von den Chachamim, richtiger vom Talmud zur Anwendung gebrachten hin, indem sie behaupten: אמרו רז״ל זה בנה אב לכל המועדים, nur daß der Raschi-Kommentar noch hinzufügt: לפי שהוא ראשון לכולן כדכתיב בחג המצות בחג השבועות ובחג הסכות. Haben wir diesen ב״א schon oben bei Saadjah, wo er nicht als autoritativer auftritt, aufs entschiedenste abgelehnt, um wieviel mehr müssen wir hier dagegen Verwahrung einlegen, daß Raschi den Alten einen fingierten ב״א in den Mund gelegt.[1] Das von Saadjah an zweiter Stelle gebrachte Beispiel aus Lev. 20, 27 bringen Raschi und Bachja gleichfalls als zweites, Abudraham als drittes. Abudraham, als hätte er gewußt, daß das von Raschi gebrachte erste Beispiel nicht ganz einwandfrei ist, bringt an zweiter Stelle die im Talmud des öfteren zitierte Baraitha des Sifré Num. Sek. 7 ותניא ועד אין בה, בשני עדים הכתוב מדבר, או אינו אלא עד אחד, ת״ל לא יקום עד אחד באיש, ומה ת״ל ועד, זה בנה אב כ״מ שנא׳ עד הרי כאן שנים עד שיפרוט לך הכתיב אחד. Ob dieses Beispiel auch im Midrasch Haschkem zu finden war? Ich wage dies umso weniger zu verneinen, als, wie ich zeigen werde, auch der Midrasch ha-gadol es kennt. Jedenfalls ist es, da דמיהם בם auch als ג״ש behandelt wird, das einzige einwandfreie Beispiel für die erste Form des ב״א. Für die zweite Form bringen alle drei, Pseudo-Raschi, Bachja und Abudraham das erste Beispiel Saadjah's, dem wir den Charakter eines ב״א unmöglich zuerkennen konnten, so daß wir für den ב״א מב׳ כתובים de facto kein unbestrittenes Beispiel haben. Immerhin müssen wir es allen dreien als negatives Verdienst anrechnen, daß auch sie משכב ומושב nicht als Beispiel für die erste Form des ב״א bringen.

In schroffem Gegensatz zu dem, diesen drei Schriften zu Grunde liegenden Midrasch Haschkem[2] steht, hinsichtlich der Beispiele, der Midrasch ha-gadol. Während wir bei Raschi und Bachja für XIII allein drei, für I, III[a], V, XII[a b] je zwei, für alle anderen

---

[1] Kobak, der Herausgeber des Jeschurun, bemerkt im Glauben, einen echten Raschi-Kommentar vor sich zu haben: בנין אב הראשון שהביא רש״י לא מצאתי בדברי חז״ל בפירוש:

[2] Vgl. Oppenheim in Jeschurun VI, 201 ff.; wenn jedoch dieser Gelehrte behauptet: כי כל (הדרשות) [הדוגמאות] (חוץ מק״ו) המובאות בברייתא דח״כ אינן לא אצל רבנו בחיי ולא אצל אבודרהם (ולהדרשות) [ולדוגמאות] אשר בבאור רבנו בחיי ובאבודרהם אין שום רמז בברייתא דת״כ, so ist das insoferne nicht richtig, als ja das Beispiel für IV[a] aus Lev. 1, 2 sowohl bei Abudraham, als auch in der Baraitha des Sifra, und das Beispiel für V aus Deut. 14, 25 in der Baraitha des Sifra und auch bei Bachja sich findet.

Nummern je ein Beispiel, im Ganzen 20 Beispiele finden, hat der Midrasch ha-gadol für XIII allein acht, für III^{ab} fünf, für I, II, IV^{ab}, V, IX, XI je vier, für VI, VIII, XII je drei, für VII und X je zwei, im Ganzen 50 Beispiele. Schon dieser verschwenderische Reichtum an Beispielen spricht gegen sein hohes Alter. Wenn Hoffmann von sechs Beispielen bei Saadjah behauptet, sie seien wahrscheinlich dem Midrasch ha-gadol entlehnt, so ist dem entgegenzuhalten, daß drei dieser Beispiele, die ג"ש הנה הנה, ferner מומי אדם ובהמה und ע"ע viel wahrscheinlicher dem Midrasch Haschkem, ein viertes, das von ארוונא sicherlich der Baraitha über die 32 Middoth, Nr. V, entlehnt wurden; und was die anderen zwei Beispiele, בכורים für VI und בתי חצרים ביובל für IX betrifft, drängt sich Demjenigen, welcher den Unterschied zwischen einem Kommentar und einer trockenen Beispielsammlung sich vor Augen hält, die Überzeugung auf, daß umgekehrt der Midrasch ha-gadol von Saadjah abhängt, daß er diese zwei Beispiele aus dem Kommentar herausgeschält hat. Hätte der Midrasch ha-gadol, wie Hoffmann annimmt, alte Beispiele aus der Mechilta des RSBJ in Händen gehabt, so hätte er sich wohl gehütet, diese Beispielsammlung durch die Aufnahme äußerst junger Elemente, durch Aussprüche von Amoräern, zu entwerten.[1] Sehen wir nun, wie es mit den Beispielen für III^{ab} bestellt ist. Ich habe oben behauptet, daß wir im Midrasch ha-gadol fünf haben, obgleich die beiden Herausgeber nur vier zählten. Es ist aber nicht bloß dem ersten, Joel Müller, sondern auch dem zweiten, David Hoffmann, entgangen, daß der Text korrumpiert ist, daß man lesen muß: מב"א מב"א, מב"א מב"ב כיצד, נאמר וסמך ידו וכו', כ"מ שנא' וסמך ידו הרי כאן שתים [ודכוותיה נאמר ועד אין בה והיא לא נתפסה ותניא ועד אין בה בשני עדים הכתוב מדבר, או אינו אלא עד אחד, ת"ל לא יקום עד אחד באיש, ומה ת"ל ועד, זה בנה אב כ"מ שנא' עד הרי כאן שנים] עד שיפרוט לך הכתוב (אחת) [אחד]. Bei סמיכה בקרבן findet sich ja nirgends das Zahlwort אחת im Pentateuch; ausnahmslos bedeutet ידו in Verbindung mit סמך beide Hände.[2] Man muß also entweder die Worte עד שיפרוט לך הכתוב אחת ganz streichen, oder das Beispiel einfügen, welches Abudraham als zweites für ב"א מב"א anführt. Ich habe das Letztere getan, weil die Annahme von vier Beispielen für den Midrasch ha-gadol berechtigter, als die von dreien, und es fast offenkundig ist, daß der Kopist der Berliner Handschrift die zwei Zeilen — ich sage nicht im Midrasch

[1] Für V werden zwei amoräische Beispiele aus Chullin 66^{b} und Kid. 21 für VII an dritter Stelle die Mischnah und Gemara aus Men. 82^{a} gebracht.

[2] Sogar bei der סמיכה genannten Autorisation, wie aus Num. 27, 18. 23 zu ersehen ist.

Haschkem, sondern bloß — in seiner Vorlage zwischen שתים und שנים übersprungen hat. Demnach haben wir im Midrasch ha-gadol wohl drei einwandfreie Beispiele für III[a], die wir bereits aus Saadjah, Raschi, Bachja und Abudraham zur Genüge kennen. Konstatiert muß werden, daß auch im Midrasch ha-gadol משכב ומושב nicht zu finden ist. Die Beispiele für die zweite Form des ב"א werden im Midrasch ha-gadol mit den Worten ודכוותיה מב"א מב"כ eingeleitet. Dieses ודכוותיה, welches bloß dort einen Sinn hat, wo es gilt, zu dem voraufgegangenen Beispiel ein neues hinzuzufügen, ist dem Kompilator des Midrasch ha-gadol habituell geworden; es wird hier von ihm, an unrechtem Platz, unmittelbar vor einer ganz neuen Form der Middah gebraucht, ein Beweis, daß der Hauptzweck des Sammlers in der Häufung von Beispielen bestand. Es ist ihm nicht gelungen, aus den ihm zur Verfügung stehenden Quellen für III[b] mehr als zwei Beispiele zu entlehnen; es sind das dieselben, welchen wir bereits oben bei Saadjah begegneten, nur daß sie im Midrasch ha-gadol umgestellt erscheinen, weil der Kompilator dem aus der Baraitha des Sifra stammenden Beispiele, gegenüber jenem aus dem Midrasch Haschkem entlehnten, den Vortritt gelassen. Wir haben also dieselben zwei Beispiele vor uns, welche mich nötigten, die Echtheit des Saadjah-Kommentars in Zweifel zu ziehen; und wenn es mir bisher noch zweifelhaft gewesen wäre, daß dieser Midrasch sehr jung ist, so hätte die Art und Weise, wie hier die גזרה שוה mit צד השוה konfundiert wird, über seine Jugend mir volle Klarheit gebracht. Was bei Saadjah noch verschleiert war, was wir erst enthüllen mußten, der למד מן הלמד, der ב"א מנ"ש, tritt im Midrasch ha-gadol mit jener ruhmredigen Siegesgewißheit hervor, welche nur der mit stereotypen Formeln operierenden Gedankenlosigkeit eigentümlich ist. Ja, wenn die Termini לא הרי זה כהרי זה וכו' und הצד השוה שבהן allein die untrüglichen Zeichen eines ב"א מב' כתובים wären, dann hätten wir allerdings zwei einwandfreie Beispiele für III[b] im Midrasch ha-gadol. Da wir aber keinen ב"א מנ"ש als ב"א מב"כ einschmuggeln lassen, müssen wir diese Beispiele im Midrasch ha-gadol, wo sie gleichsam mit den Insignien des ב"א bekleidet sind, ebenso höflich, aber noch weit entschiedener ablehnen, als wir sie im Saadjah-Kommentar, wo die Termini noch fehlen, abgelehnt haben.

Wir sind mit unserer Untersuchung über die Kommentare Saadjah's und Raschi's und über die zwei Midraschim, den Midrasch Haschkem und den Midrasch ha-gadol zu Ende; und wenn wir das Fazit ziehen, müssen wir sagen, daß von einer Distinktion zwischen

dem exegetischen und rein logischen ב"א nur im Saadjah-Kommentar eine Spur sich erhalten hat. Ich hebe das aus dem Grunde hervor, um hier schon anzudeuten, daß jede Sammlung, die nicht für III^a und III^b je zwei Beispiele hat, ihrer Aufgabe unmöglich gerecht werden könne. Wir könnten nunmehr zur Baraitha des Sifra und deren Kommentatoren übergehen; bevor wir jedoch dies tun, wollen wir uns für die Einbuße eines echten Raschi-Kommentars schadlos halten, indem wir die Ansicht dieses einzigartigen Talmud-Kommentators, soweit sie in den Partien über den ב"א hervortritt, kennen zu lernen suchen.

Die Hoffnung freilich, eine Namenserklärung oder gar eine Wesensbestimmung des ב"א bei Raschi zu finden, ist eine trügerische. Nichtsdestoweniger können wir mit Bestimmtheit annehmen, daß für ihn die Termini בנין אב und מה מצינו identisch sind. Die Identität geht nicht allein aus Stellen, wie Kid. 24^a s. v. שאין חוזרין, אם נטלן כשן ועין שנמר במה מצינו und Nasir 37^b s. v. כתוב בספרים לרבנן תיפק להו וכו', Seb. 69^b s. v. אינו דין,[1] sondern auch aus Chul. 108^a und Synh. 66^a s. v. ב"א משניהם aufs klarste hervor; denn wenn er da den Unterschied zwischen ב"א מכתוב אחד und ב"א מב' כתובים nicht präzisiert, so läßt er uns doch keineswegs im Zweifel darüber, daß חדא מחדא mit dem ersten, und חדא מתרתי mit dem zweiten in eins zusammenfallen. Ob jedoch חדא מתרתי überhaupt als ב"א betrachtet werden kann, und noch mehr, ob in der Baraitha Synh. l. c. in Wirklichkeit von נשיא ודיין nur auf den Vater allein konkludiert wird, darüber schon jetzt in eine gründliche Untersuchung einzutreten, wäre sehr verfrüht. Den Terminus זה בנה אב hat Raschi wohl an verschiedenen Stellen erklärt, aber in einer befremdenden und nicht ganz folgerichtigen Weise. Pess. 59^a schreibt er הבנין הזה בנה הכתוב אב, anstatt, wie man erwarten dürfte הכתוב הזה בנה ב"א. Was ihn veranlaßt haben mochte, זה als Akkusativ zu nehmen, ist geradezu rätselhaft, zumal er zur selben Baraitha Seb. 90^a, indem er das abundante Wort חטאת urgiert,[2] bemerkt: זה בנה אב, תלה טעם הקדמתו בשביל שם חטאת. Eine

[1] Vgl. jedoch auch Men. 87^a s. v. ואכתי פריך die Bemerkung ולאו בב"א הוא אלא במה מצינו, welche daran erinnert, daß der Raschi-Kommentar zu Men. nicht echt ist.

[2] Daß übrigens dieser ב"א, was ja mit den Worten לכל חטאות שיקדמו לעולות deutlich genug gesagt ist, ein im besten Sinne allgemeiner ist, wollen allem Anscheine nach die babylonischen Amoräer nicht gelten lassen. Vgl. Tossaphoth daselbst s. v. חטאת העוף, die an dem Ausdruck וקימא לן in Pess. Anstoß nehmen. Vgl. auch Horaj. 13^a. Es wird sich im Laufe unserer Untersuchung herausstellen, daß der Terminus זה בנה אב, richtiger זה בנין אב, zuweilen nichts anderes bedeutet, als daß das Singuläre oder Besondere den Charakter des Allgemeinen annimmt.

Nötigung hierzu könnte man vielleicht in dem Umstande erblicken, daß es in Wirklichkeit so manchen ב"א gibt, bei welchem der als Ausgangspunkt dienende Schriftvers von außen her seinen Charakter erhält; aber da der im vorliegenden ב"א angeführte Vers Lev. 5, 8, wie aus allen Parallelstellen hervorgeht, in welchen die Baraitha im Talmud gebracht wird, in Folge der Abundanz zum ב"א führt, bliebe es noch immer ein Rätsel, warum Raschi gerade hier זה nicht als Nominativ, sondern als Akkusativ auffaßt. Doch dem sei, wie ihm wolle, einen Widerspruch finden wir jedenfalls zwischen den Worten Raschi's in Pes. l. c. und jenen in Men. 27[b], gleichviel, ob wir mit unseren Drucken זה בנה אב הקישה אב ומלמד לכל פני שבתורה, oder mit Bezalel Aschkenasi in Schit. mek. אב זה בנה הקב"ה[1] אב (וחיבת הקב"ה נמחק) lesen. Was die Termini לא הרי כהרי ולא הרי כהרי und צד השוה שבהן betrifft, vertritt Raschi die Ansicht, daß zwischen dem Gegenstande, von welchem und jenem, auf welchen wir konkludieren, insoferne eine Gleichartigkeit bestehen müsse, als nur mit dieser allein die Konklusion motiviert erscheint. Demnach bedeutet für Raschi הרי nichts anderes, als Grund. Anstatt Belege hierfür zu häufen, beschränke ich mich, Sotah 29[b] anzuführen, eine Stelle, an welcher Raschi über den in Frage stehenden Punkt am deutlichsten sich äußert. S. v. לא ראי sagt er: לא ראי טבול יום כראי כלי חרס, לומר שטעם פסול התרומה תלוי משום שמטמא מאוירו, דהא טבול יום אינו מטמא מאוירו ופסול, לא ראי כלי חרס להיות אב הטומאה במינו כראי טבול יום דליכא למימר טעמא דטבול יום דפסול בתרומה, משום דאין אב הטומאה הוא, דהא ליתא להא חומרא בכ"ח: Wenn also der Grund für eine erschwerende Konklusion selber eine Erschwerung und dementsprechend der Grund einer erleichternden Konklusion eine Erleichterung sein muß, so versteht es sich von selbst, daß wir von zwei verschiedenartig scheinenden Dingen auf ein drittes — ob dieses dritte ein Besonderes oder ein Allgemeines ist, kommt einstweilen nicht in Betracht — nur dann konkludieren können, wenn ein tertium comparationis als Grund der Konklusion nachgewiesen wird.[2] Raschi fährt demnach

---

[1] Demnach erscheint הקישה korrumpiert aus הקב"ה. Da jedoch der Gottesname in solchem Zusammenhange niemals gebraucht wird, so glaube ich הקישה in הכתוב, obgleich es graphisch nicht so leicht zu erklären ist, emendieren zu können.

[2] Daß diese Auffassung Raschi's mit der, wie er selber zugibt, in allen Manuskripten gleichlautenden Lesart הצד השוה שבהן שמותרין בחולין ופסולין בתרומה nicht in Einklang gebracht werden kann, gesteht er ein, und als zweiten Grund für die von ihm vorgenommene Emendation führt er die Tatsache an כל הצד השוה שבא ללמד חומר צריך שיהא חמור בגנו'. Daß er hierbei möglicherweise im Kreise sich bewegt, hat Raschi sich nicht einfallen lassen.

ganz folgerichtig fort: צריך אחה למציא חומר שוה בשניהם לתלות בו טעם פסול תרומה. Ob jedoch an allen Stellen im Talmud der Terminus לא הרי mit Raschi als Grund aufgefaßt werden kann, ist eine Frage, der wir am geeigneten Platz näher treten werden. Hier sei bloß kurz erwähnt, daß schon die Tossaphisten die Ansicht Raschi's nicht ganz teilen. Und nun wollen wir endlich die Kommentatoren der Baraitha des Sifra zu Worte kommen lassen.

1. **R. Abraham ben David** aus Posquières (geb. zirka 1125, gest. 1198), der berühmte Gegner Maimuni's, ist der Erste,[1] der den Sifra kommentiert hat. Als Einleitung zum Sifra hat auch die Baraitha R. Ismael's in diesem Kommentar eine eingehende Behandlung gefunden. Wir werden darüber belehrt, daß die Zahl dreizehn erst dadurch gewonnen wird, daß die durch ihre Ergebnisse einander gleichen Middoth immer als eine gezählt werden, und daß demnach kein Widerspruch darin liege, wenn im Einzelnen fünfzehn Normen in der Überschrift sich finden; ebenso erhalten wir Aufschluß darüber, warum die Nasir 34[b] erwähnte Middah פרט וכלל ופרט keine Aufnahme gefunden. Auch läßt der RABD sich die Gelegenheit nicht entgehen, den traditionellen Charakter der Middoth zu betonen, ist jedoch einsichtsvoll genug, die erste und dreizehnte Middah, den קו"ח und die שני כתובים המכחישים זה את זה als מדות הכתובות בתורה zu bezeichnen. Die hermeneutischen Regeln zu definieren, wie dies im Saadjah-Kommentar geschehen, ist ihm nicht in den Sinn gekommen; dafür aber war er umso ausführlicher in der Erläuterung der die einzelnen Middoth beleuchtenden Beispiele. Nun hat die Baraitha des Sifra für III[a], für die erste Form des ב"א, ein Beispiel, dem wir bisher noch nirgends begegnet sind, und das beim RABD folgendermaßen lautet: מב"א וכתוב אחד, לא הרי המשכב כהרי המושב, ולא הרי המושב כהרי המשכב, הצד השוה שבהן שהן כלים עשויין לנוח אדם לבד, והזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים, אף כלים שהם עשויין לנוח אדם לבדו, יהא הזב מטמא אותו ברובו לטמא אדם במגע ובמשא ולטמא בגדים, יצא המרכב שהוא עשוי לסבלון אחר. Das Beispiel ist dem Jeruschalmi B. K. 1, 1 entlehnt, genau so wie das für die zweite Form des בנין אב, das von פרשת נרות ושילוח טמאין, welches wir bereits aus dem Saadjah-Kommentar und dem Midrasch ha-gadol kennen. Da nun die beiden Beispiele äußerlich einander gleich sind, insofern in

---

[1] Die sonderbaren Reime des אשכול הכופר können doch unmöglich als Kommentar gelten; die einzige Erklärung wäre höchstens folgende: כדריש לסבלון אחר זהו פירושו, הזב מטמא את הכלים בארבעה דרכים, הא' במדרשו, פירושו שידרוך בו ברגליו, והב' במגעו והג' במשאו והד' בהשיטו פירושו הוא דחייתו בדבר מחבירו להמישו und diese bezieht sich weniger auf סבלון, sondern mehr auf זב, keinesweges auf den ב"א selber.

beiden neben den Differenzpunkten[1] auch das ihnen eigentümlich Gemeinsame hervorgehoben wird, so drängt sich uns die Frage auf, in welchem Sinne das erste Beispiel zu verstehen sei, wenn es als ב"א מכתוב א' aufgefaßt werden soll. Der RABD weicht dieser Frage keineswegs aus, doch bevor er an ihre Lösung herantritt, schickt er zwei Erklärungen[2] voraus, erstens, daß ב"א מכ"א mit חדא מחדא und ב"א מב"כ mit חדא מתרתי identisch sei; zweitens, daß bei jedem חדא מתרתי die Verschiedenartigkeit aus dem einfachen Grunde hervorgehoben werden müsse, weil wir ja sonst שני כתובין הבאין כאחד vor uns hätten und jedweder Konklusion ein Riegel vorgeschoben wäre. Wenn wir diese Bemerkung des RABD in die Sprache der Logik übertragen, so müssen wir sagen, die Bezeichnungen לא הרי כהרי ולא הרי כהרי und הצד השוה שבהן sind nichts anderes, als jene Termini, welche wir von der Schule her unter den Namen differentiae specificae und genus proximum kennen. Oder, um bei unserem Beispiele zu bleiben, die Lev. 15, 4, also in einem und demselben Schriftvers genannten zwei Gegenstände, die Lagerstätte und das Sitzgerät sind spezifisch verschieden und generell gleich. Worin die Verschiedenheit besteht, wird weder in der Baraitha des Sifra noch in jener des Jeruschalmi gesagt, wohl aber belehrt uns die

---

[1] Daß die Stelle im Jeruschalmi der Emendation bedarf, steht fest; denn Jeder sieht wohl auf den ersten Blick, daß in dem uns vorliegenden Texte etwas nicht in Ordnung ist. Um jedoch den Text korrigieren zu können, müssen wir uns vor Allem über das, was er besagen will, Rechenschaft ablegen. Und da kann kein Zweifel darüber herrschen, daß man weder mit dem פ"מ die Worte דאית לתנויי מילין סגין im Geiste des Babli, noch mit dem רידב"ז als Bezeichnung der Gegenstände, aus welchen, sondern mit dem R. Hillel und Professor Israel Lewy als Bezeichnung der Gegenstände, auf welche geschlossen wird, auffassen muß. Zu meinem Bedauern jedoch kann ich die von Lewy vorgenommene Emendation aus dem Grunde nicht akzeptieren, weil die Frage des Jeruschalmi ולמה תנינתה לחומרא wozu wird das לא הרי wiederholt, die Auffassung voraussetzt, daß man gewiß von משכב hätte auf מושב schließen können. Ich lese: כן לא הרי מושב כהרי משכב, ולא הרי משכב כהרי מושב [מפני שטמא משכב בארבעה טפחים וטמא מושב בטפח] ניחא לא הרי מושב כהרי משכב, אם מושב בטפח יטמא, יטמא משכב בארבעה טפחים (מפני שטמא בד"ט יטמא מושב בטפח), אילו לא נאמר משכב, הייתי למד משכב מן המושב (בתמייה), אילו לא נאמר מושב הייתי למד מושב מן המשכב, (בניחותא, דלחומרא הוה אמרינן כל שראוי לישב עליו והוא טפח) ולמה תנינתה הכא, דאית לתנוייה סגין מילין. Die Emendation ארבעה in שלשה, die Lewy auf Grund der Lesart des RABD im Jeruschalmi vornimmt, halte ich für nicht berechtigt; ich meine, die Lesart des RABD ist eine Korrektur.

[2] Er schreibt: .פשוטן של דברים מב"א וכתוב אחד כדאמרינן בעלמא חדא מחדא לא אתיא וכו' מב"א ושני כתובין חדא מתרתי, והדבר ידוע לכל, דחדא מתרתי אי לאו דהנהו תרתי מצריך צריכי, לא גמרינן מנייהו לעלמא, דכל שני כתובים הבאין כאחד אין מלמדין ומשו"ה אצטריך למימר הכי לא הרי ולא הרי. Freilich ist es mehr als ungenau beim ב"א von חדא מתרתי zu reden, denn wie schon der Jeruschalmi bemerkt, sind es סגין מילין, auf die konkludiert wird.

Baraitha des Sifra darüber, daß das generelle Merkmal beider die Fähigkeit sei, dem Menschen für sein Gleichgewicht als Stütze zu dienen. Wir konkludieren nun von zwei besonderen Dingen auf all jene Dinge, welche dasselbe generelle Merkmal haben, und die Induktion besteht darin, daß wir alle Species zu einem Genus vereinigen. Wir können also schon hier den Unterschied zwischen III[a] und III[b] ganz genau dahin präzisieren, daß der ב"א מכתוב אחד alle gleichen Exemplare zu einer Species, der ב"א משני כתובים hingegen alle Species zu einem Genus verbindet. Müssen wir aber dann nicht das Beispiel für III[a] im Sifra einfach streichen? Zweifelsohne; denn der ב"א מכתוב א' kennt keine differentias specificas und kein genus proximum, keine לא הרי כהרי ולא הרי כהרי und keinen צד השוה שבהן. Das hat auch der RABD klar erkannt.[1] Was tut er nun, um das Beispiel nicht hinauswerfen zu müssen? Er nimmt zu einer, wie wir gern eingestehen, geistvollen aber nichtsdestoweniger gezwungenen Interpretation seine Zuflucht, zu einer Interpretation, bei welcher die erwähnten Termini ihrer eigentlichen Bedeutung entkleidet werden. Es ist das leider jenes von der Pietät gegen den Buchstaben eingegebene Verfahren, welches unter der Hand in eine Pietätlosigkeit gegen den Geist des Wortes ausartet. Der RABD streicht aus Pietät das Beispiel nicht, aber wohl streicht er die Begriffe, welche wir mit den Termini überall verbinden und legt ihnen eine ganz neue Bedeutung unter. Dem RABD gelten משכב ומושב auf der einen Seite als getrennt bleibende, auf der anderen Seite wieder als durch ein Gemeinsames verbundene Sonderheiten. Von משכב ומושב ist jedes für sich ein Singuläres, so daß wir streng genommen eigentlich zwei ב"א מכתוב אחד vor uns haben, indem wir von משכב auf alles, was auch zum Liegen und von מושב wieder auf alles, was auch zum Sitzen dient, konkludieren. Um dieser Konklusion willen hätte die Baraitha also keineswegs zu dem לא הרי כהרי ולא הרי כהרי greifen müssen, wohl aber mußte sie dies wegen der Exklusion von מרכב[2] tun, um uns zu sagen, daß weder von משכב allein und מושב allein, noch von

---

[1] Er fährt fort: וא"ת תינח לא הרי פרשת נרות כהרי פרשת שילוח טמאים, שהן שני כתובין המלמדים, אלא משכב ומושב והלא בנין אב מכתוב אחד, ומאי לא הרי לא הרי? תשובתך מפני שהי' לי לומר יצא המרכב, כלומר שלא נלמוד אותו ממשכב, לכך הוצרך לא הרי המשכב כהרי המושב אע"פי שהמשכב והמושב מצרך צריכי ואינן שני כתובין הבאין כאחד, אפי' הכי אינו למד מהם, ועכשיו יש לנו לפרש מה אנו למדין ממשכב ומושב בכתוב א' וכו':

[2] **Daß in der Baraitha des Jeruschalmi der Schluß יצא המרכב וכו' fehlt, kann nicht überraschen, aber er dürfte auch in der Baraitha des Sifra ein späterer Zusatz sein, da ja aus dem Positiven das Negative, aus dem Erschlossenen das Ausgeschlossene von selbst sich ergibt.**

beiden zusammen, obgleich sie spezifisch verschieden, also keine שני כתובין הבאין כאחד sind, auf מרכב ein Schluß zu ziehen sei. Und was den Terminus צד השוה שבהן betrifft, ist die mit ihm eingeleitete Konklusion eine völlig andere, als die bisherige, insofern wir bisher auf תולדות שהן משמשין שכיבה או ישיבה עם מלאכתן, und nunmehr auf תולדות שאינן עשויים אלא לנחת אדם בלבד schließen. Es kann zwar nicht einleuchten, wozu es notwendig war, um מרכב auszuschließen, die Verschiedenheit von משכב ומושב hervorzuheben, da ja מרכב von jedem der beiden sich unterscheidet; ebensowenig kann man begreifen, wie aus dem ב"א hervorgehe, daß טומאת הזב auch bei כלים המשמשין שכיבה וישיבה עם מלאכתן Platz greift, nachdem der צד השוה diese Unreinheit auf כלים המיוחדין לשכיבה ולישיבה restringiert; aber auch angenommen, die Ausführungen des RABD seien über jeden Einwand hocherhaben, müssen wir uns doch immer wieder von Neuem die Frage vorlegen, ob denn ein solches Beispiel wirklich geeignet erscheint, das Wesen des ב"א מכתוב א' in ein helles Licht zu rücken, und ob denn in der ganzen tannaitischen Litteratur kein einfacheres und geeigneteres zu finden war. Auch die Anstrengungen, die der RABD macht, um das Beispiel für III[a] in der Baraitha R. Ismael's mit der im Sifra Sabim 2, 1—6 in Einklang zu bringen, sind vergebliche; nicht bloß weil der Sifra von einem ב"א nichts weiß, sondern weil die Kluft in den Ergebnissen eine viel zu tiefe ist. Das Beispiel aus dem Jeruschalmi kennt keine טומאת הזב bei כלים המשמשין שכיבה עם מלאכתן; es ist ein rein logischer ב"א, freilich nicht für III[a], sondern für III[b]; es wird demnach von dem generellen Merkmal von משכב ומושב auf alljene Gegenstände konkludiert, welche durch dieses Merkmal mit משכב ומושב zu einem und demselben Genus gehören. Im Sifra l. c. hingegen werden die halachischen Bestimmungen aus dem Schriftwort deduziert, und da kommt die midraschische Auslegung allerdings zu dem Ergebnis, daß טומאת הזב auch bei Gegenständen Platz greift, welche in einem Punkte von משכב ומושב sich unterscheiden. Wahrlich ein Beispiel, daß selber so vieler krampfhafter Anstrengungen bedarf, um verständlich gemacht zu werden, kann unmöglich das Wesen des ב"א מכתוב א' erklären, und muß entschieden abgelehnt werden. Das Beispiel ist ein rein logischer ב"א משני כתובים.

Das Beispiel für III[b], den בנין אב משני כתובים, das gleichfalls dem Jeruschalmi entlehnt ist, lautet beim RABD לא הרי פרשת נרות כהרי פרשת שלוח טמאים, ולא הרי פרשת שלוח טמאים כהרי פרשת נרות. הצד השוה שבהן שהן בצווי מיד ולדורות, אף כל שהן בציווי מיד ולדורות. Das Gesetz über das ewige Licht im Heiligtum (Lev. 24, 1—3 und Num. 8, 1) und jenes über

die Entfernung der Unreinen aus dem Lager (Num. 5, 1—4. 19, 2. 21) sind spezifisch verschieden; aber dadurch, daß bei ihnen der Ausdruck des Befehlens gebraucht wird, und sie gleich im Augenblick ihrer Promulgierung aktuelle Bedeutung und auch für der Zeiten Folge Geltung hatten,[1] bilden sie die Species eines und desselben Genus von Gesetzen, so daß wir konkludieren können: Alle Gesetze der Thorah, bei welchen das verbum צוה in irgend einer Form vorkommt, hatten sofort, aber auch für die Zukunft volle Geltung. Ich kann nicht umhin schon hier hervorzuheben, daß dieses Beispiel im Gegensatz zu dem vorigen ein exegetischer ב״א משני כתובים ist. Um jedoch dieses Beispiel in die volle Beleuchtung zu rücken, bin ich hier zu einer Digression genötigt. Gleich zu Anfang des Sifré zu Numeri nämlich wird das in Rede stehende Thema, wie wir uns sofort überzeugen werden, in einer ganz anderen Weise behandelt. Schon das zweite Alinea des Sifré, Sekt. 1, bedarf einer textkritischen Behandlung; es lautet צו. הציווי מיד בשעת מעשה ולדורות. אתה אומר הציווי מיד בשעת מעשה, או אינו אלא לאחר זמן, ת״ל צו וגו׳ ויעשו כן ב״י. הא למדנו שהציווי מיד בשעת מעשה, ולדורות מנין, ת״ל צו את ב״י ויקחו אליך שמן זית זך וגו׳ חקת עולם לדרתיכם, הא למדנו שהציווי מיד בשעת מעשה מציווי הזה, מנין לכל הצוואות שבתורה, היה ר׳ ישמעאל אומר, הואיל ונאמרו צוואות בתורה סתם, ופרט באחת מהם שאינה אלא מיד בשעת מעשה ולדורות, אף פירטני בכל הצוואות שבתירה, שלא יהיו אלא מיד בשעת מעשה ולדורות. Die These, die begründet, und zwar aus dem Wortlaute des in Rede stehenden Gebotes selber begründet werden soll, wird, wie überall im halachischen Midrasch, so auch hier, an die Spitze gestellt. Und daß die ursprüngliche Begründung tatsächlich mit der einen Schriftstelle ihr Auskommen gefunden, daß die Heranziehung der zweiten Schriftstelle (Exod. 27, 20. 21) die Interpolation eines Glossators ist, beweist schon der Schluß der Deduktion הא למדנו שהצווי מיד ולדורות מצווי הזה. Anfang und Schluß des Alineas 2[a] in Sekt. 1 stehen in grellem Widerspruch zu der Begründung der These aus zwei Schriftstellen. Und selbst wenn wir uns, um diesen Widerspruch zu beseitigen, entschließen wollten, die Worte מצווי הזה zu streichen, so würde die Fortsetzung des Alineas ganz entschieden Verwahrung dagegen einlegen. Was nämlich

---

[1] **Nachdem der RABD darauf hingewiesen, daß die spezifischen Unterschiede zwischen שלוח טמאים und פרשת נרות im Jeruschalmi nicht hervorgehoben werden, schreibt er:** ואפשר לומר פרשת נרות תדירא לעבודת פנים ושלוח טמאים אינו כן, שלוח טמאים בכרת ונרות אינן בכרת, ובשתיהן מצינו שהן מיד ולדורות, בנרות כתוב בפ׳ אמור אמור אל הכהנים חקת עולם הרי דורות אמור, ובפ׳ בהעלותך כתיב ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה הרי מיד, וכן בשלוח טמאים בפ׳ נשא כתיב ויעשו כן ב״י וישלחו אותם מן המחנה, ובפ׳ זאת חקת התורה כתיב והי׳ לכם לחקת עולם וכו׳:

R. Ismael hier vorträgt, ist, wie der Ausdruck ופרט באחת מהן es in unzweideutiger Weise besagt, ein exegetischer ב״א מכתוב אחד, ganz abgesehen davon, daß die Frage מנין לכל הצוואות שבתורה zur Voraussetzung hat, daß wir die zwei Momente מיד ולדורות bis jetzt nicht bei mehreren, sondern bloß bei einem Gesetz allein angetroffen haben. Ich komme weiter unten, wo ich die der Ismael'schen Schule eigentümliche Form der Induktion beleuchten werde, auf diese Stelle des Sifré zurück, aber das kann man wohl jetzt schon als feststehend betrachten, daß uns ein korrumpierter Text vorliegt, aus welchem alles auf נרות Bezügliche eliminiert werden muß. Es ist zu lesen: לדורות מנין, ת״ל צו את ב״י וגו׳ מחוץ למחנה תשלחום ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם. Der ת״ק behandelt den Text dieses Gesetzes über שילוח טמאים exegetisch, indem er aus dessen Wortlaut die zwei Momente der sofortigen Aktivierung und der auf die Zukunft sich erstreckenden Geltung herausliest, und ihm schließt sich R. Ismael insoferne an, als er die hier gegebene Erklärung des Imperativs צו auf alle Gesetze überträgt, bei welchen das Verbum צוה gebraucht wird. Ziehen wir nun das Fazit dieser kurzen Untersuchung, so finden wir ein Zweifaches: erstens die Baraitha des Sifré ist ganz entschieden, ich sage nicht, durch das Beispiel des Sifra, wohl aber durch die Baraitha des Jeruschalmi korrumpiert worden; die Verquickung von שילוח טמאים mit פרשת נרות ist erst von einem halbgelehrten Kopisten hineingetragen worden; und zweitens, das Beispiel des Sifra kann als ein der Auffassung R. Ismael's schnurstracks zuwiderlaufendes weder von ihm noch von seiner Schule[1] in die Beispielsammlung der 13 Middoth eingetragen worden sein, sondern erst in einer Zeit und von einem Manne, der und dem der Gegensatz zwischen dem Sifré und dem Jeruschalmi über שילוח טמאים unbekannt gewesen.

Wenn wir nun jetzt zum RABD zurückkehren und uns die Frage vorlegen, wie er sich zu diesem Gegensatz verhält, so müssen wir antworten, wie ein genialer Feldherr, der äußerst geschickt zu operieren versteht. Als gerade denkender Mann hat er von vornherein zugeben müssen, daß die Worte des Sifra הצד השוה שבהן שהם בצו מיד ולדורות dahin aufzufassen sind, die Momente מיד ולדורות seien bei jedem der beiden Gesetze anzutreffen. Doch angesichts des Sifré, welchen textkritisch zu behandeln ihm nicht beikommen konnte, macht er eine Schwenkung nach rechts, indem er den

---

[1] Vgl. Kid. 29ᵃ, wo die Schule R. Ismael's, welche זירוז und מיד unterscheidet, die zwei Momente מיד ולדורות aus Num. 15, 23 deduziert.

Beleg für לדורות aus פרשת נרות auf זבין ומצורעים und Ähnliche einschränkt und den צד השוה des Sifra auf טמאי מת restringiert. Weniger genial ist die Operation, mit welcher er dem offenen Krieg zwischen dem Sifré und dem Sifra hinsichtlich der Auffassung R. Ismael's ein Ende zu machen versucht. Er stellt die Sache so dar, als herrschte die idealste Harmonie zwischen dem Sifré und dem Sifra; er zitiert die Worte R. Ismael's getreu und sagt: ושמע מינה דבהד״א אשכחן להו לתרוייהו מיד ולדורות. ואע״ג דבפר׳ אמור לא כתיב בי׳ מיד (ולדורות) בנרות בפרשת צו, בדוכתא אחריתא מיהא איתא, כדכתיבנן לעיל, [ו]בשילוח טמאים אע״ג דבפרשת צו לא אשכחן לדורות, בדוכתא אחריתי מיהא אשכחן. Das aus den Worten R. Ismael's herauszulesen, ist allerdings eine Kunst, bei welcher das Zahlwort אחד nicht mehr eins bedeutet. Nein, so kommt kein Friede zu Stande. R. Ismael weiß wahrlich auch, daß bei נרות sowohl Ex. 27, 21, als auch Lev. 24, 3 לדורות und Num. 8, 3 wieder מיד zu finden ist; nichtsdestoweniger sind ihm פרשת נרות und שילוח טמאים keine שני כתובין הבאין כאחד, weil die zwei Momente zusammen doch nur bei שילוח טמאים allein hervorgehoben werden. Die zwei Standpunkte sind nun nicht zu vereinbaren; der Sifré konkludiert von שילוח טמאים allein auf alle Gesetze, bei welchen das Verbum צוה gebraucht wird, mithin auch auf פרשת נרות, der Sifra hingegen von שילוח טמאים und פרשת נרות zusammen, daß alle Gesetze mit צו ein Genus bilden, dessen charakteristisches Merkmal eben in מיד ולדורות besteht. Wir haben also einen exegetischen ב״א מכתוב א׳ im Sifré und einen exegetischen ב״א משני כתובים im Sifra vor uns. Ich betone das deshalb, weil der RABD in seinem Eifer über's Ziel hinausgeschossen hat und schließlich zu einem Ergebnis gelangt ist, das weder mit den historischen Tatsachen noch mit dem Wortlaute der Baraitha im Einklange steht. Er behauptet nämlich, nicht allein jene Gesetze, bei welchen das Verbum צוה vorkommt, sondern alle[1] Gebote der Thorah hätten ohne Unterschied מיד ולדורות zu gelten. Das wäre ein rein logischer ב״א מב׳ כתובים, und der Gegensatz zwischen dem Sifré und dem Sifra dadurch ein noch

---

[1] Der RABD nämlich wirft die Frage auf, warum der Sifra, da er hier doch mit einer ג״ש operiert, דהא ילפינן ליה בצו, von einem ב״א redet; und er antwortet zuerst: איכא למימר משום דצו לא מפנן, דלגופייהו אתו וכו׳. Diese Antwort scheint ihn jedoch nicht ganz zu befriedigen, darum sagt er: וטוב מזה הטעם דהא תנא לכל התורה יליף מנרות ושילוח טמאים שיהו מיד ולדורות ולא לאותם פרשיות בלבד שכתוב בהן צו, אלא לכל המצות שבתורה שהן קרויין מצות, והא דקתני הכא הצד השוה שבהן לא מדוקייא דצו נקט ליה, אלא שם צואה קאמר. Der Beweis, den der RABD aus Kid. 29ᵃ führt und die Behauptung הא לא כתיב בה במילה צו ולא צוה אלא מדכתיב וישמור משמרתי מצותי חקותי וכו׳ sind geradezu unfaßbar, da es doch Gen. 21, 4 heißt: וימל אברהם את יצחק בנו בן שמנת ימים כאשר צוה אתו אלהים:

größerer. Indeß, wenn wir auch nicht Allem, was der RABD vorgebracht hat, beipflichten können, sind wir ihm doch zu großem Danke verpflichtet, denn er hat das Beispiel in einer Weise erklärt, daß es nicht, wie im Saadjah-Kommentar und im Midrasch ha-gadol, als למד מן הלמד, als ב״א מנ״ש, erscheint, sondern als das, was es sein will, als ב״א מב׳ כתובים. Von einem zweiten Beispiele für III[b] weiß die uns durch Rabbaniten vermittelte Baraitha des R. Ismael nichts. In dem karäischen Werke אשכול הכופר Nr. 162 allein wird noch die Baraitha des Sifré Num. Sekt. 69 in folgender Fassung gebracht: כן אתה דן מב״א שבין שניהם לא ראי טמא(ה) [מת] כראי דרך רחוקה לטמאים להורות, ולא ראי דרך רחוקה כראי טמא מת, הצד השוה שבהן שלא עשה את הראשון יעשה את השני [כך] כל שלא עשה את הראשון וכו׳. Jedenfalls bleibt es auffallend, warum in der Vorlage Jehudah ha-Dassi's für alle anderen Middoth je ein Beispiel und gerade für den ב״א מב׳ כתובים zwei Aufnahme gefunden haben.

2. Der zweite Sifra-Kommentar, welcher 1866 in Wilna als Arbeit des bekannten Tossaphisten R. Simson aus Sens herausgegeben wurde, beginnt erst mit Lev. 1, 1, erstreckt sich also nicht auf die Baraitha R. Ismael's. Der Herausgeber hat sich indeß zu helfen gewußt, denn er hat diese Baraitha nach der Wiener Ausgabe mit dem Kommentar des RABD versehen. Um so freudiger begrüße ich es, den dritten Sifra-Kommentar, welchen wir dem **R. Hillel ben Eljakim** verdanken, und der allem Anscheine nach vor der Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden ist, nach einer in der hiesigen Hofbibliothek vorhandenen Handschrift (Cod. hebr. Nr. 116) in diese Untersuchung einbeziehen zu können. Ob R. Hillel den Kommentar des RABD gekannt hat, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls unterscheidet er sich gleich in der Einleitung von demselben darin, daß er bei der Aufzählung der Middoth zu jeder einzelnen seine Bemerkungen einfließen läßt. So sagt er bei III: מבנין אב מכתוב אחד כלומר ילפינן מב״א דאתי מענין אחד דכתיב בתורה, ואפי׳ ב״א דיליף מב״א חוזר ומלמד מב״א, וכלהו הני מפרש להו התם בפ׳ איזהו מקומן, מב״א משני כתובים כלומר מבנין אב דאתי משני ענינין דכתיבי בתורה. Schon diese Erklärung, nach welcher כתוב nicht buchstäblich als Schriftwort, sondern als Inhaltsgleichheit aufzufassen sei, läßt uns keinen Augenblick im Unklaren darüber, daß R. Hillel לא הרי כהרי ולא הרי כהרי nicht, wie der RABD, als differentiae specificae, sondern, wie Raschi, als Erschwerungsgründe auffassen müsse; weil ja doch Gegenstände gleichen Inhaltes nicht zugleich als spezifisch verschieden hingestellt werden können. Und in Wirklichkeit beleuchtet er das Beispiel für III[a] so, daß einmal die vier Quadrathandbreiten der Lagerstätte in Folge

ihrer größeren Dimension, und das andere Mal die eine Quadrathandbreite des Sitzgerätes in Folge ihrer kleineren Dimension als Grund der so weit reichenden Unreinheit erscheint.[1] Man braucht kein tiefer Denker zu sein, um das eigentlich Differenzierende in den Auffassungen der beiden Kommentatoren sofort zu erkennen. Während nämlich nach dem RABD, der כתיב buchstäblich auffaßt, die kleinste spezifische Differenz genügt, um dem Einwand, es

---

[1] Ich beschränke mich nicht auf einen Auszug der markanten Stellen, sondern gebe hier die ganze Ausführung unverkürzt: לא המשכב כהרי המושב, פי׳ דכתיב גבי פרשת הזב והנושא אותם יכבס בגדיו ומרבה מהאי קרא למשכב, ומושב דמטמא במשא כדמפרש לקמן בהאי קרא לטמא בגדים, והכי קאמר, לכתוב רחמנא משכב דמטמא אדם לטמא בגדים ותיתי מושב מיניה במה מצינו, דמה מצינו במשכב הזב דטמא ומטמא אדם לטמא בגדים, א״נ לכתוב רחמנא מושב ותיתי משכב מיניה במה מצינו, הדר אמר לא המשכב כהרי המושב כלומר לא דמי לי׳ משכב למושב דליתי מושב וליגמור ממשכב במה מצינו, דאיכא למיפרך מה למשכב שכן הוא דבר חשוב דהוי ד׳ טפחים, להכי מטמא אדם לטמא בגדים, תאמר במושב דלא הוי אלא טפח, וכיון דלא הוי חשוב, אי לא אשמעינן בהדיא דמטמא אדם לטמא בגדים, אע״ג דהוי טמא, לא גמרינן ליה בב״א ממשכב לטמא בגדים. לא המושב כהרי המשכב, כלומר ואי כתב רחמנא מושב ולא כתב משכב לא אתי מיניה משום דלא דמי ליה מושב למשכב, משום דאיכא למיפרך, מה למושב שכן מקבל טומאה בטפח, ולהכי מטמא אדם לטמא בגדים, תאמר במשכב דלא מטמא אלא בד׳ טפחים וכיון דהכי הוא, אי לא משמעי׳ בהדיא, דמטמא אדם לטמא בגדים לא גמרינן משכב ממושב, להכי אצטריך למכתב משכב ומושב, דתרווייהו מטמי אדם לטמא בגדים, ותרווייהו אתינן לרבויי כל דדמי להו בצד השוה שבהן, שהן עשויין לנחות אדם לבדו, ולא לנחות דבר אחר, הזב מטמא אותו היינו משא, דרובו דזב על המשכב או על המושב מטמא אדם במגע ובמשא לטמא בגדים, דכתיב גבי משכב אשר ישכב עליו הזב, ומשמעו עד שינשא רובו עליו, וכתיב נמי גבי מושב אשר ישב עליו, עד אשר ינשא רובו עליו, והכי מפרש לקמן בענין זב, אף כל כגון ספסל ארוך וכסא וקתדרא שהוא עשוי לנחת אדם לבדו הזב מטמא אותו, יצא המרכב דלא הוי עשוי לנחות אדם לבדו, אלא עשוי לסבלך אחר, להעמים עליו משאות, וכיון דלא דמי מרכב למושב, לא מטמא ליה הזב לטמא אדם ולטמא בגדים. וכה״ג קא פרשי בב״ק מאי דתני בריש פ״ק לא הרי השור כהרי המבעה, דגרסי׳ התם מאי קאמר א״ר זביד ה״ק לכתוב רחמנא שור ותיתי מבעה מיניה וכו׳ כדגרסינן התם, ולהכי קא מרבה בצד השוה שבהן, משום דלא דמי משכב ומושב להדדי, דאי הוו דמיין להדדי וכתבינהו לתרווייהו לא גמר מינייהו, דהוו להו ב׳ כתובין הבאין כאהד, וכל ב׳ כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, וכי האי סברא גרסינן בירושלמי פ״ק [דקמא] לא המשכב כהרי המושב (כולא כחא) [וכו׳ ניחא], לא מושב כהרי משכב אם מושב בטפח יטמא משכב בד׳ טפחים, מפני שטימא משכב בד׳ טפחים יטמא מושב בטפח, אלו לא נאמר מושב הייתי לומד מושב ממשכב, אי לא נאמר משכב, הייתי למד משכב ממושב, ולמה תנינתה הכא, דאית לתנויי סיגין מילין, ניחא לא מושב כהרי המשכב וכו׳, פי׳ אי כתב רחמנא מושב, משכב לא אתי מיניה במה מצינו, דאיכא למיפרך אם מושב בטפה בחמור יטמא לטמא אדם במגע ובמשא לטמא בגדים, יטמא משכב אדם בד׳ טפחים בתמייה, כלומר יטמא משכב אדם במגע ובמשא לטמא בגדים דהאי קיל הוא דלא מקבל טומאה אלא בד׳ טפחים, וכיון דלא מקבל טומאה עד ד׳ טפחים, לא אתי במה מצינו משכב [מ]מושב לטמא אדם לטמא בגדים, אלא לכתוב רחמנא משכב ותיתי מושב מינייהו, ומהדר נמי מושב לא אתי ממשכב מפני שיטמא משכב בד׳ טפחים יטמא מושב בטפח, בתמייה, כלומר מפני שטמא משכב לטמא אדם במגע ובמשא לטמא בגדים משום דהוי ד׳ טפחים והוי דבר חשוב, יטמא מושב במגע ובמשא לטמא בגדים דלא הוי אלא טפח ולא הוי דבר חשוב בתמייה, ומהדר אלו לא נאמר מושב וכו׳ כלומר כיון דאיכא הומרא במושב מאי דליכא במשכב ואיכא במשכב מאי דליכא במושב מצינו למגמר מושב ממשכב, א״נ משכב ממושב ולמה תניתה למושב ולמשכב דאית לתנויי סיגין מילין, כלומר כיון דאיכא למיגמר חד מאידך במה מצינו, אמאי כתב רהמנא בהרווייהו במטמא אדם לטמא בגדים, אלא להכי כתב בתרווייהו למיגמר מינייהו סיגין מילין במה הצד, דהצד השוה שבהן שהן עשויין לנחת וכו׳. ובמסכת כלים [בתוספתא] בפירק כפת חלק תני דמשכב מטמא שלשה על שלשה, דתני התם המקצע למשכב אין פחות משלשה על שלשה ולמושב טפח, ובמעילה בס״פ דקדשי מזבח נמי גרסינן קיצע מכולם ועשה מהם בגד למשכב שלשה

lägen ja שני כתובין הבאין כאחד vor, die Spitze abzubrechen, muß hierzu, nach dem R. Hillel, dem כתוב als Inhaltsgleichheit gilt, eine Verschiedenartigkeit der Erschwerungsgründe nachgewiesen werden. Und daraufhin haben wir die Erklärung des R. Hillel zu beurteilen. Er behauptet, daß einerseits von משכב per analogiam auf מושב nicht konkludiert werden könne, weil der eigentliche Grund, nämlich die Dimension von vier Quadrathandbreiten, welche

---

ולמושב טפח ולאחיזה כל שהוא... מבנין אב משני כתובים, כלו' מבנין אב דאתי משני ענינין, דהיינו משילות טמאים דכתבה בענין אחד ומפרשת נרות דכתבה בענין אחר, לא פרשת נרות כהרי פרשת שלוח טמאים, דבשלוח טמאים כתיב צו את ב"י וישלחו מן המחנה וגו' ומדשלחו טמאים מן המחנה דכתיב ויעשו כן ב"י והכי נמי עבדי לדורות דגמר לה מפרשת נרות כדתני לי' בריש ספרי, דתני התם ולדורות מנין ת"ל צו את ב"י ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד, וכתיב מחוץ לפרוכת העדות וכו' ומסיים בה לדורותיכם הא למדת שהציווי מיד בשעת מעשה ולדורות מן הצווי הזה עכ"ל, ובפר' נרות כתב צו את ב"י ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד מחוץ לפרוכת העדות וגומר. ובתר דהקים משה את המשכן כתיב וישם את המנורה באהל מעד דהיינו מהוץ לפרוכת וכתיב ויעש כן אהרן אל מול פני המנורה העלה נרותיה וגומר, דמיד עשה וה"נ עבד לדורות דכתיב בהן הקת עולם לדורותיכם, וקאמר רחמנא לכתוב בשלוח טמאים ויעשו כן ב"י דלכתוב בה דורות ותיתי פר' נרות מינה במה מצינו מפרש' שלוח טמאים דכתיב בה צו, והרי זרוז מיד ולדורות, אף אני אביא פר' נרות דכתיב צו דהוה זרוז מיד ולדורות נמי, א"נ לכתוב רחמנא בפר' נרות ותיתי שלוח טמאים מינה במה מצינו בפר' נרות דכתיב בה צו והרי זרוז מיד ולדורות, אף אני אביא פר' שלוה טמאים דכתיב בה צו, דהוי זרוז לדורות, הדר אמר, לא פר' נרות כהרי פר' שלוח טמאים, דאי כתב רחמנא פר' נרות דהוי זרוז מיד ולדורות, ולא כתב פר' שלוח טמאים, פר' שלוח טמאים לא אתי' מינה דאיכא למיפרך מה לפר' נרות, דלא סגיא בלאו הכי, דהא הוקם המשכן ואיבעי לי' לאלתר לסדר השלחן והמנרה ומזבח פנימי, להכי הויא זרוז מיד ולדורות, דהיינו בבית העולמים, תאמר בשלוח טמאים, דאפשר דלא הוי זרוז מיד עד דאתי בבית העולמים, דאימא מאי דכתוב וישלחו מן המחנה בבית עולמים, ולא הוי זרוז מיד, להכי אצטריך למיכתב ויעשו כן ב"י, ואי כתב רחמנא פר' שלוח טמאים דהוי זרוז מיד ולדורות, פר' נרות לא אתיא מינה, דאיכא למיפרך, מה לשלוח טמאים, דלהכי הוי זרוז מיד, משום דהוקם המשכן ושכינה שרויה ביניהם ומיבעי להו לשלח טמאים מיד חוץ למהנה משום דכתיב בהו כרת, תאמר בפר' נרות, דאפשר דלא הויא מיד אלא בבית עולמים, דהא לא כתיב בהו כרת, ולהכי אצטריך למיכתב ויעש כן אהרן לאשמעינן דמיד עשה, וכיון דאצטריך למכתב בתרווייהו דכתיב בי' צו דהוה זרוז מיד ולדורות, נשמע מתרווייהו בצד השוה שבהן כל שהן בצו דהוין זרוז מיד ולדורות, דכי היכי דפ' נרות ופר' שלוח טמאים דכתיב בהו צו דהווין מיד ולדורות, אע"ג דלא כתיב בהו זרוז מיד ולדורות, דאי כתב רחמנא פר' נרות גרידא שהוא בצו והוי' זרוז מיד ולדורות לא שמעי' מינה כל שהוא בצו דהוי זרוז מיד ולדורות במה מצינו, משום דאיכא למיפרך מה לפר' נרות משום דלא סגיא בלאו הכי, דהא הוקם המשכן וסדד את השלחן והמזבח ומבעי לי' נמי לשווי את המנורה, דהא כתיב ושמת את המנורה נוכח השלחן, תאמר בכל שהוא בצו דאפשר דהוי לאחר זמן, ואי כתב רחמנא פר' שלוח טמאים שהוא בצו והוא זרוז מיד ולדורות, לא שמעי' מינה כל שהוא בצו, דהוי מיד ולדורות, דאיכא למיפרך, מה לשלוח טמאים שכן אית בהו כרת, תאמר בכל שהוא בצו דלית בהו כרת, להכי כתב להרווייהו לפר' נרות ולפר' שלוח טמאים, לאשמועינן מתרווייהו בצד השוה שבהן דלא מצי למפרך ולא מידי, וקשיא הא במאי דתני בריש ספרי דהתם שמע לה כל שהוא בצו דהוי זרוז מיד ולדורות מפר' נרות גרידא, והכא שמע לה מתרווייהו מפר' נרות ומפר' שלוח טמאים. גרסינן ירושלמי בריש פ"ק דב"ק לא פר' נרות כהרי שלוח טמאים, או אלו לא נאמר פר' שלוח טמאים הייתי למד פר' שלוח טמאים מפר' נרות ולמה תנינתה דאית לתנויי סיגין מילין, הצד השוה שבהן כו' כלומר אלו לא נאמר פר' נרות דכתיב ביה צו דהויא זרוז מיד ולדורות, וה"ה אלו לא נאמר פר' שלוח טמאים הייתי למד פר' שלוח טמאים במה מצינו מפ' נרות, ולמה תנינתה לתרווייהו, דאית להנויי סיגין מילין, ושמעינן אליבא דבני מערבא אע"ג דלא דמי להדדי כיון דאיכא חומרא בכל חד וחד, מצי לנגמר חד מאידך [והא] דכתבינהו לתרווייהו לא כתבינהו אלא למגמר דינייהו במה הצד:

in Folge ihrer beachtenswerten Größe die טומאת הזב der Lagerstätte bewirkt, bei מושב fehle; und umgekehrt, nicht von מושב auf משכב, weil die Unreinheit des Sitzgerätes schon von der Dimension einer Quadrathandbreite hervorgerufen wird und gerade deshalb eine weiter reichende ist. Das eine Mal erscheint also die größere, das andere Mal wieder die kleinere Ausdehnung als Erschwerungsgrund, und es ist gewiß nicht zu leugnen, daß zwischen diesen Erschwerungsgründen ein quantitativer Unterschied besteht; ob wir jedoch berechtigt sind, diese verschiedenen Größen miteinander in Parallele zu stellen, ist eine Frage, die man nicht ohne Weiteres bejahen kann. Denn man sollte doch meinen, gerade weil wir es mit Erschwerungsgründen zu tun haben, müssen auch die Gegenstände, an welchen die Folgen hervortreten, mit in Betracht gezogen werden. Geschieht dies nun, dann will es mir scheinen, daß man von der größeren Dimension der größeren Lagerstätte auf die kleinere Dimension des kleineren Sitzgerätes wohl einen Schluß ziehen könnte. Das ist ja auch, wie wir gesehen haben, die Ansicht des Jeruschalmi. Merkwürdiger Weise kommt R. Hillel, obgleich er den Text des Jeruschalmi ganz intakt läßt, zu demselben Ergebnis. Denn schließlich bekennt dieser offen, daß nicht allein von משכב auf מושב, sondern auch umgekehrt von מושב auf משכב konkludiert werden könne; und wenn dennoch beide ausdrücklich hervorgehoben wurden, so geschah es bloß zu dem Zwecke, um von ihrem tertium comparationis auf eine große Anzahl solcher Gegenstände, bei welchen wir dem hier hervorgehobenen Berührungspunkt begegnen, richtiger, um von diesem Besonderen auf ein Allgemeines einen Schluß zu ziehen. Im Gegensatz zum RABD, der im Jeruschalmi שלשה טפחים anstatt ארבעה liest, verweist R. Hillel, ohne die Differenz mit Nachdruck zu betonen, auf die Tosifta Kelim B. B. II, 5 und die Baraitha Meïlah 18[a], die beide שלשה טפחים haben. Die Schwierigkeiten, welche der RABD in dem Beispiele für III[a] durch die Termini לא הרי כהרי und הצד השוה שבהן gefunden, und die er nur durch eine unverkennbare geistige Anstrengung überwunden hat, sind für den R. Hillel, indem er mit dem Worte כתוב einen anderen Begriff verbindet, gar nicht vorhanden. Daß diese neue Begriffsverbindung eine gewalttätige, dem Geiste des Talmuds widersprechende ist, muß Jeder einsehen, der da weiß, daß die Amoräer von שני כתובין הבאין כאחד auch dort sprechen, wo wir es nach R. Hillel mit einem כתוב zu tun haben. Der Talmud hat ganz entschieden unter כתוב nichts anderes, als ‚Vers‘ verstanden; darauf muß hingewiesen werden, um daran zu erinnern,

daß das Beispiel für III[a] auch nach der Erklärung des R. Hillel nicht allein ein erzwungenes ist, sondern besten Falls nur für eine Klasse des ב״א zutrifft. Denn soweit geht ja auch R. Hillel nicht, die Termini לא הרי כהרי und הצד השוה שבהן als integrierende Bestandteile des ב״א מכתוב אחד zu betrachten. Es gibt für ihn in Wirklichkeit auch einen ב״א ohne diese Termini, wie das am deutlichsten aus jenen Beispielen zu ersehen ist, die er aus anderen Quellen anzuführen sich gedrängt fühlt.[1] Denn von den fünf Beispielen für III[a] sind drei ohne לא הרי כהרי und הצד השוה שבהן. Es braucht also nicht wiederholt zu werden, daß auch nach der Auffassung des Rabbenu Hillel das Beispiel in der Baraitha R. Ismael's für III[a] als kein ganz einwandfreies erscheint.

In der Erklärung des Beispiels für III[b] unterscheidet sich R. Hillel in zwei Punkten vom RABD, und zwar in einem zu seinem Vorteil, in einem zu seinem Nachteil. Wohl zitiert er den Sifré Num. Sekt. 1 im Gegensatz zum RABD, bei dem wir die entscheidenden Worte מן הצווי הזה nicht fanden, ganz, ohne den Text

---

[1] Nach der Erklärung aller in der Baraitha R. Ismael's angeführten Beispiele sagt er: בתר דפרשן הני י״ג מדות איזדקיקנן לאתויי נמי מקצת מאחריני. Hier interessieren uns bloß die folgenden, auf den ב״א bezüglichen. מב״א מכתוב אחד כי ההוא דתני בספרי איש כי יהי׳ טמא לנפש, אין לי אלא טמא נפש, שאר הטמאין מנין, ת״ל או בדרך רחוקה, הרי אתה דן מב״א שבין שניהם, לא דמי טמא מת כראי דרך רחוקה, ולא דמי דרך רחוקה כראי טמא מת, הצד השוה שבהן שלא עשה ראשון יעשה את השני, כך כל שלא עשה את הראשון יעשה את השני. וכי היכי דתני במכילתא גבי שן ועין שאר אברים מנין הרי אתה דן משניהם לא הרי השן כראי העין, ולא דמי העין כראי השן, הצד השוה שבהן וכו׳, וכההיא דתני בספרי לא יחבול רחים ורכב, אין לי אלא רחים ורכב המיוחדין, מנין לרבות כל דבר, ת״ל כי נפש הוא חובל, א״כ מה ת״ל רחיים מה רחים ורכב שהם כלים ועושין מלאכה אחת וכו׳, וכההיא דתני התם לא יבא ממזר וכו׳, איזהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבא דר״ע, שלא יקח איש את אשת אביו, מה אשת אביו מיוחדת וכו׳ דהויא אשת אב בנין אב לכל שאר בשר שהוא בלא יבא, אליבא דר״ע ואליבא דר״ש התימני אשת אב בנין אב לכל שחייבין עליו כרת בידי שמים וכ״ש מיתת ב״ד ואליבא דר׳ יהושע הוי ב״א לכל שחייבין עליו מיתות ב״ד, וכי ההיא דתני לא תחסום שור בדישו, אין לי אלא דיש, שאר עבודות מנין, ת״ל לא תחסום שור מ״מ. א״כ ל״נ דיש ומה דיש מיוחד שגדולו מן הארץ ותלוש מן הקרקע וכו׳ דדיש הוה בנין אב שגדוליו מן הארץ, כדתני ליה התם. ב״א משני כתובים כי הא דתני לקמן בסמוך הרי אתה דן מב״א דהיינו דבר הסנה ודבר הר סיני, לא דבר הסנה שהוא תחלה לדברות כהרי דבר סיני שאינו תחלה לדברות וכו׳ דדבר הר סיני ודבר הסנה דאית בהו שני כתובין הויין ב״א לכל הדברים דאקדים (קדימה) [קריאה] לדבר. וכההיא דגרסינן בב״מ בפ׳ השוכר את הפועלים בהלכתא דאלו אוכלין מן התורה דאתא למילף כל מילי מכרם וקמה, דמה כרם וקמה שהן גדולי קרקע ובשעת גמר מלאכה פועל אוכל בהן וקאמ׳ לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהן וכו׳ . . ואשכחן ב״א משלשה כתבים במכילהא ומקלל אביו ואמו עונש שמענו אזהרה לא שמענו, ומנין ת״ל אלקים לא תקלל אם דיין הוא ומסיים הרי אתה דן בנין אב לכל משלשתן לא ראי הדיין כראי הנשיא ולא ראי הנשיא וכו׳. ואשכחן נמי ב״א מד׳ כתובים ממאי דתני בספרא וברישׁ ב״ק לא הרי השור כהרי המבעה דמייתי ב״א וד׳ אבות נזיקין השור והבור והמבעה בהצד השוה כדתני ליה התם. Auf die Frage näher einzugehen, warum angesichts dieser Tatsache die Baraitha des R. Ismael neben der einen Form des ב״א nur noch von einer zweiten redet, hält R. Hillel für überflüssig; denn bei Gegenständen verschiedenen Inhaltes spielt die Zahl weiter keine Rolle.

als einen korrumpierten zu erkennen. Aber während der RABD es als Pflicht erachtet, den Sifré mit dem Sifra selbst auf gewalttätige Weise in Einklang zu bringen, gesteht R. Hillel rückhaltslos ein, daß ihm ein Ausgleich unmöglich erscheint, denn im Sifré wird hinsichtlich der zwei Momente מיד ולדורות von נרות allein, im Sifra hingegen von beiden, von שלוח טמאים und נרות auf alle Gebote konkludiert, bei welchen das Verbum צוה vorkommt. Dieses offene Bekenntnis ist entschieden hoch zu bewerten. Anderseits hingegen ist die hypothetische Fassung, die R. Hillel dem לא הרי in Bezug auf שלוח טמאים gibt, eine gekünstelte, und wir müssen ganz entschieden der Auffassung des RABD beipflichten, daß die zwei Momente מיד ולדורות de facto sowohl bei נרות[1] als auch bei שלוח טמאים ausdrücklich hervorgehoben werden. Mögen immerhin die Erschwerungsgründe, die R. Hillel hervorhebt, zutreffende sein, die Erklärung des Beispiels für III[b] selber kann unmöglich befriedigen, solange מיד ולדורות nicht als tertium comparationis von נרות und שלוח טמאים aufgefaßt werden. Jedenfalls aber ist auch nach seiner Erklärung und nach jener, die er im Jeruschalmi finden will, das Beispiel kein למד מן הלמד, sondern ein ב"א משני כתובים.

3. Hat der Sifra-Kommentar des R. Hillel die nach ihm kommenden Methodologen im Allgemeinen, und den Verfasser des im Jahre 1312 geschriebenen[2] ספר הכריתות insbesondere irgendwie beeinflußt? Wenn man die Ausführungen des **R. Simson aus Chinon** über die Begriffe von כתוב אחד und שני כתובים liest, kann man sich allerdings des Eindruckes nicht erwehren, daß er von R. Hillel geradezu abhängig ist; anderseits läßt sich jedoch nicht leugnen, daß er mit seiner Definition des ב"א מכתוב אחד weit über ihn hinausgeht, und eine Selbstständigkeit an den Tag legt, die von einer Opposition nicht allein gegen R. Hillel, sondern, was viel mehr sagen will, gegen ganze Partien des Talmuds begleitet ist. Er widmet den zwei Formen des ב"א je ein besonderes Kapitel, und stellt jedes Mal das Beispiel der Baraitha des R. Ismael an die Spitze. Der Text des ersten Beispiels stimmt bis auf den

---

[1] Nach der textkritischen Behandlung, die ich oben p. 31 f. der Baraitha des Sifré angedeihen ließ, ist das Resultat ein anderes; denn nicht von פרשת נרות, sondern von שילוח טמאים allein wird konkludiert. Wir werden weiter unten sehen, wie R. Hillel die Worte R. Ismael's ופרט באחת מהן versteht, denn wir sind in der Lage, seinen Kommentar zu dem Alinea des Sifré gleichfalls vorzulegen.

[2] In welchem Sinne der Autor den Titel seines Buches aufgefaßt wissen will, hat er in dem seinem Vorwort vorangestellten Vierzeiler deutlich gesagt: ראו ספר וכלו מחמדים, ומכרו לו לבבכם לצמיתות, אשר כרת ברית אהבה לדת אל, לזאת נקרא שמו ספר כריתות:

Kopistenfehler בווכו für ברובו mit dem des RABD überein. Diesem Texte folgt die Erklärung des Unterschiedes nicht zwischen משכב und מושב, sondern zwischen ihren Erschwerungsgründen. R. Simson schließt sich also den Ausführungen R. Hillel's an und tritt der Auffassung des RABD, ohne seinen Namen auch nur ein einziges Mal zu nennen, schon in diesem Punkte ganz entschieden entgegen. Freilich beruft sich R. Simson ebensowenig wie R. Hillel auf die Autorität Raschi's, welcher, wie oben gezeigt wurde, die Termini לא הרי כהרי nicht als differentiae specificae, sondern als Erschwerungsgründe auffaßt. R. Simson beginnt nicht wie R. Hillel mit einer Definition des Wortes כתוב, sondern mit der durch Zitate gestützten Erklärung des Beispiels; er eröffnet seine Ausführungen mit folgendem Satz:[1] וה"פ לפי שמשכב ג' טפחים ומושב טפח, כדאיתא במעילה פרק קדשי מזבח די"ח בסוף, קצע מכולן ועשהו בגד למשכב ג' טפחים ולמושב טפח,[2] וכן בתוספתא דכלים פ' כיפת פ"ב דב"ב חלק המקצע למשכב אין פוחתין מג' על ג' ולמושב טפח,[3] ולכך יש חומרא במשכב שהוא חשוב מג' טפחים, ולא אתי מניה מושב שאינו רק טפח. וגם כן יש חומרא במושב שהוא מטמא בטפח, מה שאין כן במשכב, שאינו מטמא רק בג' טפחים, והכי איתא בירו' דריש קמא, אלא דמשמע שם[4] דמשכב בד' טפחים, ותלמוד דידן ותוספתא פליגי עליה. Anstatt die bereits oben erhobenen Einwände gegen das wechselseitige Ausspielen der Erschwerungsgründe zu wiederholen, beschränke ich mich darauf, hier an dieselben zu erinnern und darauf hinzuweisen, daß der Jeruschalmi nichts enthält, was R. Simson berechtigte, ihn als einen Beleg für seine Auffassung anzuführen. Daß er כתוב genau so wie R. Hillel auffaßt, erfahren wir fast ganz zuletzt. Von dem Versuche des RABD, das Beispiel für III[a] als einen zusammengesetzten ב"א מכ"א hinzustellen, nimmt R. Simson keine Notiz. Er hält sich an die in den Beispielen für die zwei Formen gleichlautenden Termini und folgert aus dieser Übereinstimmung, das charakteristische Merkmal des ב"א bestehe darin, daß die Konklusion von zwei Gegenständen ausgehe. Es widerstrebt mir zwar, dem hochverdienten Methodologen ins Wort zu fallen, aber im Hinblick auf die schon bisher gebrachten

---

[1] בתי מדות III, 1.

[2] Den Schluß der Baraitha לאחיזה כל שהוא, der uns hier nicht weiter interessieren kann, läßt R. Simson weg. Vgl. auch Sabb. 28[a], wo der Anfang der Baraitha קצץ מכולן und nicht wie in Meïlah קצע מכולן lautet.

[3] In der Tosifta l. c. II, 5 schließt das Alinea mit den Worten: ולמעמיד כל שהוא של עץ עד שיחוק או עד שיעשה רגלים:

[4] R. Simson hat ebensowenig wie R. Hillel eine Variante des Jeruschalmi gekannt; wenn er hervorhebt, daß der Babli und die Tosifta gegen den Jeruschalmi sind, so will er damit sagen, daß Niemandem das Recht zusteht, den Jeruschalmi auf Grund dieser Quellen zu emendieren.

Beispiele und noch mehr auf die weiter unten zu behandelnden Formen des ב״א מכתוב א׳, muß ich gleich hier mit aller dem Manne gebührenden Hochachtung gegen diese Definition Verwahrung einlegen, und es für unzulässig erklären, aus einem mehr als problematischen Beispiele heraus das Wesen des בנין אב bestimmen zu wollen. Wir haben ja gesehen, und ich habe es nicht ohne besondere Absicht jedesmal von Neuem hervorgehoben, daß weder der Saadjah- noch der Raschi-Kommentar, weder Bachja und Abudraham, noch der Midrasch ha-gadol von מו״מ etwas wissen. Wenn sich da herausstellen sollte, daß die Definition des R. Simson einzig und allein durch das Beispiel von מו״מ veranlaßt wurde, so wird uns in Folge des Widerspruchs dieser Definition mit einem großen Teile der im Talmud vorhandenen ב״א nichts anderes übrig bleiben, als dieses Beispiel aus der Baraitha des R. Ismael zu eliminieren. Psychologisch bedeutsam ist, daß er wohl die Identität des חדא מתרתי mit dem בנין אב gelten läßt, dafür aber die Annahme, daß auch חדא מחדא diesen Namen führen könne im Hinblick auf Jebam. 7^b, wo ein solcher Schluß מה מצינו genannt wird, auf's entschiedenste zurückweist. Als würde es hier auf den Gegenstand, von welchem, und nicht auf die Gegenstände, auf welche konkludiert wird, oder, um in der Sprache der alten Methodologen zu reden, auf den מלמד, und nicht auf die למדים ankommen. Ist denn das חדא מתרתי nach R. Simson buchstäblich zu nehmen? Er selbst hebt ja hervor, daß von zwei Gegenständen wohl zuerst auf einen dritten, dann aber auf x ähnliche geschlossen wird.[1] Das Merkwürdige jedoch an der Polemik, die R. Simson, ohne einen Namen zu nennen, gegen den RABD führt, ist, daß er zuerst aus Jebam. l. c. nachweist, חדא מחדא werde im Talmud מה מצינו genannt, und hinterdrein[2] eingesteht, daß es Seb. 50^a, wo die Frage דבר הלמד בהקש, מהו שילמד בב״א zur Diskussion steht, ausdrücklich heißt תיתי בב״א מחטאת, תיתי בב״א מעולה und ebenso daß 51^a, wo es sich um die Frage דבר הלמד בב״א מהו שילמד בהקש וכו׳ handelt, aus den Worten des Talmuds פשוט מידא חדא, מפני מה אמרו לן בדם כשר, שהרי לן באימורים כשר שהרי לן בבשר כשר unzweideutig hervorgeht, der Schluß חדא מחדא habe bei den Amoräern auch den

---

[1] בתי מדות III, 2: חזינא דקרי ב״א היכי דבעי למילף חדא מתרתי, לאתויי כמה דברים דדמו להו, ולמעוטי מה דלא דמי להו כי הכא אבל אינו קורא ב״א היכא דיליף חד מחבריה, כי הא דאמר יבמות פ״ק ז״ה וכי תימא נילף מבילה ועוד שם יבמות פ״ק ד״ז קורא להדיא חדא מחדא מה מצינו ולא ב״א, דקאמר אלא ס״ד תיתי אחות אשה במה מצינו מאשת אח:

[2] Ibidem am Ende des Absatzes.

Namen ב״א gehabt. Wie will denn R. Simson etwas, das der Talmud sich gestattet, dem RABD zum Vorwurf machen? Es muß konstatiert werden, daß im ספר כריתות auch nicht der leiseste Versuch hervortritt, den Widerspruch zwischen Jebam. l. c. und Seb. l. c. zu lösen, und daß mithin die Spitze der Polemik sich nicht gegen den RABD, sondern gegen den Talmud wendet. Für die Behauptung, daß in jedem ב״א von zwei Gegenständen geschlossen wird, bringt R. Simson keinerlei Beweise, sondern begnügt sich damit, den Terminus technicus mit der Technik des Baues zu begründen, unter dem Hinweis auf jer. Megil. 1, 8, wo von אריח ע״ג אריח ולבינה ע״ג לבינה gesagt wird דכל בנין דכן לא קאים, in einem festen Bau müsse jeder Stein auf zwei anderen ruhen.[1] Das hat ohne Zweifel auch Alfassi gewußt, und da R. Simson bei dieser Gelegenheit uns über die logisch begründete Verschiedenheit der Ausdrücke בנין אב und אם למקרא, אם למסורת belehrt, und diese Belehrung aller Wahrscheinlichkeit nach aus Nr. 1 der Responsen Alfassi's geschöpft hat, muß darauf hingewiesen werden, daß sein Gewährsmann von der Technik des Bauens für die Erklärung des Terminus ב״א keinen Gebrauch macht,[2] sondern sich mehr an Saadjah Gaon hält. Sonderbar sind auch die Fragen, welche R. Simson aufwirft, warum in der Baraitha R. Ismael's beim ב״א nicht חדא מחדא und beim ק״ו nicht חדא מתרתי mit aufgezählt werden, und zwar umso mehr, als er ja selber zugibt, daß das Resultat des מ״מ und das ב״א dasselbe ist. Zu welchem Zweck R. Simson dann die Dajo-Regel des R. Tarphon in dem Kapitel über den ב״א bespricht und den Unterschied zwischen דיו בתחילת דינא und דיו בסוף דינא hier hervorhebt, ist mit dem besten Willen nicht zu erkennen. Wir würden es wohl verstehen, wenn er auf die Mischnah Seb. 7, 6 hingewiesen und daran erinnert hätte, daß R. Jose auch beim מ״מ von Dajo redet, aber der Dajo des

---

[1] בתי מדות l. c. ונראה דלא קרינן ב״א אלא היכא דיש שני מלמדין, שזה קרוי בנין אב כשיש שתי אבנים ועל גביהן אבן אחת, ואבן ע״ג אבן לאו בנין הוא, דהכי לא קאים כדאיתא בירושלמי גבי לבינה ע״ג אריח בניינא דהכי לא קאים, וכש״ה מאריח על גבי אריח ולבינה על גבי לבינה:

[2] Es ist beachtenswert, daß das Responsum bei aller Kürze nicht auf die Ausdrücke des Fragestellers sich beschränkt. Gefragt wurde: מפני מה אמרו חכמים יש אם למקרא ולמסורת ולא אמרו אב, ואמרו זה בנה אב ולא אמרו אם וכו׳. Darauf antwortet Alfassi: לא שמענו בזאת כלום אלא פעמים שאומרים לשון זכר, ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים וב״א וכתוב אחד, וכגון ההוא דאמרינן אבוהון דכולהון דם אלא י״ל שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב, וזה שאמר יש אם למקרא הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה לשון זכר אלא ל׳ נקבה. Über das Zitat Alfassi's aus Sabb. 22ª kann man mit der Auffassung R. Simson's nicht hinwegkommen, denn es kann ja Niemandem einfallen, zwischen אב לכולן und ב״א לכולן einen Unterschied zu machen.

Qol wachomer erscheint hier geradezu hereingeschneit.[1] Der Widerspruch endlich, den R. Simson zwischen den Mischnajoth Jad. 4, 3 und 3, 2 aufdeckt, scheint mir durchaus kein unlösbarer zu sein, denn die Worte der Chachamin an R. Josua אין דנין ד"ת מדברי סופרים ולא ד"ם מד"ת ולא ד"ם מד"ם wollen doch nur besagen, daß wir nicht berechtigt sind, biblische oder rabbinische Verbote auf Grund eines Analogieschlusses zu statuieren; aber es kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Soferim selber bei den von ihnen zu treffenden Anordnungen von der Analogie mit bereits früher getroffenen Tekanoth sich leiten zu lassen, nicht nur ein Recht, sondern geradezu die Pflicht hatten. Die Frage, auf welche wir gleich nach der Definition des ב"א, eine Antwort erwarteten, nämlich was denn מכתוב אחד bedeute, hat R. Simson absichtlich zurückgestellt, um sie in dem folgenden Kapitel im Zusammenhang mit dem Namen der zweiten Form des ב"א zu beantworten. Er stellt auch in Kap. IV das Beispiel für III^b, dem wir schon bei Saadjah und im Midrasch ha-gadol begegneten, an die Spitze, und beleuchtet es auffallender Weise genau so, wie es in den genannten zwei Werken geschehen; nur mit dem Unterschiede, daß er auf den vom RABD erwähnten Sifré sich beruft, indem er darauf hinweist, daß bei שילוח טמאים nur מיד, bei נרות nur לדורות hervorgehoben wird, und daß er seinerseits sehr eifrig bestrebt ist, die Versuche, bei נרות auch das andere Moment, nämlich מיד nachzuweisen, als auf irrtümlichen Voraussetzungen beruhende hinzustellen. Freilich gibt R. Simson selber zu, daß der Terminus הצד השוה שבהם, mit welchem wir den Begriff eines tertium comparationis auf beiden Seiten verbinden, einer solchen reziproken Ergänzung hindernd im Wege stehe.[2] Daß jedoch diese Definition des ב"א eine falsche sei, daß wir nach seinen Ausführungen, wie ich dies oben bereits zweimal zu zeigen Gelegenheit hatte, keinen ב"א מב' כתובים, sondern einen למד מן הלמד, einen ב"א מג"ש vor uns haben, will auch der Verfasser des ספר כריתות durchaus nicht einsehen. Ja, auch dem von ihm geäußerten Bedenken scheint er keine allzu große Bedeutung bei-

[1] Wir könnten allenfalls noch eine Zusammenziehung der zwei Alineas 3 und 4 verstehen, obgleich es noch immer auffallend bliebe, inwiefern חדא מתרתי des ק"ו auf die zwei Arten des דיו führt. Freilich in dem Rückblicke auf das בית שלישי wird der Inhalt von sechs חדרים spezifiziert, und da heißt es ה, דיו בתחלת דינא: ו, דיו בסוף דינא; diese zwei חדרים haben zusammen neun Zeilen, während der dreimal größere Schluß des dritten Kapitels über die Analogie in sopherischen Dingen mit Stillschweigen übergangen wird.

[2] Er reflektiert auch hier auf den Jeruschalmi mit den Worten: וגם הירושלמי דריש ב"ק משמע דהיה סגי בחד, והוא גמר חד מחבריה:

zulegen; er läßt seine Erklärung keineswegs fallen, und wenn er auch an zweiter Stelle, wieder ohne einen Namen zu nennen, die des RABD bringt, nach welcher מיד ולדורות sowohl bei נרות als auch bei שלוח טמאים hervorgehoben sind, also das tertium comparationis bilden, so ist er doch weit entfernt davon, dieser Erklärung den Vorzug zu geben. Er spricht nach wie vor von der ersten Erklärung, wie von einer ganz einwandfreien.[1] Es liegt ihm ganz besonders am Herzen, die Namen von III[a] und III[b] nach dieser Erklärung zu begründen, uns zu sagen, die Bezeichnung ב״א מב׳ כתובים sei darauf zurückzuführen, daß in jedem der beiden Verse nur ein Moment, beide zusammen also erst in beiden gefunden werden; ebenso sei die Bezeichnung ב״א מכתוב א׳ darauf zurückzuführen, daß wir bei unserer Konklusion von den in einem und demselben Verse genannten Gegenständen ausgehen, so daß bei beiden Formen das Wort כתוב schließlich synonym mit ענין als Sache, Wesen aufgefaßt werden müsse.[2] Nach diesen Ausführungen, und ganz besonders nach der Doppelerklärung, wird wohl Niemand behaupten wollen, der Verfasser des ספר הכריתות habe uns das Wesen des ב״א mit der wünschenswerten Klarheit erschlossen.

4. In der Abhandlung[3] **R. Levi ben Gerson's** (1288—1345) über die dreizehn Middoth ist mehr der Einfluß des RABD und R. Hillel als jener des R. Simson zu verspüren. RLBG bekundet seine Originalität im Denken weniger durch die Definition, die er vom בנין אב gibt, sondern weit mehr durch die Beispiele, welche er anführt und durch die Art und Weise, wie er sie beleuchtet. Im Anschluß an die Überschrift der Baraitha sagt er: י״ג מדות שהתורה נדרשת בהן במדת ב״א וכתוב אחד, ר״ל בפסוק שנמצא בו דין אחד ונבנה ממנו דינים הרבה דומים לו בדין, אעפ״י שהם במקומות רבים מתחלפים, כמו האב שמוליד בנים דומים לו: Nicht nur daß der Philosoph Gersonides den Doppelcharakter des ב״א als eines rein logischen und exegetischen nicht erkannt hat, ist auch die Erklärung, die er uns hier gibt, eine ungenaue. Das Wesen des ב״א besteht ja in der Ausdehnung der einen und selben

---

[1] בתי המדות IV, 3. 4: רק חד והשתא לפירוש הראשון לא נפקא לן בחד מנייהו תרווייהו, מחבריה מדה אחת, והדר ילפינן בעלמא שתי המדות, כלו׳ מיד ולדורות. ולכך קוראו מבנין אב משני כתובים, משום דהשתי מדות אינן בפסוק אחד, אבל בנין אב מכתוב אחד לפיכך . . . הרי הכל שאנו רוצים למילף בכל חד וחד, ואין חילוק ביניהם, אלא שכתוב אחד ר״ל בחד ענינא, ושני כתובים ר״ל שני ענינים, ומזה נוכל להבין בכוליה תלמודא מהו ב״א משני כתובים לשני הפירושים דלעיל:

[2] Auch in diesem Kapitel ist die Inhaltsangabe am Schlusse desselben keine den einzelnen Alineas genau entsprechende, am allerwenigsten trifft sie für Alinea 3 zu.

[3] Unter dem Namen שערי צדק abgedruckt in dem יגל יעקב genannten Anhange des ברית יעקב (Livorno 1600) von Jakob Feitusi.

Norm auf alle dem angeführten ähnliche Fälle. Die Gesetzesbestimmung bleibt unverändert dieselbe, nur ihr Geltungsgebiet wird durch den ב״א erweitert, d. h. wir konkludieren von einem Besonderen auf ein Allgemeines, ohne irgend welche Exegese anzuwenden. Oder: wir übertragen die an einer Stelle gegebene Erklärung, welche die heilige Schrift von irgend einem Worte oder einer Sache gibt, auf alle Stellen, an denen dieses Wort oder diese Sache sich findet, und die „induzierenden Stellen" sind exegetisch. In beiden Schlüssen bilden alle Fälle, auf welche die eine Gesetzesbestimmung und alle Stellen, auf welche die nur exegetische Erklärung angewendet wird, das Allgemeine, den בנין אב. Als erstes Beispiel bringt RLBG die auch von Raschi Lev. 25, 1 zitierte Baraitha des Sifra Beh. I, 1 מה ענין שמיטה אצל הר סיני, nur hat er die Formulierung der Frage zu bemängeln: והאמת שהקושיא ראוייה להיות ככה, מה ענין הר סיני לשמיטה יותר משאר מצות, ואז היתה התשובה יותר נכונה מה שמיטה וכו׳[1]. Da das Schemitahgesetz in seiner Allgemeinheit schon Ex. 23, 10. 11 als ein am Sinai promulgiertes erwähnt ist, so kann die allem Anscheine nach unnötige Wiederholung des Ausdruckes בהר סיני Lev. l. c. sich nur auf die Einzelheiten beziehen. Wir wissen nur von einem Gesetze, daß es nicht bloß in seiner Allgemeinheit, sondern auch in allen seinen Einzelheiten ein sinaitisches ist. Das genügt, um von diesem einen Gesetze auf alle Gesetze der Thorah zu konkludieren, daß sie nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen sinaitisch sind.[2] An zweiter Stelle erst bringt RLBG das Beispiel der Baraitha R. Ismael's und leitet es in folgender Weise ein: דמיון אחר של ב״א ודינו יוצא משתי תיבות נפרדות בלתי דומה (!) ומצד הרכבתם בנושא אחד שהיא הטומאה יוצא ממנו ב״א, ונחשב כאלו הוא כתוב בתורה וזה תוארו אמרו כפ׳ מצורע כל המשכב וכו׳. Demnach ist unter כתוב das gemeinsame Subjekt verschiedener Prädikate, und nicht das gemeinsame Prädikat verschiedener Subjekte zu verstehen. In der Sache kommt es schließlich auf eins heraus, aber daß der RLBG nicht wie R. Simson den צד השוה שבהן als integrierenden Bestandteil

---

[1] Vgl. die Erklärung des RABD, der die Baraitha nach der im ganzen Sifra herrschenden Abundanztheorie kommentiert.

[2] Präzis ist die Sprache des RLBG auch hier nicht; er sagt: דמיון זה נאמר שמטה בהר סיני ומקשינן מה ענין שמטה אצל הר סיני והלא כל המצוות נאמרו בסיני, אלא לומר לנו דין חדש, והוא מה שמטה כללותיה [ופרטותיה] בסיני, כמו שהוא מבואר בפרשה עצמה, אף כל וכו׳: Ich stoße mich weniger an dem Ausdruck דין חדש, sondern weit mehr an den Worten לומר לנו. Die Thorah lehrt uns das Besondere und überläßt es uns, von dem Besonderen auf das Allgemeine zu konkludieren; die Ausdehnung des von einem Gebote Geltenden auf alle pentateuchischen Gebote ist das Ergebnis unserer eigenen Denkoperation.

betrachtet, sondern mit R. Hillel zwei Formen für III[a] annimmt, beweisen schon seine zwei ganz verschiedenen Beispiele und noch deutlicher die an den RABD erinnernden Schlußworte א״כ יהי׳ הצד השוה שבהם שהן עשויין לנחת אדם [לבדו] בהם, וזהו אמרם תיתי חדא מתרתי, מדלא יכול למיתי חדא מחדא, ואמר תו הכי נעשה ב״א של רוח, אף כל דבר שהוא עשוי לנחת אדם שמטמא אדם ובגדים, וזה הצד השוה שיצא מבין המשכב והמושב נחשוב כאלו הוא כתוב בתורה ונעשה ממנו ב״א מכתוב אחד ללמד על כל הדומה לו. Höchst sonderbar ist die Art und Weise wie RLBG die These vorbringt, nach welcher im ב״א die Konklusion zum mindesten auf zwei Gegenstände sich erstrecken müsse. עוד אמרו שכל ב״א שלא יולמד ממנו דברים יותר מא׳, לא יקרא ב״א, כי אם יולמד ממנו דבר אחד לבד, היינו אומרים על אותו האחד שפרט אותו הפסוק לבד בא ללמד ולא על הדומה לו, שאלו (?) כיוון הפסוק שבא ללמד על כל הדומה לו לא היה צריך לפרטו הכתוב, כי כבר הי׳ בכלל בתוך דין בנין אב, ודי בזה הקיצור, שאם ראיתי להרחיב בכל מחלקותם לא הי׳ קץ למספרם. Wahrlich hier ist die Kürze sehr übel angebracht; denn RLBG hat mit seinen krausen Sätzen weder den Unterschied zwischen der ג״ש und dem ב״א, noch das Wesen der שני כתובין הבאין כאחד charakterisiert. Mich beschleicht darum hier beim ב״א genau so wie schon früher beim Qol wachomer[1] der Zweifel, ob denn die שערי צדק benannte methodologische Abhandlung als Ganzes von R. Levi ben Gerson herrührt, auch wenn er nicht der Enkelsohn Nachmani's gewesen. Und dieser Zweifel steigert sich noch bei der Bestimmtheit, mit welcher er das Beispiel der Baraitha R. Ismael's für III[b] als ein höchst fragwürdiges hinstellt[2] ובזה הב״א נמצאו רבים ונותנים ומקשים ומתרצים לא לעזר ולא להועיל, וקראו להם המבוכות, בעבור שלא למדו מלאכת הגיון והקושיות שמהם יוכלו להבחין בין האמת והשקר, ורוב מעשיהם הן הסכמיות מקובלות והקשים הנחיים, ואני נפלאתי ממעשיהם, איך לא יעשו ב״א בכל אחד מהם וכו׳ ולא היה צריך הצד השוה של צו שביניהם לעשות ב״א מב׳ כתובים, לבד אם נאמר איזה פרכא שבא׳ מהם וכו׳, והיינו אומרים כל א׳ מהם דוקא שפרט בו הכתוב ולא יותר ואין לדבר סוף. Das ist schon kein Kommentar, sondern eine mehr als lieblose Kritik, die aller Quellenkenntnis hohnspricht. Gerade

---

[1] Vgl. Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus, p. 74, 75.

[2] Freilich, wenn man dieses Beispiel so auffaßt, wie es im Saadjah-Kommentar und im Midrasch ha-gadol geschehen, muß es entschieden abgelehnt werden; aber RLBG konnte sich doch aus dem RABD überzeugen, daß nicht das Wörtchen צו, sondern die zwei Momente מיד ולדורות das beiden Gemeinsame bilden. Wenn er dennoch sagt: ושניהם השוו ונשתתפו במלת צו, בנרות כתיב צו את ב״י ויקחו וכתיב בי׳ לדורותם ובשלוח טמאים ג״כ כתיב צו את ב״י וישלחו, וכתיב בי׳ ויעשו כן, הרצון בו מיד וישלחו ורצו לתת מה שבזה לזה ר״ל מצו של שלוח טמאים לצו של נרות ולדורות ויהיה זה היוצא מבין שניהם בא ללמד על כל מה וכו׳, so ist ihm, und nicht unseren Alten der Vorwurf unverzeihlicher Rückständigkeit zu machen. Und wenn es sich in Wirklichkeit so verhielte, dann hätte RLBG darauf hinweisen müssen, daß das Beispiel kein ב״א, sondern ein ב״א מג״ש sei.

Levi ben Gerson hätte mit liebevoller Hingebung den Middoth sich widmen müssen, denn unter allen Methodologen war gerade er der geeignete Mann, die im ב"א steckende Logik genau so herauszufinden, wie er sie beim ק"ו herausgefunden.[1] Obendrein ist seine Kritik eine übel angebrachte; denn es gilt hier nicht, eine Halachah zu begründen, sondern die Tatsache zu erklären, daß man die Baraitha des Jeruschalmi als Beispiel für III^b angeführt hat. Sagt dieses Beispiel dem RLBG nicht zu, dann hätte er den ב"א משני כתובים durch ein anderes und besseres beleuchten müssen. Daß er dies nicht getan, muß angesichts seiner herben Kritik geradezu als bedauerliches Versäumnis betrachtet werden.

5. Nach der bitteren Enttäuschung, die uns der sonst so tiefe Denker Levi ben Gerson bereitet hat, ist unsere Hoffnung, bei den Methodologen der kommenden Jahrhunderte Aufschluß über das Wesen des ב"א zu finden, fast auf den Nullpunkt gesunken. Gewiß hat auch das 14. Jahrhundert noch klassische Talmudforscher, aber wir werden wahrlich von **R. Isak ben Schescheth** keine streng logische Abhandlung erwarten dürfen. Sein jüngerer Zeitgenosse **R. Simon ben Zemach Duran** (1361—1440) hat wohl die hermeneutische Litteratur mit einem Kommentar[2] zu der Baraitha R. Ismael's bereichert; daß wir jedoch, trotz aller Kritik, die er treibt, für unseren Gegenstand nicht allzuviel von ihm erwarten dürfen, sagt uns gleich der erste Satz,[3] mit welchem seine Erklärung des ב"א beginnt. Wer bei Hillel die zwei Formen des ב"א, und zwar nicht als III^a, III^b, sondern als streng auseinanderzuhaltende Middoth, als III und IV finden will, der setzt sich zwar zu Saadjah Gaon, zum RABD, zu R. Hillel und zu R. Simson in eine scharfe

---

[1] Der hermeneutische Syllogismus l. c. und p. 190, Note 3.

[2] Der, wie es scheint, einen integrierenden Bestandteil seiner פ' איזהו מקומן genannten Arbeit bildet. Vgl. sein יבין שמועה (Livorno 1744), fol. 49^a—54^b. Am Ende des II. Teiles seiner Responsen findet sich ein Katalog seiner sämtlichen Werke, die er in 14 Bücher einteilt. Der פי' לי"ג מדות wird nicht genannt, der פי' איזהו מקומן ist die letzte Abhandlung des zehnten Buches.

[3] Ibid. fol. 52^c: המדה השלישית מב"א וכתוב אחד, יש עושין מדה זו עם ב"א ושני כתובים מדה אחת, ואינו נראה כן, דהא מייתי לה (בספרא) [בתוספתא] דסנהדרין ומייתי לה בברייתא דספרא והתם תנו שבע מדות שהיה [הלל] דורש לבני בתירא ותנן בנין אב וכתוב אחד ושני כתובין הבאין כאחד (בחדא) והיא מדה של ב"א ושני כתובים כמו שאפרש וכן פי רש"י ז"ל. Wo Raschi hierüber sich äußert, hat RSBZ uns nicht mitgeteilt. Daß שני כתובים שאינן באין כאחד mit dem ב"א מב' כתובים identisch ist, dafür bedarf es keines Beweises, darüber sind ja Alle einig; aber wo hat Raschi jemals gesagt, daß Hillel zweierlei ב"א unterscheidet? Da RSBZ anstatt III^a und III^b III und IV zählt, muß er דבר הלמד מענינו ודבר הלמד מסופו zusammenfassen und שני כתובין המכחישין זה את זה als Middah negieren, was ihm umso leichter wird, als er das Wörtchen וכן urgiert.

Opposition, erweckt aber in uns keinerlei Zuversicht, von ihm eines Besseren belehrt zu werden. Seine Opposition beruht auf einer falschen Lesart in der Tosifta Synh. 7, 11 und in der Ismael'schen Baraitha des Sifra. RSBZ liest ב"א וכתוב אחד ושני כתובין הבאין כאחד, und müßte doch von seinem Standpunkte aus שני כתובין שאינן באין כאחד lesen. Ich habe bereits oben p. 5 gezeigt, daß die Worte וכתוב אחד in den sieben Middoth Hillel's gestrichen werden müssen, und brauche bei der ganzen Sache mich nicht länger aufzuhalten. RSBZ geht insofern auf die allerersten Arbeiten über die Middoth zurück, als er sich nicht auf das eine Beispiel von משכב ומושב beschränkt, sondern in Anlehnung an den Saadjah-Kommentar oder den Midrasch Haschkem, aus dem halachischen Midrasch und dem Talmud deren zehn[1] zusammenbringt. Daß er den ב"א מפסח nicht gelten lassen kann, wissen wir bereits;[2] wenn er jedoch auch den ב"א von דמיהם בם unter dem Hinweis auf Kerith. 5 und unter Berufung auf den Sifra bekämpft, so ist er, was den Sifra betrifft, in einem unerklärlichen Irrtum befangen, denn Ked. 11, 23 heißt es ausdrücklich: זה בנין אב לכל דמיהם בם האמורים בתורה בסקילה. Wir werden übrigens weiter unten die Überzeugung gewinnen, daß die Auffassung des Sifra vor jener des Talmuds den Vorzug verdient. Von den acht Beispielen, die RSBZ als ב"א gelten läßt, hat nur das eine aus der Baraitha des Sifra allein die Termini לא הרי כהרי und הצד השוה שבהן aufzuweisen, und wir dürften um so mehr auf eine Begründung dieser Verschiedenheit in den Beispielen rechnen, als ja trotz alledem wieder zwei Formen beim ב"א מכתוב א' selber zum Vorschein kommen. Aber anstatt Brot reicht uns RSBZ einen Stein. Ich wenigstens muß es rückhaltslos eingestehen, daß mir für seine Erklärung das Verständnis völlig abgeht. Wenn er schreibt: אבל ב"א וכתוב א' הוא מה שהזכירה בברייתא שלא למדנו ממשכב ומושב טומאת משא למרכב, ואלו למדנו למרכב מהם היו שני כתובים משכב ומושב המלמדין למרכב להיות כיוצא, אבל מכיון שלא למדנו למרכב שיהא כיוצא בזה, אינ: אלא ב"א וכתוב אחד המלמד לעצמו, so wird man allerdings für einen Augenblick an die Ausführungen des RABD erinnert, aber man merkt sofort die zwischen den Beiden gähnende Kluft. Wenn wir auf מרכב konkludieren könnten, wären משכב ומושב de facto ein ב"א ושני כתובים; da wir aber diese Konklusion unterlassen müssen, sind sie bloß ein ב"א וכתוב אחד! Und was ist ein ב"א המלמד לעצמו? Soll wirklich

---

[1] Außer Lev. 15, 5. 6 und 20, 27: Ex. 12, 16; Deut. 19, 15; Num. 15, 27; Lev. 5, 10; 16, 21; Ex. 24, 16; Lev. 16, 14; 22, 28. Anstatt der Talmudstellen habe ich die verwerteten Bibelverse angeführt.

[2] Vgl. oben p. 19 bei den Beispielen im Saadjah-Kommentar.

die Exklusion, richtiger die Negation eines Schlusses ein charakteristisches Merkmal des ב"א מכתוב א' sein? Dann gäbe es ja überhaupt keinen ב"א משני כתובים; denn wo ließe sich nicht ein דבר שאינו דומה finden? Nein, wenn ein Rischon von der großen Bedeutung des RSBZ sich nicht anders helfen kann,[1] dann müssen wir den Grund für soviel Geschraubtheit in dem Beispiel selber suchen, und es darf uns nicht verwehrt sein, dasselbe mit aller Entschiedenheit als ein ungeeignetes höflich abzulehnen. Auch in Bezug auf Nr. III^{b}, die er, wie bereits erwähnt, als vierte hermeneutische Regel behandelt, bleiben seine Ausführungen hinter unserer bescheidenen Erwartung weit zurück. Anstatt, wie wir hoffen durften, auf den Widerspruch zwischen dem Sifré und der Baraitha des Sifra näher einzugehen und eine befriedigendere Lösung als die seiner Vorgänger wenigstens zu versuchen, läßt er den Sifré unerwähnt ganz bei Seite liegen und begnügt sich mit folgender Erklärung: ועניין מדה זו ללמוד הדבר הסתום במקום א' משני כתובים המפורשים מפני דמיון שיש במקום הסתום אל שני כתובים המפורשים, וכש"כ כשאומרין לא ראי זה כראי זה ולא ראי זה כראי זה הצד השוה שבהם הוא לומר שני כתובים אלו אעפ"י שהם חלוקים בדיניהם, כיון שיש צד שוה בהם וללמוד זה הסתום השוה להם באותו צד המפורש שבהם. Es ist nicht abzusehen, worin das zwingende Moment liegt, III^{b} als besondere Regel hinzustellen, denn im Grunde genommen ist ja auch der ב"א מכתוב א' nichts anderes, als ein Schluß, der auf dem דמיון הסתום אל המפורש beruht. Gewiß ist das Hervorheben der übrigens schon von R. Hillel nachdrücklich betonten Tatsache, daß an vielen Stellen der talmudischen Litteratur von einem ב"א nicht allein aus zwei, sondern auch aus drei und vier Schriftversen, oder, wie wir jetzt sagen müssen, Normen konkludiert wird, zutreffend; gewiß ist das Eingehen auf eine Reihe dieser Partien, insbesondere auf die Chullin 115^{b} von R. Mordechai im Namen Resch Lakisch's mitgeteilten Regeln

[1] RSBZ fühlt wohl selbst, daß seine Erklärung keine ganz befriedigende sein kann; darum kommt er bei der Behandlung der vierten Middah nochmals auf die Sache zurück und sucht den Unterschied zwischen משכב ומושב einer- und שילוח טמאים ונרות andererseits darin zu finden, daß diese verschiedene Normen haben, jene hingegen bloß verschiedenen Zwecken dienen ומה שאמר בב"א וכתוב אחד לא [הרי] משכב כהרי מושב אינו לומר שהם חלוקים בדיניהם אלא חלוקים בעניניהם, זה מיוחד לישיבה וזה מיוחד לשכיבה, אבל בדיניהם הם שוים ולפי זה אינו אלא ב"א וכתוב אחד. Das ist eine neue Auflage der Theorie des R. Hillel, nur bedeutet כתוב nicht mehr ענין, sondern דין. Aber wenn der RSBZ wirklich im Rechte wäre, dann bliebe es erst recht rätselhaft, wie man mit den Termini לא הרי זה כהרי זה und הצד השוה שבהם solch verschiedene Begriffe verbinden kann. Es nützt nicht, das eine Mal an den RABD sich anzulehnen, das andere Mal den R. Hillel auszuspielen. Das gibt erst recht ein mixtum compositum.

und zuletzt auf שני ושלשה כתובין הבאין כאחד ein verdienstliches zu nennen. Aber die Schlußbemerkung unseres Autors ובכאן נשלמה המדה הרביעית מי״ג מדות (הקו״ח) הנקראת מה [ה]צד ונקראת מה מצינו ואתיין מבינ״א bringt uns doch so recht zum Bewußtsein, daß wir uns in einem Labyrinth befinden, daß die Sache anstatt klarer, immer dunkler und verwickelter wird. Da der Talmud חדא מחדא auf der einen Seite מה מצינו, auf der anderen Seite wieder בנין אב nennt, hat man wohl das Recht, den ב״א mit מה מצינו zu identifizieren, denn wenn A = B und A = C, dann ist auch B = C. Warum nun RSBZ gerade dem ב״א מב׳ כתובים die Bezeichnung מה מצינו beilegt und nicht auch dem ב״א מכתוב א׳ erhöht nur die Zahl der Rätsel, die bei ihm ungelöst bleiben. Freilich, ob dann in Wirklichkeit zwischen dem ב״א schlechthin und dem מה מצינו kein Unterschied besteht, ist eine Frage, die wir im Laufe unserer Untersuchung zu beantworten Gelegenheit haben werden.

6. Ob **R. Josuah ha-Levi,** der von den vorhandenen methodologischen Arbeiten seiner Zeit keine allzu hohe Meinung hat, den Kommentar des RSBZ zur Baraitha des R. Ismael gelesen, wollen wir nicht entscheiden. Die Bemerkung[1] ותנא מביא בכאן שתי מדות ואינן אלא מדה אחת ואין הפרש בינידם, אלא שזו מכתוב אחד וזו משני כתובים והכל הוא ב״א scheint wohl eine Spitze gegen Duran zu haben, aber man darf schließlich nicht vergessen, daß schon Saadjah Gaon die Wesenseinheit von III^a und III^b mit Nachdruck betont. Der Verfasser des Sefer Halichoth Olam nimmt wohl den Anlauf zu einer regelrechten Definition des ב״א, kommt jedoch über die genealogische Erklärung des Wortes אב nicht hinaus. Er sagt: דיני בנין אב מדה בתורה שהכתוב יגלה ויפרש במקום אחד, וממנו למדין בכל המקומות הדומים לו, שהתורה תקצר ותרמוז במקצת על הכל, ולכך נקרא ב״א, שהמלמד הוא כאב, והלמדין ממנו כיוצאי יריכו. Er beschränkt sich auf das eine Beispiel des Sifra, und obgleich er sonst für jede Schwierigkeit ein offenes Auge hat, will er sich hier die Tatsache, daß dieses Beispiel das Wesen des ב״א mehr verdunkelt als aufhellt, durchaus nicht zum Bewußtsein bringen. Rückhaltslos sich dem RABD anschließend, verzichtet er auf eine selbstständige Erklärung, indem er sagt: ופי׳ ברייתא זו אצל הכל, ולכך אין רצוננו לדבר בה כפי כוונתנו בידיעת הכללים בלבד, ופשוטן של דברים בב״א מכ״א וב״א מב׳ כתובים דעת הראב״ד ז״ל, דב״א מכ״א כדאמרינן בעלמא חדא מחדא, וב״א מב׳ כתובים חדא מתרתי, כלו׳ במה הצד השוה, והדבר ידוע לכל דחדא מתרתי. אי לאו דהנהו תרתי מצרך צריכי, ושהאחד לא יוכל ללמוד מחבירו, לא הוה גמרינן מינייהו לעלמא, משום דהוו להו שני כתובין הבאין כאחד ושני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין. Für ihn ist genau so wie für den RABD

---

[1] Halichoth Olam IV, 2.

לא הרי כהרי das Unterscheidende zwischen dem בא' מב"א und dem ב"א מב' כתובים; demnach muß er משכב ומושב als einen zusammengesetzten ב"א מכתוב א' bezeichnen. Nach einem kurzen Auszug aus dem Kommentar des RABD schließt er mit der Bemerkung ז' ה"א שיטת הראב"ד ז"ל ועיקר. Wohl bringt er auch, ohne einen Namen zu nennen, die Ansicht R. Simson's aus Chinon, aber die von diesem ins Treffen geführte Technik des Bauens übergeht er sichtlich nur deshalb nicht mit Stillschweigen, weil er von אם למקרא ולמסורת sprechen will. Da von dem Widerspruch zwischen dem Sifra und dem Sifré im Halichoth Olam nichts erwähnt wird, müssen wir annehmen, daß R. Josuah ha-Levi auch in Bezug auf dessen Lösung dem RABD beipflichtet.

7. Was wir bei **R. Samuel ibn Serillo** in seinen כללי שמואל über den ב"א finden, ist eine wortgetreue Abschrift aus dem Halichoth Olam; und wenn ich dieses Kompilators hier gedenke, so geschieht es bloß unter dem Hinweis auf mein im hermeneutischen Syllogismus p. 77. 78 über ihn gefälltes Urteil, um aufs neue zu zeigen, wie man schon im 15. Jahrhundert mit der Schere gearbeitet hat, und wie leicht der Kompilator zum Plagiator wird. Der Verfasser des Halichoth Olam schließt seine Ausführungen über die dritte hermeneutische Regel mit der Distinktion zwischen ב"א und אם למקרא ולמסרת und fügt hinzu כאשר יתבאר בפרק אחרון מזה השער בס"ד. Und in Wirklichkeit finden wir Pf. IV, cap. 3 eine kurze und sachgemäße Darstellung der Kontroverse mit Beispielen aus Pes. 86ᵇ und Sukkah 6ᵇ. Diesen Schluß konnte Samuel ibn Serillo nicht gebrauchen; ihn ganz wegzulassen, war er nun nicht gewillt, und er weiß sich auch zu helfen. Was אם למקרא ולמסורת betrifft, ist er doch nicht auf Josua ha-Levi angewiesen, er kennt ja die Primärquelle und schreibt kühn: אבל אם למקרא ואם למסורת אינו אלא באשה שפועלת בשני כאשר יתבאר בל"ב מדות דר' יוסי הגלילי. Von dieser neuen Middah Samuel ibn Serillo's wissen unsere Ausgaben der Baraitha über die XXXII nichts. Wie kommt nun der Mann, der sich mit Beharrlichkeit sträubt, den Namen R. Josuah ha-Levi's zu nennen, zu seiner Gelehrsamkeit? Es ist leicht zu sehen. Im Halichoth Olam Pf. IV. cap. 4, wo die 32 Middoth des R. Elieser beleuchtet werden, spricht R. Josua ha-Levi unter Anderem auch von אם למקרא ולמסורת. So rächt sich dünkelhafter Hochmut von selbst durch die Bloßstellung unzureichenden Wissens. Samuel ibn Serillo hätte, wenn er schon den Verfasser des Halichoth Olam nicht nennen wollte, zum mindesten sagen müssen: כאשר יתבאר בפירוש לל"ב מדות דריוה"ג. Die כללי שמואל können ja nicht für Gelehrte, sondern nur

für Schüler bestimmt gewesen sein, und Schüler irrezuführen, ist gewiß nicht gestattet.

8. **R. Josef Karo** (1488—1575), welcher seine כללי הגמ״א nur als Ergänzung des Halichoth Olam betrachtet wissen wollte, nimmt hinsichtlich der Auffassung des ב״א einen entgegengesetzten Standpunkt ein, denn er schließt sich, wie gleich aus dem ersten Satz zur dritten Middah deutlich hervorgeht, nicht dem RABD, sondern dem R. Hillel[1] an. Er sagt פי׳ שני כתובים, שני ענינים דלא דמו, ורוצה ללמוד ענין מענין או משני ענינים כי הני דברייתא[2]. Selbstverständlich kennt er in seiner stupenden Gelehrsamkeit auch die Baraitha des Sifré Num. Sekt. 1, aber es ist nicht seine Sache, den Gegensatz dieser zwei Quellen zu überbrücken, oder auszugleichen, sondern er gibt ganz einfach dem Sifra den Vorzug. Sowohl bei שילוח טמאים, als auch bei נרות sind die beiden Momente מיד ולדורות ausdrücklich hervorgehoben, und seine Ausführungen über die Notwendigkeit dieser doppelseitigen Hervorhebung gewinnen dadurch ein besonderes, erhöhtes Interesse, daß er eine sonst völlig unbekannte Erklärung Raschi's[3] anführt. Wie das eigentlich methodologische Moment nach und nach in den Hintergrund zurücktritt, ersieht man am deutlichsten daraus, daß der Nachweis, es sei notwendig, diese zwei Momente auf beiden Seiten hervorzuheben, zur Hauptsache wird. Nicht weniger bezeichnend für den Standpunkt Karo's sind die Reflexionen, die er anstellt, die Frage למה הוצרכו שתי מדות הללו und noch mehr die Antwort וי״ל דאי אשמועינן ב״א בענין א׳ ובב׳ ענינים בענין א׳, הוה אמינא דבענין אחד ילפינן אפי׳ דאיכא פירכא, ואי אשמועינן בשני ענינים, הוה אמינא דבשני ענינים ילפינן דאיכא פירכא, לכך הוצרכו שתידם. Vom Standpunkte des RABD, der ב״א מכ״א mit חרא מחדא und ב״א מב״כ mit חדא מתרתי identifiziert, sind solche Reflexionen von vornherein ausgeschlossen. Zu meinem großen Bedauern muß ich noch konstatieren, daß R. Josef Karo wohl einen Unterschied zwischen dem exegetischen und rein logischen ב״א macht, daß er aber, bloß von den Beispielen des Sifra ausgehend, gerade diese Distinktion als das Differenzierende des ב״א מכתוב א׳ und des ב״א מב׳ כתובים א׳ findet. Er sagt fortfahrend: ועוד יש לדקדק דבשני ענינים לא נלמוד אלא פירוש מלה כי הבא, דילפינו לכל

---

[1] Denn er fordert ja nicht, wie R. Simson aus Chinon, daß jeder ב״א von zwei Gegenständen ausgehe. Auch R. Josef Karo nimmt von der Bautechnik keine Notiz.

[2] Vgl. in Algasi's יבין שמועה (Venedig 1639) die כללי הגמ׳ p. 45ᵃ ff.

[3] Algasi macht l. c. 48ᵃ dem Verfasser des לחם אבירים Abraham ibn Burgil den Vorwurf, daß er die von Karo hier gebrachte Erklärung Raschi's nicht berücksichtige והנה הוא ז״ל לא ראה מה שהביא רבינו מוהרי״ק ז״ל בזאת הברייתא בשם רש״י. Demnach kannte sie auch Salomo Algasi nur aus dieser Quelle.

מקום שנא׳ בו צו׳, שהוא זרוז מיד ולדורות, ולשאר דינים שלא נאמר בהם צו׳, לא נלמוד זרוז, כיון דלא הוי מחד ענינא, ובבנין מכתוב א׳ נלמוד דבר מדבר, אע״ג דלא כתיב מלה כלל, כי זוכי דבעי ללמוד משכב ממושב ודברים שלא נכתבו נמי נחייבם, לחייבם בדין ידוע, אי דמי לדבר שנכתב בו דין זה וכו׳, ואמרינן בגמרא זה בנה אב כל מקום שנא׳ שה אינו אלא להוציא את הבלאים תיפס מלה זאת, לפי שהוא בב׳ ענינים וכן רבים. Diese paar Sätze sprechen ganze Bände; was aber die arge Verirrung am grellsten beleuchtet, ist folgender Schluß: דקדוק זה יש לי קצת ראיה ממ״ש הראש ז״ל בפי׳ שם בשם א׳ מגדולי האחרונים על שהוקשו מדת ק״ו למה נכתב תיפוק ליה [מ]מדת [מ]בנין אב דהיינו מה מצינו, ותירצו דק״ו הוצרך ללמוד אפי׳ בב׳ ענינים דלא דמו, דבנין אב לא ילפינן אלא היכא דדמו והוו ענין אחד. Die Bemerkung Ascheri's ist gewiß eine ebenso wichtige wie zutreffende. Im Syllogismus schließen wir, ohne auf die Wesensgleichheit zu achten, vom Besondern auf das Allgemeine dem Umfange nach, beim ב״א ist die Wesensgleichheit die Vorbedingung unserer Konklusion, denn wir schließen ja von dem Besondern auf das Allgemeine dem Inhalte nach. Diese Wesensgleichheit ist sowohl beim ב״א מכ״א als auch beim ב״א מב״כ, und zwar hier durch das tertium comparationis vorhanden. Die unvergleichliche Größe des בית יוסף und כסף משנה liegt wahrlich nicht in seiner kleinen methodologischen Abhandlung. Maran R. Josef Karo ist und bleibt unser großer Kodifikator, auch wenn er Ascheri mißverstanden hat. Sein Irrtum ist umso verzeihlicher, als es ja selbst in unseren Tagen noch rabbinisch hochgelehrte Männer mit akademischer Bildung gibt die sich zuweilen den eigentlichen Unterschied zwischen dem ק״ו und ב״א nicht zum Bewußtsein bringen. Wir können aber noch alle selbst aus den Fehlern eines großen Mannes viel lernen; und darum wollen wir uns die von R. Josef Karo wenn auch nicht expressis verbis, so doch dem Sinne nach gemachte Distinktion zwischen dem rein logischen und dem exegetischen ב״א hinter die Stirne schreiben.

9. Mit **R. Ahron ibn Chajjim** (gest. 1620) scheint die methodologische Untersuchung über den ב״א nicht allein in eine neue Phase getreten, sondern überhaupt am Ende angelangt zu sein. Der Verfasser des Middoth Ahron beginnt zwar auch hier seine Erklärungen mit einem philosophischen Satz, aber wir merken doch nur allzubald, daß er nichts Neues vorzubringen vermag, daß er uns die Theorie des R. Simson vorträgt. Aus der Wesensgleicheit, so sagt er, die wir an zwei Gegenständen, A und B, finden, wird ein „Vater" für alle Gegenstände mit derselben Wesensgleichheit gebildet, um ihnen die bei A und B vorgefundene gesetzliche Bestimmung, gleichviel ob erschwerender oder erleichternder Natur,

beizulegen.[1] Das heißt doch mit anderen Worten, ohne die Termini לא הרי כהרי und הצד השוה שבהם gibt es keinen ב"א. Warum wir nicht ebenso gut von einem Gegenstande A, der mit einem zweiten, B, α gemeinsam hat, konkludieren können, daß das bei A vorgefundene β auch bei B angenommen werden dürfe, warum wir nicht sagen dürfen: wir konkludieren von β in $A\alpha$ auf β in $B\alpha$, $C\alpha$, $D\alpha$ usw., ist absolut nicht einzusehen. Hat denn Ahron ibn Chajjim, der sich beim Qol wachomer auf seine logische Bildung soviel zugute getan, nicht gewußt, daß auch der Analogieschluß seinen Ober-, Unter- und Schlußsatz hat, und daß die Wesensgleichheit oder doch die Ähnlichkeit zwischen A und B den Untersatz bildet? Er hat ganz einfach darauf verzichtet, den ב"א auf seinen logischen Kern hin genau zu untersuchen, sonst hätte er sich, wenn er zu keiner selbstständigen Auffassung gekommen wäre, nicht der Ansicht R. Simson's aus Chinon, sondern der des RABD angeschlossen. Gewiß sind die Beispiele in der Baraitha des Sifra von weittragender Bedeutung, aber weit, weit wichtiger sind doch die Middoth selber. Es gibt Personen, die jedwede Regel auch ohne Beispiel verstehen; die Beispiele sind ja nur Notbehelfe des Denkens, Brillen für geistig Kurzsichtige. Wenn ich einem Jünger den logischen Kern einer Regel klar und deutlich zeige, so kann er auf das Beispiel verzichten; umgekehrt jedoch habe ich noch lange nicht die Gewißheit, daß ein Hörer, dem ich ein Beispiel erkläre, auch schon die Regel in ihrer ganzen Tiefe erfaßt hat. Und genau so verhält es sich mit den Erklärungen des RABD und des R Simson. Jener will den Kerngehalt des בנין אב uns vorlegen, dieser will die Beispiele uns klar auseinanderlegen. Ich für meine Person schließe mich, solange ich mich zu einer selbstständigen Auffassung nicht durchgerungen habe, dem RABD, als einem zuverlässigen Führer, an. Ahron ibn Chajjim hat es anders gemacht. Vor die Wahl zwischen den Beiden gestellt, besinnt er sich keinen Augenblick und erklärt, hauptsächlich aus dem Grunde dem Verfasser des ספר כריתות folgen zu müssen, weil der RABD das Beispiel für III^a zu erklären außer Stande sei.[2] Hätte Ahron ibn

---

[1] מדות אהרן I, cap. 4: המין הב' מהשווי, אשר בו ילמדו נושאים זה מזה, הוא השווי העצמי, שהם הדברים שהשוה אותם דבר עצמי או סגוליי נמצא בהם בשוה, וממנו יבנה ויעשה אב אחד לכל מי שהיה בו זה הדבר, שהיה דומה להם בקולא מה או חומרא הנמצא בהם כתובה בשניהם:

[2] Nachdem Ahron ibn Chajjim l. c. die Ansichten des RABD und des RS wiedergegeben, sagt er: ועם היות שאיני כדאי להכניס ראשי בין ב' הרים גבוהים כאלו להכריע ביניהם, עכ"ז אחר שאלת המחילה מהראב"ד הנה דעתי הקצרה נוחה בדעת הגר"ש ז"ל. לפי שרבו הקושיות אשר הוקשו אלי בדעתו של הראב"ד, ראשונה מהמשל שהביא ר' ישמעאל לבאר ב"א מכתוב

Chajjim die von ihm getroffene Wahl mit dieser Unzulänglichkeit des RABD allein begründet, so wäre es mir nicht in den Sinn gekommen, seine Wahl zu bemängeln. Da er jedoch die Einwendungen des RS gegen die Identifizierung des ב״א מב״א mit חדא מחדא und des ב״א מב״ב mit חדא מתרתי wiederholt und die geradezu abgeschmackte Bautechnik mit großem Behagen ins Treffen führt, kann ich nicht umhin, auf diese Polemik näher einzugehen, um zu zeigen, daß auch dieser Gegner des RABD die im Talmud selber hervortretenden Widersprüche zu verschleiern sucht. Was die Erklärung des Beispieles von משכב ומושב betrifft, stimme ich bei aller Bewunderung, die der Scharfsinn des RABD mir einflößt, doch dem Verfasser des Middoth Ahron bei; wenn dieser jedoch von einem משל שהביא ר׳ ישמואל לבאר ב״א redet, so ist er in einem sehr großen Irrtum befangen. Denn sowenig R. Ismael, der im Sifré שילוח טמאים als ב״א מכתוב א׳ auffaßt, das Beispiel für III^b anführen konnte, so wenig hat er משכב ומושב als Beispiel für III^a gebracht. Doch abgesehen von dem Sifré, habe ich bereits darauf hingewiesen, daß dieses Beispiel in keiner der alten und jungen Beispielsammlungen zu finden ist. Der zweite Grund, aus welchem Ahron ibn Chajjim hier den Standpunkt des RABD ablehnt, und der dem ספר כריתות entlehnt ist, wird in seinen Händen zu einem nichtigen. Der Verfasser des Middoth Ahron hält sich nämlich nicht an seine Bauvorlage; bei RS bilden die zwei Gegenstände, von welchen, und der dritte, auf welchen konkludiert wird, insofern den Anfang eines Baues, als jetzt auf den dritten ein vierter, auf den vierten ein fünfter und so in infinitum ein xter Stein gelegt werden kann. Es wird daraus zwar nie eine Mauer, sondern höchstens eine einschichtige Säule entstehen, aber da die Unterlage die doppelte Breite hat, brauchen wir nicht zu fürchten, daß der schmale Bau sofort zusammenstürzt. Ahron ibn Chajjim hingegen baut nicht auf eine feste Unterlage, sondern auf eine Abstraktion; der dritte Stein ist bei ihm nicht der Gegenstand, auf welchen konkludiert wird, sondern das tertium comparationis. Und damit fällt seine Bautechnik in's Wasser; denn wenn das tertium comparationis stark genug ist zwei Steine nebeneinander zu verbinden, so wird es sich ganz gewiß als derselbe Zement auch für die Steine übereinander bewähren, und wir können wohl von

---

אחד ממשכב ומושב דלית נגרא וכר נגרא שיוכל לישב עליהם דברי הראב״ד ז״ל, אם לא ידחק עצמו ויראה בו מה שלא יוכל שאת. אחר שהביא למשל מורכב (?) ומושב וביאר הצריכות לומר שלא יוכלו ללמוד זה מזה ואיך א״כ יוכל הוא לבאר על זה שהוא מלמד אחד:

einem Gegenstande allein auf einen zweiten konkludieren.[1] Doch abgesehen hiervon ist es ganz schief, das tertium comparationis als Wirkung der beiden Gegenstände anzusehen, und noch schiefer, dieses tertium comparationis dann zum Vater aller Gegenstände von derselben Gleichheit zu machen. Wenn man das Wörtchen אב in genealogischem Sinne auffaßt und dabei das Wort בנין bautechnisch urgiert, kommt man eben zu Absurditäten. Für den Vater sind seine Kinder Zweige eines Stammes, nicht aber übereinander gelegte Steine. Freilich ob es unbedingt notwendig ist, אב genealogisch zu fassen, ist eine Frage, die ich hier bloß aufwerfen, aber noch nicht beantworten will. Immerhin jedoch muß auch von genealogischem Standpunkte aus daran erinnert werden, daß die vielen oder wenigen Gegenstände, auf welche wir konkludieren, den Namen בנין, und der eine Gegenstand, von dem wir schließen, den Namen אב führt; daß demnach, wie jeder Denkende zugeben muß, schon aus diesem Grunde allein, der Schluß von einem Besondern als der ursprüngliche erscheint und mithin der Standpunkt des RABD nicht bloß berechtigt, sondern auch begründet ist. Was endlich den von Ahron ibn Chajjim zweimal hervorgehobenen Einwand betrifft, daß im ganzen[2] Talmud der Schluß חדא מחדא den Namen מה מצינו führt, wäre ihm sehr leicht zu begegnen mit dem Hinweis darauf, daß es sich beim ב"א nicht um חדא מחדא, sondern um כולא מחדא handelt; aber wir können uns dies umso eher ersparen, als ja Ahron ibn Chajjim viel zu sehr vom RS abhängig ist, um nicht hintennach kleinlaut zugeben zu müssen, daß Seb. 49ª dem Schluß חדא מחדא der Name ב"א beigelegt wird. Das jedoch, so behauptet der Verfasser des Middoth Ahron, ist nicht buchstäblich zu nehmen, das ist eine ungenaue Bezeichnung von Seiten der babylonischen Amoräer;

---

[1] Fortsetzung von oben: הב' ששם המדה אשר הוא ב"א לא יתישב על מלמד א', וזה אב משם בנין וגם משם אב, משם בנין לפי שלא יתכן להיות בנין מדבר א', כי אין אבן אחת עושה בנין, ואין בנין אלא (משני) [משתי] אבנים ואחת על גביהן, ולזה לא יקרא בנין אלא כשהמלמדים שנים, שהשני המלמדים הם ב' אבנים והצד השוה הוא אבן אחת על גביהן המחברן יחד, ואם משם אב, לפי שהאב פועל בשלישי, האיש באשה והאשה בולד, וא"כ שם האב לא יפול אלא בג', וזה לא יהיה אלא בהיות המלמדים שנים, כי ביניהם יולידו צד שוה שהוא ג', וממנו ילמדו כל הדומים אליו, וא"כ לא שם בנין ולא שם אב יתישב כפי דעתו, וגם אמרו מכתוב א' מב' כתובים לא יצדק עם דבריו, כי הכתוב אינו הוא המלמד אלא המקום אשר בו כתוב המלמד וכו':

[2] Zuerst legt er die Worte בכל הגמר' dem Gaon RS in den Mund; nachdem er den Standpunkt des RABD gezeichnet hat, schreibt er: והגר"ש לא נחה דעתו בזה אלא אמר שכל ב"א הוא מב' מלמדים משום דהיכא דיליף חד מהד אז יקרא בכל הגמר' מה מצינו ולא ב"א כי הב"א אינו אלא מב' מלמדים וכו' ע"כ. Ein zweites Mal sagt er wieder: וא"כ אם יהי' המלמד אחד יקרא מה מצינו בכל הגמ', ואם יהיו שנים יקראו בנין אב וכו':

und als Beweis dafür ist die Tatsache zu betrachten, daß dort ein abundantes Wort verwertet wird.[1] Das sagt und schreibt derselbe Mann, welcher den ganzen Sifra kommentiert hat und es demnach wissen muß, daß gerade in diesem halachischen Midrasch zumeist abundante Wörter und Worte verwendet und auch als ב״א verwertet werden. Was Ahron ibn Chajjim, gleichviel ob bewußt oder unbewußt tut, ist eine Verschleierung der Tatsachen. Nein, nicht der RABD setzt sich in einen Gegensatz zum Talmud, sondern der Talmud selber identifiziert — ob mit Recht oder Unrecht, sei einstweilen dahingestellt — den מה מצינו mit dem בנין אב. Das Geschütz, welches im 4. Kapitel des Middoth Ahron gegen den RABD aufgeführt wird, ist kein schweres; wir hören wohl viel knattern, aber es ist bloß ein Scheingefecht.[2] Im מדות אהרן II cap. 5 und 6, wo die Beispiele zu den zwei Formen des ב״א im Einzelnen beleuchtet werden, kommt Ahron ibn Chajjim seinem Versprechen gemäß, auf die Einwände gegen den RABD, wenn auch nur teilweise, zurück, aber er identifiziert sich nicht mehr ganz mit dem RS; denn er versucht nicht allein das Beispiel von משכב ומושב im Geiste des RABD zu beleuchten, sondern hat auch schon ein objektives Urteil über die Auffassung des RS, dem er sich wohl noch immer mehr als dem RABD, aber nicht mehr so rückhaltslos wie früher anschließt. Hier sagt er, etwas abgekühlt: כך נ״ל לפרש הברייתא כפי דעת הראב״ד ז״ל, ועכ״ז דעתי נוחה יותר בדעת ר״ש בפי׳ מדה זו שעם היות שנראה שלא פי׳ מכתוב א׳ כפשוטו, בודאי שדעתו יותר נכונה ובה תתישב הברייתא מבלי שום דוחק וגם יתישב מלות ב״א כמ״ש. Er bespricht das Verhältnis der Baraitha über משכב ומושב zum Sifra Sabim l. c. und geht gleichfalls mit Stillschweigen über den schroffen Gegensatz dieser zwei Quellen hinweg. In der Erklärung des Beispiels für III^b, zu

[1] Middoth Ahr. ibid.: ומ״ש רב בפ׳ איזהו מקומן דמ״ט ע״א ת״ל ושחט את החטאת במקום העולה זה בנה אב לכל החטאות שיהיו טעונין צפון שנראה שהלמוד מחטאת לחודיה קרא ב״א, הנה משם אין קושיא, לפי שהגמ׳ לא דק בזה, והראייה ששם לא יליף לא מב״א ולא ממ״מ אלא מיתורא דקרא שהיה ל״ל ושחט אותה, דהרי בחטאת מדבר, ובאומרו החטאת לזה אמרו שאין זה על זה החטאת הנזכר לחוד, אלא על כל חטאת, ולזה זה בנה אב ירצה זאת התיבה היתרה של מלת חטאת בנה אב ולמד לכל חטאות שיהיו טעונין צפון וכו׳, וא״כ העולה לנו מזה הוא שכל ב״א הוא למוד מב׳ מלמדים, ומה שהוא חדא מחדא יקרא מ״מ, עם היות שלפעמים יקראהו הגמ׳ ב״א ג״כ, והנה ר׳ ישמעאל לא הורנו כאן ללמוד חדא מחדא שהוא מ״מ, לפי שהדבר ידוע שמלמד א׳ ילמד לכל מי שידמה לו וכו׳, או נאמר שמה שלא זכר כאן ר׳ ישמעאל חדא מחדא הנה הוא לפי שמכ״ש אתיא וכו׳:

[2] Die Tatsache, daß der Analogieschluß, חדא מחדא, gleichviel ob er so oder so genannt wird, auf einer Wesensgleichheit beruht, muß ja schließlich auch Ahron ibn Chajjim zugeben, und gibt sie, wie aus der voraufgehenden Note zu ersehen ist, de facto zu. Wer also eine von der des RABD abweichende Ansicht vertritt, hat die Pflicht, den eigentlichen Unterschied zwischen חדא מחדא und ב״א מכתוב א׳ immer wieder von Neuem hervorzuheben und zu begründen.

welcher, wie er meint, der RS durch den Sifré Num. gedrängt würde, weicht er von ihm ab, denn er findet die zwei Momente מיד ולדורות sowohl bei שילוח טמאים als auch bei נרות. Anstatt sofort auf den Widerspruch zwischen dem Sifra und dem Sifré näher einzugehen, behandelt er zuerst die Notwendigkeit der doppelseitigen Hervorhebung beider Momente als die Hauptsache, wobei ihm die von R. Josef Karo, den er nicht nennt, angeführte Erklärung Raschi's vorzügliche Dienste leistet. Der Nachweis, daß wir es nicht mit שני כתובין הבאין כאחד zu tun haben, ist gewiß unerläßlich; ihn indeß zum Mittelpunkte der Untersuchung machen, heißt denn doch die Hauptsache verschieben. Aber auch die Art und Weise, wie er dann der Lösung zustimmt, welche der RABD darin gefunden, daß von שילוח טמאים und נרות auf sämtliche Gebote der Thorah konkludiert wird, ist keine solche, daß sie uns zu einem abschließenden Urteile über den Kernpunkt kommen ließe. Denn schließlich rückt Ahron ibn Chajjim doch, nach seiner bekannten Gewohnheit, mit zwei eigenen Lösungsversuchen[1] heraus, die wir, schon weil er das Wörtchen צו als ג"ש hineinzieht, aufs allerentschiedenste ablehnen müssen. Eine Förderung unseres Wissens über das Wesen des ב"א haben wir bei ihm nicht gefunden; ein Urteil über den Standpunkt des RS können wir uns selber bilden. Mag er immerhin mit R. Josef Karo zusammen dem Verfasser des ספר הכריתות Gefolgschaft leisten; wir bleiben, bis wir uns selbstständig einen neuen Weg bahnen können, in Begleitung des Halichoth Olam bei dem ebenso klar wie scharf denkenden RABD.

10. **R. Jesaia Hurwitz** (1570—1630),[2] der sonst wohl weiß, daß rein logische Dinge nicht Gegenstand der Tradition sind, behandelt doch den ב"א nach einer Seite hin als Sache des Übereinkommens. Was seine Darstellung betrifft, hat ihm der Halichoth Olam, den er wohl kürzt,[3] aber doch verbotenus zitiert, als Vorlage

---

1 Middoth Ahron II, 6 gegen Ende: ולדעתי נוכל לתרץ דלא דרש אתו ר' ישמעאל בג"ש מפני שלא קבלה, וג"ש אי אפשר למדרשה אא"כ קבלה, או נאמר משום דמצא בב' מקומות דכתוב בהו צו, ופי' בהם בשניהם מיד ולדורות ולא פי' באחד וילמוד הב' בג"ש בכל האחרים, א"כ בזה גלה שלא רצה שנלמוד בג"ש אלא מב' כתובים בב"א, האלו בג"ש בחד מקום הוא די שיאמר זה וילמד לכל המקומות בג"ש, וההפרש ביניהם, דבב"א אי מצינא למפרך אמת הצד פרכינן, ואלו מג"ש לא פרכינן, כיון דהוא מופנה מב' צדדים וכו':

2 Vgl. meinen hermeneutischen Syllogismus p. 78.

3 Er beginnt mit den Worten des Halichoth Olam: ב"א מדה בתורה שהכתוב ובענין כתוב א' (משני) יגלה ויפרש במקום אחד וכו' והלמדים ממנו כוצאי ריכו; dann schreibt er: (ושני) כתובים יש מחלוקת בין הראב"ד דב"א מכתוב א' כדאמרינן בעלמא. Da sind in der mir vorliegenden Ausgabe (Amsterdam 1648) die zwei Worte חדא מחדא ausgefallen;

gedient. Aus dieser Vorlage schreibt er auch die Erklärung des RABD ab; was er gegen dieselbe einzuwenden hat, sagt er nicht, aber wir können es wohl zwischen den Zeilen lesen, daß er, als könnte man über derlei Dinge abstimmen lassen, die Ansicht des RABD ablehnt, weil sie eine דעת יחיד geblieben. Ohne R. Simson aus Chinon zu nennen akzeptiert er dessen Standpunkt, denn er schreibt: אבל המפרשים הסכימו דחדא מחדא לא קרי ב"א אלא מה מצינו וכו', אבל חדא מתרתי הוא דקרי ב"א אלא שיש חדא מתרתי מענין א' והיינו ב"א מכתוב א', ויש חדא מתרתי דשני ענינים והיינו ב"א מב"כ. Selbstverständlich weiß er, um diesen Standpunkt zu begründen, auch nichts Besseres, als die Bautechnik des RS heranzuziehen, was er wieder mit den Worten des Halichoth Olam tut. Freilich die Art und Weise, wie er selber den Unterschied zwischen בנין אב und אם למקרא ולמסורת begründet, löst die ganze Bautechnik in Nichts auf. Er schreibt: והנה אוסיף באור בנין אב הוא מלמד ובונה אב לכל מקום שתמצא כן, כמו האב זרעו מתפשט וזרע זרעו כולם יוצאי ירכו, ולמשפחותם לבית אבותם כתיב, מה שאין כן באם למקרא ואם למסורת שאינו מתפשט חיצה לו ליתר ענינים וכו'[1]. Ja, die Zweige verhalten sich zum Stamm, wie die Kinder zum Vater; aber ist mit diesem neuen Bilde etwas für den בנין אב מכתוב א' als חדא מתרתי gewonnen? Auch nicht das allergeringste. Das Bild ist vielmehr geeignet, die Sache zu verwirren, denn Hurwitz spricht von Kindeskindern und im ב"א haben wir vom genealogischen Standpunkte aus nur mit Kindern allein zu tun. Mit solchen Verbrämungen dient man der Methodologie des Talmuds in keiner Weise; dem Verfasser des של"ה war es ja auch nicht um eine logische Begründung der Middoth, sondern um eine Registrierung des Überkommenen zu tun. Ihn bedrückt nicht

---

denn er fährt dann mit den Worten des Halichoth Olam fort: נב"א מב' כתובים חדא מתרתי כלו', במה הצד השוה והדבר ידוע לכל דחדא מתרתי אי לאו דהנהו תרתי מצרך צריכי שהאחד לא יוכל ללמוד מחברו לא היו גמרינן מנייהו לעלמא, משום דהוו להו ב' כתובים הבאים כאחד, וכל שני כתובין הבאים כאחד אין מלמדין. R. Josuah ha-Levi schließt mit der Bemerkung: כמו שמפורש בפ"א מזה השער בס"ד; die fehlt allerdings beim של"ה.

[1] Der Glossator des של"ה, der die Responsen Alfassi's nicht zu kennen scheint, kann sich die Gelegenheit nicht entgehen lassen, für die Mystik Propaganda zu machen. Er weist darauf hin, daß neben אב ואם auch בן ובת, wie die Ausdrücke בן מיצר und בת קול beweisen, in der Terminologie eine Rolle spielen. Es ist gewiß seine innerste Überzeugung, wenn er sagt: דברי רבותינו ז"ל הם קדושים ומהודים וכל דבר מהם רומז לסוד נפלא . . . . וכל אלו הלשונות סודות גדולות, כי לא דבר רק הוא, ואם רק הוא מכם, אבל נודע ליודעי חן. In Bezug auf das Wesen der Middoth im Allgemeinen und des בנין אב im Besonderen, muß man ihm gewiß beipflichten, daß es gar Vielen und wahrscheinlich auch ihm ein Geheimnis geblieben, aber eine logische Mystik müssen wir selbst auf die Gefahr hin, zu den רקים geworfen zu werden, ebenso wie eine mystische Logik ablehnen. Über בת קול vgl. noch TJT zu Jeb. 16, 6.

der Widerspruch zwischen dem Sifré und dem Sifra, dessen er mit keiner Silbe Erwähnung tut. Ihm genügt, daß der RABD vereinzelt dasteht, und er schließt sich der Majorität an. Was er zu dem Beispiel für III^{b} zu bemerken hat, besteht in dem Satze: הרי מבואר שב׳ מיני ב״א הוא מתרתי רק מין א׳ מכתוב א׳, כמו משכב ומושב הכתובים בענין א׳ וכו׳, והב״א מפרשת נרות ושלוח טמאים הם שני ענינים. Nun steht es im של״ה הקדוש, daß nicht der RABD, sondern die gegen ihn polemisierende Majorität im Besitz der Wahrheit über den ב״א ist. Da komme Einer und wage das Gegenteil zu behaupten!

11. Von den verschiedenen isagogischen Arbeiten **R. Salomo Algasi's** (gest. 1635) kommt hier für uns bloß sein Jabin Schemuah in Betracht. Die Anlage dieses Buches, welches die zwei methodologischen Schriften הליכות עולם und כללי הגמ׳ zur Unterlage hat, ist eine solche, daß wir eine eingehende Behandlung der Hauptfragen gar nicht erwarten dürfen. Auf das Wesen des ב״א tiefer als R. Josuah ha-Levi und R. Josef Karo einzugehen, ist Salomo Algasi nie beigekommen; ihn beschäftigen weit mehr die Termini, welche beim ב״א gebraucht werden. So ergeht er sich in langen Erörterungen darüber, woher es kommt, daß wir dem Ausdrucke וחזר הדין nicht bei jedem חדא מתרתי begegnen, und kommt schließlich, gestützt auf eine Bemerkung im Sefer Kerithoth, zu dem Ergebnis, daß nach der Widerlegung eines Qol wachomer eine Distinktion mittelst לא ראי זה כראי זה überflüssig oder doch unnötig sei, weil ja die Regel שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין nur für den מ״מ-Schluß allein, nicht aber auch für den ק״ו ihre Geltung hat. Von diesem Ergebnis freilich ist er selber nicht erbaut, und versucht deshalb eine neue Erklärung zu geben, die darin gipfelt, daß es vollkommen genüge, eine noch so minimale Differenz zwischen zwei Materien herauszufinden, um sie als שני כתובין שאינם באין כאחד bezeichnen zu können.[1] Ob Algasi die von ihm aufgeworfene Frage richtig beantwortet hat, will ich hier nicht weiter erörtern; doch möchte ich mir die bescheidene Bemerkung gestatten, daß es nach dem Grundsatz שאלת

---

[1] Jabin Schemuah § 122, Alinea 1: יש לדקדק דכיון דבכל חד מתרתי צ״ל לא ראי זה כראי זה ולבא לידי צה״ש, כי היכי דלא להוו ב׳ כתובים הבאים כאחד, א״כ היכי משכחת בעלמא חדא מתרתי ולא הדר דינא, שכתב לעיל ה״ע דבחדא מתרתי אף כי לא הדר דינא כל דהו פרכינן, ולפי זה בכ״מ שאמר הגמ׳ פלוני יוכיח נפרוך דכיון דהמלמד הראשון הוה נפיק מקו״ח דיוכית, א״כ להכי כתב רחמנא לתרווייהו כי היכי דנהוו ב׳ כתובין הבאין כאחד ולא נילף לעלמא וכו׳, ופוק חזי מה שכתב הכריתות בדין ב׳ כתובים אין מלמדין, דדוקא במ״מ אבל בק״ו מלמדין וכו׳ מיהו קשה לעלמא דהיכי משכחת שום חדא מתרתי דלא הדר דינא וכו׳ ויראה דבמה שכתבנו בשם הכריתות דסובר כמ״ד ב״כ הבאין כאחד אין מלמ״ין היינו כי אתי חד במ״מ וכו׳ ועוד י״ל דמשכחת לה חדא מתרתי וכו׳ מ״מ כיון דאיכא חילוק ביניהם לא מקרי ב׳ כתובים, ודו״ק:

החכם חצי התשובה[1] sehr oft wenigstens nicht so sehr auf die Antwort, wie auf die Fragestellung ankomme. Das Auffallende liegt keineswegs, wie Algasi meint, darin, daß der Terminus וחזר הדין nicht bei jedem חדא מתרתי angewendet wird, sondern nach meinem unmaßgeblichen Dafürhalten darin, daß wir diesem Terminus in der tannaitischen Litteratur überhaupt begegnen. Die Stellen, an welchen im babylonischen Talmud וחזר הדין zu finden ist, hat zum größten Teil schon R. Jesaia Berlin verzeichnet,[2] und wenn wir die darunter befindlichen Baraithoth mit den Parallelstellen im halachischen Midrasch vergleichen, so drängt sich uns mit Macht die Überzeugung auf, daß wir einen Terminus von amoräischer Provenienz vor uns haben. Ich verweise bloß auf zwei Baraithoth. Synh. 66^a, wo der Nachweis geführt werden soll, daß das Verbot, den Eltern zu fluchen, tatsächlich in der Thorah sich finde, heißt es אם היה אביו דיין ה״ה בכלל אלהים לא תקלל. ואם הי׳ אביו נשיא ה״ה בכלל ונשיא בעמך לא תאור. אינו לא דיין ולא נשיא מנין. אמרת הרי אתה דן ב״א משתיהן. לא ראי נשיא כראי דיין וכו׳ הצה״ש שבהן שהן בעמך ואתה מוזהר על קללתן וכו׳. מה להצה״ש שבהן שכן גדולתן גרמה להן. ת״ל לא תקלל חרש. באומללים שבעמך הכתוב מדבר. מה לחרש וכו׳. נשיא ודיין יוכיחו מה לנשיא ודיין וכו׳ חרש יוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה וכו׳. Diese Baraitha finden wir sowohl in der Mechilta Nesik. cap. 5 als auch im Sifra Ked. 9, 7; in jener lautet der fragliche Passus ת״ל לא תקלל חרש דבר הכתוב באומללים שבאדם הרי אתה דן ב״א מבין שלשתן, in diesem etwas ausführlicher ת״ל לא תקלל חרש דבר הכתוב באומללים שבאדם. מה לחרש וכו׳ נשיא ודיין יוכיחו. מה לנשיא ודיין חרש יוכיח. הא״ד ב״א מבין שלשתן. Die andere Baraitha ist dem Sifra entlehnt; ich will sie hier mit ihm konfrontieren.

Menachoth 60^a ff.:

ת״ר אלו נאמר והבאת אשר יעשה מאלה לה׳ והקריבה אל הכהן והגישה, הייתי אומר אין לי שטעון הגשה אלא קומץ בלבד, מנח׳ מנין, ת״ל מנחה, מנחת חוטא מנין, ת״ל את המנחה, ודין הוא, נאמר הבא במנחת חובה, ונאמר הבא במנחת נדבה, מה מנחת נדבה טעונה הגשה אף מנחת חובה טעונה הגשה, מה למנחת נדבה שכן טעונה שמן ולבונה מנחת סוטה תוכיח, מה למנחת סוטה וכו׳ וחזר הדין לא ראי זה וכו׳

Sifra Ned. XI 1—13:

אלו נאמר והבאת וכו׳, יכול אין לטעון הגשה אלא מנחת נדבה, מנחת חובה מנין, ודין הוא נאמר הבא מנחת נדבה והבא מנחת חובה, מה מנחת נדבה טעונה הגשה וכו׳, לא אם אמרת במנחת נדבה שהיא טעונה שמן ולבונה, תאמר במנחת חוטא שאינה טעונה שמן ולבונה, מנחת סוטה תוכיח שאינה טעונה שמן ולבונה וכו׳, לא אם אמרת במנחת סוטה וכו׳, הרי אתה דן מבנין אב וכו׳

---

[1] Vgl. Migdal Os zu hil. Teschubah 5, 5.

[2] In den heutigen Talmud-Ausgaben sind es folgende siebzehn: Berach. 35^a; Jeb. 77^a; Kid. 5^b, 21^a; Nasir 40^a; B. K. 6^a; B. M. 4^a, 87^b; Synh. 66^a; Mak. 4^b; Seb. 5^a, 5^b, 11^a, 16^b; Men. 6^a, 60^b; Chullin 114^a. Ich muß jedoch zwei Stellen Sab. 28^a und Kid. 78^a noch nachtragen.

ר׳ שמעון או׳ והבאת לרבות מנחת העומר להגשה וכו׳ הר״ה[1] מה אם מנחת חוטא שאינה טעונה תנופה. טעונה הגשה, מנחת סוטה שהיא טעונה תנופה, א״ד שטעונה הגשה, לא אם אמרת במנחת חוטא שהיא מן החיטין, תאמר במנחת סוטה שאינה מן החיטין, מנחת עומר תוכיח, לא אם אמרת במנחת העומר וכו׳ תאמר במנחת סוטה הא״ד מבנין אב וכו׳ :

ר׳ שמעון או׳ והבאת לרבות מנחת עומר להגשה וכו׳ ודין הוא, ומה מנחת חוטא שאינה טעונה תנופה, טעונה הגשה, מנחת סוטה שטעונה תנופה, א״ד וכו׳, מה למנחת חוטא שכן באה חיטין, מנחת עומר תוכיח, מה למנחת עומר, שכן טעונה שמן ולבונה, מנחת חוטא תוכיח, וחזר הדין לא ראי זה כראי זה וכו׳ :

Man ersieht hieraus deutlich, daß der Babli dem kurzen Ausdruck וחזר הדין vor dem langen הרי אתה דן בנין אב מבין וכו׳ den Vorzug gibt. Doch was bedeutet eigentlich וחזר הדין? Nicht allein die im Talmud des öfteren[2] vorkommende Frage וליהדר דינא ותיתי במה הצד, sondern auch die einfache Tatsache, daß in den angeführten Baraithoth das Ergebnis nach wie vor dasselbe ist, kann keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß חזר hier in der Bedeutung zurückgehen genommen wird. Bacher hat darum nicht Recht, wenn er in seiner Terminologie I, 58 sagt: „Mit der Formel חזר הדין wird in der halachischen Exegese angegeben, daß die Schlußfolgerung, die sich aus der Vergleichung zweier Gegenstände ergeben sollte, rückgängig gemacht, ungiltig wird, weil die Gegenstände verschiedene Merkmale aufweisen." Nein, die Formel kommt, was die hier angeführten Stellen am besten beweisen, auch bei Syllogismen und nicht bloß bei Vergleichungen vor, und bedeutet: das Schlußverfahren kehrt zu seinem Ausgangspunkte zurück und nimmt nun eine andere, oder eine erweiterte Form an.[3] Mithin ist es klar, daß der Terminus וחזר הדין nur dort gebraucht wird, wo aus dem ursprünglichen חדא מחדא, sei es des Qol wachomer, sei es des מ״מ-Schlusses, ein חדא מתרתי, oder aus dem ursprünglichen חדא מתרתי ein חדא מתלת entsteht, niemals aber wo es bei dem ursprünglichen חדא מתרתי sein Bewenden hat. Damit glaube ich die von Salomo Algasi aufgeworfene Frage in der einzig möglichen Weise beantwortet zu haben; im Übrigen verweise ich auf meine Ausführungen im hermeneutischen Syllogismus p. 55.

---

[1] Wie widersinnig die Einteilung des Sifra unserer Ausgaben in Parschijoth und Perakim ist, ersieht man auch hier, wo mitten in der Deduktion der 13. Perek beginnt.

[2] Vgl. Mak. 19ª; Seb. 10ᵇ, 60ᵇ; Tem. 21ª.

[3] Bacher hat wohl darin Recht, daß die Formel bloß im babylonischen Talmud sich findet, aber es ist nicht ganz zutreffend, wenn er behauptet, daß die Termini לא ראי זה כראי זה und הצד השוה שבהן dem tannaitischen Midrasch angehören, denn sie kommen schon in der Mischnah B. K. 1, 1 vor.

Auf die dialektische Auseinandersetzung Algasi's mit R. Josef Karo hinsichtlich des Beispiels für III[b] näher einzugehen, kann hier unsere Aufgabe nicht sein; nur in Bezug auf die Formel לא ראי זה כראי זה wollen wir das Ergebnis seiner Ausführungen kurz verzeichnen. Diese Formel wird anders von Raschi, anders von Tossaphoth aufgefaßt; nach Raschi ist an erster Stelle stets der Gegenstand gemeint, von welchem, an zweiter, auf welchen konkludiert wird, nach Tossaphoth hingegen umgekehrt,[1] an erster Stelle der Gegenstand, auf welchen, an zweiter, von welchem konkludiert wird. Um eine selbstständige Auffassung des ב״א war es dem gelehrten Verfasser des Jabin Schemuah auch nicht im entferntesten zu tun. Es berührt ihn nicht einmal, daß die Verfasser des Halichoth Olam und der כללי הגמ׳ verschiedene Standpunkte einnehmen, daß der Eine dem RABD, der Andere dem RS Gefolgschaft leistet. Seine Arbeit ist genau betrachtet ein Super-Kommentar; er glossiert fast jeden Satz R. Josef Karo's zum בנין אב, wie er überhaupt im Ganzen sich mehr mit den כללי הגמרא als mit dem הליכות עולם befaßt. Man kann durch ihn sehr viel lernen, doch worin das eigentliche Wesen des ב״א besteht, das konnten wir weder von ihm, noch durch ihn erfahren.

12. Einen höchst sonderbaren Beitrag zu dem Kapitel über die dritte hermeneutische Regel hat **R. Jakob Chagis** (1620—1674) in seinem תחלת חכמה geliefert. Obgleich er sich sonst der Führung Ahron ibn Chajjim's überläßt, schließt er sich doch nicht wie dieser dem RS, sondern dem RABD an; nur hat er den mehr paradoxen als originellen Einfall, das Beispiel für III[a] in der Baraitha des Sifra ganz, ganz anders als der RABD zu erklären. משכב ומושב, darin gibt er den Gegnern des RABD Recht, sind unleugbar ein ב״א מב׳ כתובים, aber als Beispiel für den ב״א מכ״א soll ja eben מרכב und nicht, wie alle Welt bisher annahm, משכב ומושב dienen. Das ist allerdings neu; das konnte und durfte ja Niemandem beikommen, denn es heißt doch ausdrücklich im Sifra יצא המרכב שהוא עשוי לסבלון אחר; aber was kümmert sich eine in ihrer Zügellosigkeit von nichts gehemmte Dialektik um solche Kleinigkeiten.

---

[1] Jabin Schemuah l. c.: הכלל העולה שתוספות ורש״י חולקים בפירוש לא ראי זה כראי זה, דלרש״י במה שאומר לא ראי זה כראי זה ולא פי׳ החומרות ודאי נפרש דההיא דבעי ללמד מייתי ברישא, בין כשמצריך לשני כתובים, בין כשמביאם למילף צד שוה, אמנם לדעת התוס׳ כ״מ שנא׳ לא ראי זה כראי זה ר״ל אין חומרת זה כחומרת זה וההוא דבעי להיות למד נקט ברישא. Vgl. ganz besonders außer den bereits oben angeführten Stellen Raschi B. K. 4[a] s. v. וראי ראי שן und Toss. ibid. 2[a] s. v. לא הרי השור. Siehe aber auch die Bemerkung Samuel Straschun's zur Stelle.

Die stürmt vorwärts und reißt noch ganz andere Dinge nieder. Man muß den Mann sprechen hören, um seinen grandiosen Einfall nach Gebühr zu würdigen. Nachdem er die Ausführungen des RABD in extenso gebracht hat, schreibt er ולפק"ד נראה דהדין עם הראב"ד, דב"א מכתוב אחד היינו חדא מחדא, ולא מטעמיה, הפירש הברייתא דמשכב ומושב כל אחד ללמד לתולדותיו, אלא דמשכב ומושב הוי ב"א מב' כתובים, ומהם נלמוד לכל הכלים שהם עשויים לנח אדם לבד, אבל המרכב אינו נכנס בלאו זה, שאינו עשוי לנח אדם לבד, אלא דינו שיטמא במשא ולא במגע, א"כ כשנכתבה טומאה במרכב, לא נכתבה אלא לטמא במשא ולא במגע, יהיה א"כ המרכב ב"א לכל דבר שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו וכו' וזה יהי' ב"א מכתוב א' דהיינו מרכב בלבד וכו', וזה נ"ל שהוא הדמיון שהביא בעל הברייתא לבנין אב מכתוב אחד[1]. Und was sagt R. Jakob Chagis über die Baraitha des Jeruschalmi, wo von מרכב mit keiner Silbe die Rede ist, wo es ausdrücklich von משכב ומושב heißt ולמה תנינתה הכא דאית לתנייה סגין מלין? Nichts; er kümmert sich um diesen Jeruschalmi ebensowenig, wie darum, daß ein Beispiel, welches auf solch gewalttätige Weise erklärt werden muß, unmöglich dem Zweck entspricht, welchem es dienen soll. Doch was würde wohl derselbe R. Jakob Chagis gesagt haben, wenn einer seiner fachmännischen Zeitgenossen, der die Litteratur über משכב ומושב, das Paradigma für III^{a}, gekannt, und aus dieser Kenntnis heraus den Versuch gewagt hätte, das ganze Beispiel in der Baraitha R. Ismaels als falsches zu streichen und ein anderes dafür zu setzen? Gewiß wäre seine Entrüstung über eine solche pietätlose Kühnheit zu heller Flamme aufgelodert. Und was hat er getan? Er hat kein Wort, keinen Buchstaben in der Baraitha gestrichen, er hat, Gott bewahre, das Beispiel nicht als ein falsches bezeichnet; dafür aber hat er dem ganzen Alinea einen falschen Sinn unterschoben und dadurch wohl nicht den Text geändert, sondern den Geist verkrüppelt; denn er hat de facto das Beispiel von משכב ומושב hinausgeworfen und das von מרכב dafür hineingebracht, und dabei das Merkwürdige geleistet, die überlieferten Worte der Baraitha intakt zu lassen. Das mag in den Augen Mancher ein Kunststück sein; aber das ist keine Leistung, weder eine ganze, noch eine halbe. Da mache ich es, ohne mich irgendwie mit dem Verfasser des תחלת חכמה vergleichen zu wollen, ganz anders. Ich schiebe bloß das ganze Stück von משכב ומושב etwas weiter hinab, nach der Überschrift ב"א משני כתובים כיצד, und

---

[1] Bei der Darstellung der zweiten Form des ב"א beschränkt sich Chagis auf Zitate. Hauptsache scheint ihm die Necessität von נרות und שילוח טמאים zu sein. Selbstverständlich bringt er hierbei die von Ahron ibn Chajjim angeführte Erklärung Raschi's an erster Stelle, aber der Quelle dieser Erklärung nachzuspüren, scheint ihm etwas Überflüssiges zu sein.

behaupte, daß sowohl für III^{a} als auch für III^{b} zwei Beispiele nötig sind, eines für den rein logischen und ein zweites für den exegetischen ב"א. Wohin die zwei Beispiele für III^{a} geraten sind, bin ich anzugeben außer Stande, aber das weiß ich wohl, daß משכב ומושב ein Beispiel für den rein logischen ב"א מב"ב wie שלוח טמאים ופרשת נרות ein Beispiel für den exegetischen ב"א מב' כתובים ist.[1] Das ist in meinen Augen wahrlich weniger radikal, als das Vorgehen R. Jakob Chagis'. Wer mich aber dennoch radikal nennen oder schelten wollte, dem sage ich einfach, daß jeder ehrliche Forscher einer radikalen Offenheit vor einem radikalen Versteckenspielen den Vorzug geben muß, es sei denn, daß er auch als Forscher unter die Diplomaten gehen will.

13. Das hat **David Niëto** (1634—1728), der Verfasser des מטה דן, getan. Von einem Rabbiner, der mit dem Chazarenkönig Dialoge führt, ist auch nichts anderes zu erwarten. Schon vom ästhetischen Standpunkte scheint es da geboten, nicht von Flußkranken und mit Unreinheit Behafteten zu reden. David Niëto nimmt bei der Erklärung der zwei Formen des ב"א von den Beispielen der Baraitha R. Ismael's mit keiner Silbe Notiz.[2] Diese Beispiele existieren für ihn nicht; er kennt bloß die aus dem sogenannten Raschi-Kommentar stammenden, von אוכל נפש בפסח und דמיהם בם für III^{a} und מומי אדם ובהמה für III^{b}. Dem Chazarenkönig können wir nicht zumuten, daß er diese Beispiele als unbrauchbare zurückweise, und dürfen uns nicht wundern, wenn er nach dem Grundsatz חזקה אין חבר מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן dem Chaber nicht allein zustimmt, sondern auch Beifall zollt.[3] Das erste Mal sagt der König וזהו לימוד נאה מאוד ומתיישב אל הסברא, das zweite Mal spricht er schon in längeren Sätzen גם זה למוד מתקבל, לפי שכיון שנא' מום באדם ובבהמה כל מום פוסל בשניהם, אעפ"י שאינו מפורש בו. Schade, daß dieser sonst als Arzt, Prediger und Polemiker berühmte Rabbiner von London in dem Vorworte zum מטה דן uns die Illusion geraubt hat, einen wirklichen König vor uns zu haben. Alle Hochachtung vor dem guten Willen, der traditionellen Lehre Anerkennung zu verschaffen; aber es gibt doch gewisse Dinge, die man nicht in Platonischen

---

[1] Ich erinnere an Eschkol ha-Kofer, wo wir ein drittes Beispiel, respektive ein zweites für III^{b} haben; das ist ein Umstand, der jedenfalls darauf hinweis', daß der ב"א hinsichtlich der Zahl der Beispiele sich von den anderen Middoth unterscheidet.

[2] Dasselbe tut merkwürdiger Weise auch Jakob Emden in seinem Siddur Beth Jakob.

[3] Vgl. §§ 178—181.

Dialogen oder gar in Salongesprächen erledigen kann. In Bezug auf die zwei Kusaris, deren die jüdische Litteratur sich rühmt, kann man wirklich sagen, sie sind keine שני כתובין הבאין כאחד.

14. Der Methodologe des 19. Jahrhunderts ist **Dr. H. S. Hirschfeld.** Es soll mit besonderem Nachdruck hervorgehoben werden, daß auf den 16 Seiten, welche Hirschfeld in seiner „halachischen Exegese" dem מה מצינו und בנין אב widmet (p. 201—217) einige Male der Versuch gemacht wird, die Sache auf die geeignetste Weise in Angriff zu nehmen. Die Erkenntnis, daß die Verallgemeinerung des Einzelfalles die Grundlage dieser Schlüsse bildet, kommt des öftern zum Vorschein, niemals aber zum gänzlichen Durchbruch, und noch viel weniger zu systematischer Entwicklung. Hirschfeld ist der deutsche Ahron ibn Chajjim; denn ein großer Teil seines Buches ist eine freie Übertragung des מדות אהרן in's Deutsche. Er steht auf dem Standpunkte, daß מ"מ mit חדא מחדא und ב"א mit חדא מתרתי identisch sei. „Der Unterschied", so beginnt p. 211, § 212, „zwischen מ"מ und ב"א liegt nun darin, daß jenes von Einem Gliede, Einem Gegenstande oder Verhältnis abgeleitet wird, dieses von zweien. In jenem stellt sich die Gleichheit von selbst heraus; in diesem muß erst ein Unterschied zwischen den Gliedern gesucht werden, damit es nicht werde שני כתובים, und dann in beiden ein gleichartiges Moment ausgeforscht werden, um an dieses die Gesetzesbestimmung knüpfen zu können." Für מה מצינו hat Hirschfeld keinen neuen Terminus geprägt. „Man nennt", sagt er p. 202, „dieses מה מצינו ‚wie wir finden'; nämlich so wie wir an dem einen Gegenstande finden, daß er diese Eigenschaft habe und dabei diese Bestimmung, so muß auch jeder andere, der dieselbe Eigenschaft hat, dieselbe Bestimmung haben." Man ersieht selbst aus dieser falschen Übersetzung des מה מצינו, daß Hirschfeld wohl weiß, es handle sich hier um einen Schluß vom Besondern auf ein Allgemeines; aber er wird sich der Tragweite dieses Schlußverfahrens nicht bewußt, denn er kommt über das חדא מחדא nicht hinaus. Für den ב"א freilich hat er einen Namen gefunden; er nennt ihn Kombinationsschluß. „Der Name בנין אב schreibt sich", sagt er, „aus der Weise der Deduktion her. Eine Eigenschaft nämlich bedingt und erzeugt die Gesetzbestimmung und heißt darum אב, der Erzeugende, der Vater. Sie stellt sich aber nicht von sich selbst heraus, sondern durch eine Kombination, indem die beiden Träger der Gesetzbestimmung gegeneinander gehalten und miteinander verglichen werden. Jede Kombination heißt בנין „Gebäude", weil erst durch das Zusammenfügen etwas entsteht. Das Ganze heißt darum ein

durch Kombination erzeugter Grundsatz, wörtlich: „ein Gebäude des Vaters". Wir werden diese Deduktionsweise Kombinationsschluß nennen." Demnach ist בנין אב ein objektiver Genitiv, aber merkwürdiger Weise wird אב, der vor einer Minute noch die erzeugende Eigenschaft, der Vater der Gesetzesbestimmung gewesen, durch das eigenartige Kombinationsverfahren Hirschfeld's, unter der Hand zum erzeugten Grundsatz. Da sind doch die alten Methodologen viel logischer; sie nennen ganz einfach das tertium comparationis, von dem geschlossen wird, אב, und fassen den Terminus בנין אב als subjektiven Genitiv auf. Und hierbei bildet, wie wir gesehen haben, auch Ahron ibn Chajjim keine Ausnahme. Den Unterschied zwischen ב״א מכתוב א׳ und ב״א מב׳ כתובים oder, um seine Termini zu gebrauchen, zwischen der Kombination von einem Verse und jener von zwei Versen präzisiert Hirschfeld § 213 mit folgenden Worten: „Die Gesetzbestimmung, die von zweien Dingen ausgesagt ist und für die ein allgemeiner Grund oder ein Begriff gesucht wird, kann entweder ein Mal, oder zu gleicher Zeit von zweien Gegenständen oder Verhältnissen, oder wirklich zwei Mal an verschiedenen Stellen niedergeschrieben sein." Er nimmt also, trotzdem er ב״א מכתוב א׳ eine Kombination von einem Verse nennt, das hebräische Wort in demselben Sinne wie der RS und Ahron ibn Chajjim, d. h. als ענין, als Gegenstand gleicher Art, und dennoch schließt er mit der Bemerkung, er habe sich für die Darstellung des מדות אהרן nur zum Teil entschieden.[1] Nun, dem sei wie ihm wolle; ich muß nach wie vor vollständig dem RABD beipflichten, daß es gänzlich einerlei sei, ob die zwei Gegenstände, von denen konkludiert wird, in einem, oder in zwei Versen sich finden; in jedem Falle sind es שני כתובים. Den unwiderlegbarsten Beweis für diese Auffassung liefert der Talmud Synh. 67^{b}, der אב וידעוני, obgleich sie zusammen Lev. 20, 27, also in einem und demselben Verse vorkommen, als שני כתובים betrachtet und behandelt.[2] Wie

---

[1] P. 212, Note 1. heißt es: „Der RABD faßt es anders auf; und für ihn spricht so Manches, namentlich Sifré P. 7. Die einfache Auffassung stimmt indessen mit der des Middoth Aaron, für dessen Darstellung wir uns daher zum Teil entschieden haben." Ich habe die Sifré-Stelle nicht finden können, welche als Beleg für die Auffassung herangezogen werden könnte, die der RABD von כתוב א׳ וב׳ כתובים hat.

[2] Von שני כתובין הבאין כאחד ist im Babli an folgenden Stellen die Rede: Pes. 26^{a}, 45^{a}; Joma 60^{a}; Kid. 24^{a}, 34^{b}, 35^{a}, 37^{b}, 42^{b}, 43^{b}, 58^{a}; Gittin 76^{a}; Nasir 37^{b}; Ab. sar. 59^{b}; Synh. 45^{b}, 67^{b}, 72^{b}; Scheb. 26^{b}; Seb. 24^{a}, 46^{a}, 57^{a}; Bech. 49^{a}; Chul. 61^{b}, 113^{b}, 117^{b}; Arach. 14^{b}; Meïlah 11^{a}; Ker. 6^{a}. Eine Kontroverse darüber, ob man משני כתובין הבאין כאחד konkludieren könne, oder nicht, findet sich in

Hirschfeld die Beispiele für die zwei Formen des ב״א darstellt, hat weiter kein Interesse für uns. Ich stehe hinsichtlich des Wortes כתיב auf dem Standpunkte des RABD, und gerade deshalb muß ich darauf beharren, daß wir in der Baraitha R. Ismael's kein Beispiel für ב א מכתוב א' haben.

15. Einen unverkennbaren Einfluß hat H. S. Hirschfeld, soweit es sich um die Auffassung und Darstellung des ב״א handelt, auf **M. Mielziner**[1] ausgeübt. Aber was wir bei Hirschfeld als Fehler

---

keiner Baraitha. Bloß Synh. 67^b kontroversieren Ben Asai und R. Jehudah (die Namen der Kontroversanten stehen durchaus nicht fest; jer. Synh. 7, 19 liest R. Jehudah anstatt Ben Asai, Mechiltha Mischp. c. 17 ריה״ג und ר' יהודה בן בתירא) über die Begründung der Todesstrafe für die מכשפה. Während Ben Asai aus der Aufeinanderfolge der zwei Verse Ex. 22, 17. 18 Steinigung folgert, lehnt R. Jehudah die Deduktion mittelst סמוכין ab, und konkludiert auf dieselbe Todesstrafe aus Lev. 20, 27, wo אוב וידעוני nebeneinander genannt werden. Gegen diese Begründung wendet sich nun der Talmud mit dem Einwande: ליהוו אוב וידעוני שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין; und um denselben zurückzuweisen, weiß der Babli nichts Besseres, als den palästinensischen Amoräer (im Jalkut I, 347 ist die Antwort anonym) Sacharjah sagen zu lassen, aus dieser Baraitha gehe eben hervor, daß R. Jehuda zu dem erwähnten Lehrsatze sich nicht bekenne. Wenn also im Talmud von einem מ״ד שני כתובין הבאין כאחד מלמדין gesprochen wird, so ist, wie schon Raschi zur Stelle bemerkt, kein Anderer als R. Jehudah gemeint. (Vgl. jedoch Kidd. 43^a, wo auch Schammai angeblich diesen Standpunkt vertritt.) Indeß, wenn es über diesen eigenartigen Standpunkt R. Jehudah's in Wirklichkeit keine zuverlässigere Tradition gegeben hat, dann bleibt es rätselhaft, warum der Talmud den erhobenen Einwand nicht auch hier auf dieselbe Weise wie an vielen anderen Stellen mit der Bemerkung zurückweist, daß אוב וידעוני spezifisch verschieden und demnach keine שני כתובין הבאין כאחד seien. Diese Zurückweisung des erhobenen Einwandes hätte ja umso leichter erfolgen können, als der Talmud selber Babli 65^a und jer. 7, 13 eine Unterscheidung zwischen אוב und ידעוני geltend macht. Vgl. auch Maimuni hil. Abodah sar. 6, 1. 2. Noch sonderbarer als dieser dem R. Jehudah zugewiesene Standpunkt erscheint dessen Begründung von Seiten R. Simson's aus Chinon. Er meint nämlich, genauso wie die Thorah zuweilen etwas, das mittelst des ק״ו erschlossen werden kann, ausdrücklich hervorhebt, hebt sie nach R. Jehudah's Auffassung zuweilen auch einen Gegenstand hervor, der mittelst des ב״א erschlossen werden kann. R. Simson übersieht hierbei ein sehr wichtiges Moment; beim Qol wachomer verrät die Thorah ein gewisses Mißtrauen gegen die Denkoperation des Schließens, beim ב״א hingegen nicht gegen den Akt des Schließens als solchen, sondern bloß soweit es sich um diesen Gegenstand allein handelt, וצ״ע. Was Tossaphoth Sabb. 131^b s. v. אי מעומר bemerken, kann man nicht auf שני כתובים מלמדין ausdehnen

[1] Introduction to the Talmud, Cincinnati and Chicago 1894. Die Einleitung zerfällt in fünf Abschnitte, deren zweiter der Hermeneutik des Talmuds gewidmet ist. Für mich kommt es bei wissenschaftlichen Arbeiten über den Talmud in erster und letzter Reihe auf den kritischen und entwicklungsgeschichtlichen Standpunkt an; und da muß ich zu meinem Bedauern sagen, daß der

tadeln mußten, daß er uns nicht gezeigt hat, wodurch der Begriff der Allgemeinheit nicht bloß die Unterlage des Kombinationsschlusses, sondern auch das Wesen desselben bildet, macht sich bei Mielziner insofern viel auffallender geltend, als er es mit geflissentlicher Absicht vermeidet, den ב״א als Schluß zu betrachten und zu behandeln. Ich begreife es vollkommen, daß er keine Neigung verspürte, sich die Terminologie Hirschfeld's anzueignen und von einem Kombinationsschluß zu reden; was ich jedoch nicht zu begreifen vermag, ist die Hartnäckigkeit, mit welcher Mielziner sich über die Tatsache hinwegsetzt, daß die Ausdrücke beim ב״א den Tannaiten ebenso geläufig sind wie beim ק״ו und der ג״ש. Doch hören wir ihn selber. Er beginnt seine kaum sieben Seiten umfassenden Ausführungen über den ב״א, welchen er gleich in der Überschrift the generalization of special laws nennt, mit dem von der modernen Gesetzesinterpretation festgelegten Prinzip quando lex specialis, ratio autem generalis, generaliter lex est intelligenda, und zeigt zunächst an der Hand der Mischnah B. M. 9, 13, wie das Spezialgesetz Deut. 24, 6, und an der Hand des Sifra Deut.

---

sonst gelehrte Mann die Hermeneutik nicht um einen Schritt weiter geführt hat. Er gibt einen Extrakt aus unserer hermeneutischen Litteratur; er führt uns die ihm zugänglich gewesenen methodologischen Arbeiten, zu welchen auch die „halachische Exegese Hirschfeld's gehört, in chronologischer Reihenfolge vor; daß jedoch die Middoth selber durch einen Prozeß der Entwicklung gegangen, das ist ein Gedanke, der ihm niemals in den Sinn gekommen ist. Es ist charakteristisch für den Standpunkt Mielziner's, der sich als Talmud-Professor des Hebrew Union College einen Namen erworben, daß er wie S. Duran die zwei Formen des ב״א bei Hillel als streng gesonderte Normen und den ב״א R. Ismael's als ‚contraction of Hillel's Rules III and IV.' hinstellt. Natürlich weiß Hillel nichts von שני כתובין המכחישין זא״ז. Und dabei zitiert Mielziner den RABD, der doch die sieben Middoth Hillel's ganz anders angibt. Doch auch sonst steht der Verfasser nicht auf der Höhe seiner Aufgabe. Ist es schon in hohem Grade bezeichnend, daß er für den Qol wachomer Num. 12, 14 als Beispiel anführt, also die Dajo-Regel als einen Bestandteil des ק״ו betrachtet, so ist es geradezu unerklärlich, wie er p. 134—136 schreiben konnte: Conclusions made by an inference are restricted by three rules: 1st דיו לבא מן הדין להיות כנדון. 2d Another restrictive rule is אין עונשין מן הדין, 3d A third restrictive rule in the application of inferences of ק״ו is laid down in Mischna Yadaim III, 2 אין דנין דברי תורה מדברי סופרים וכו׳ or as the rule is expressed more concisely in Talmud Sabb. 132 and Nazir 57: אין דנין ק״ו מהלכה „No inferences must be made from traditional laws to establish a new law." Indem ich auf meine Ausführungen oben p. 43 und auf meinen hermeneutischen Syllogismus p. 170 verweise, beschränke ich mich wohl darauf sapienti sat zu sagen, aber ich kann nicht umhin, die Note hierher zu setzen, mit welcher Mielziner diesen Paragraph schließt. R. Akiba, however, did not accept this restrictive rule, but attempted to make inferences even from traditional laws to establish a new law. See Sab. 132ª, jer. Kid. 1, 2 ר״ע אית ליה למד מן למד (!!)

Sekt. 232 und der Mischnah Kilajim 8, 2 wie das Spezialgesetz Deut. 22, 10 verallgemeinert wurde. Aus diesem rationellen Prinzipe heraus hat sich die rabbinische Regel der Verallgemeinerung spezieller Gesetze entwickelt. Es ist gar nicht nötig, erst Untersuchungen anzustellen, ob der Grund eines bestimmten Gesetzes ein allgemeiner ist oder nicht, denn jedes Spezialgesetz der mosaischen Gesetzgebung ist geeignet, auf alle ähnlichen und analogen Fälle angewendet zu werden. Nur wo die heilige Schrift in einer von den Rabbinen festgestellten Weise ausdrücklich sagt, daß das Gesetz für einen besonderen Fall gelte, ist dessen Anwendung auf ähnliche Fälle ausgeschlossen.[1] Das Alles haben wir bereits von Hirschfeld viel ausführlicher gehört. Bei diesem beginnt § 195 mit folgenden Sätzen: „Als oberster Hauptgrundsatz dieser Theorie gilt der schon angedeutete Satz, daß jedes Gesetz und jede Bestimmung in der Bibel allgemein, und als auf alles anwendbar gehalten werden müsse, das in den Kreis eines solchen Gesetzes oder einer solchen Bestimmung hinein gehört. Nur, wenn die Schrift ausdrücklich oder durch eine Andeutung es vermerkt, daß das Gesetz oder die Bestimmung für einen Einzelfall berechnet sei, kann es nicht übertragen werden. Dieses heißt היכא דגלי גלי (של ח p. 404b) usw." Aber während Hirschfeld wenigstens den ernsten Versuch gemacht hat, von dieser Theorie aus zu dem Kombinationsschluß zu gelangen, nennt Mielziner diese Theorie selber den ב״א, die Konstruktion einer Hauptregel und diese ist die Verallgemeinerung eines Spezialgesetzes. Also bedeutet אב eine Hauptregel, und בנין eine Konstruktion? Und wie kommen wir zu dem Inhalte dieser Hauptregel? Auf die allereinfachste Weise, antwortet uns Mielziner;[2] in der Phrase בנה אב bedeutet אב eine

---

[1] Ibid. p. 156: From the quite rational principle just illustrated, developed the Rabbinical rule of generalizing special laws. According to the theory of this rule it is not even necessary to investigate whether the reason of a certain law is general or not, but any special laws found in the Mosaic legislation is assumed to be applicable to all similar or analogous cases. Only where Scripture, in some of this ways which are defined by the Rabbis, indicates that the law in question is provided exclusively for the particular case mentioned therein, it is not applicable to similar cases.

[2] p. 157, Note 2: In the application of this theory sometimes the phrase is used זה בנה אב: "this (special case) establishes the general rule or law" f. ex. Sanh. 30a, B. K. 77b, Sotah 2b. In this phrase, the word אב meaning father, chief, ruler is taken in the sense of principal or general rule (compare the terms אבות נזיקין, אבות מלאכות). Hence בנה אב to build or construct a general rule, and בנין אב the construction of a general rule, the generalization of a special law.

Haupt- oder Generalregel, also eine Regel der Generalisation des Spezialgesetzes. Ich denke, wir haben in diesen Worten mehr als eine Antwort erhalten, und ich stelle keine Frage mehr; ich weiß nun, warum der Autor, obgleich er sich in Bezug auf ב״א מכ״א und ב״א מב״כ dem RABD anschließt, der Beispiele des Sifra mit keiner Silbe Erwähnung tut; ich weiß auch, warum er den ב״א nicht als Schluß behandeln will. Er hat die Generalregel einer Generalisierung des Besonderen; das genügt vollkommen.

Wir haben nun sämtliche Methodologen gehört, und wissen am Ende genau so viel oder genau so wenig über die Bezeichnung בנין אב, wie wir am Anfang gewußt haben. Daß אב allein Vater, בנין allein Bau, Gebäude, bedeutet, ist doch etwas, das jedes Kind weiß; aber was beide zusammen, was בנין אב bedeutet, darüber hat uns der Kombinationsschluß Hirschfeld's ebensowenig wie die Bautechnik des RS einen befriedigenden Aufschluß gegeben. — Nicht viel besser ergeht es uns, wenn wir die Lexikographen zu Rate ziehen. Die Belehrung, welche sie uns bieten und welche darin gipfelt, daß der Begriff Vater auf leblose Dinge übertragen, sich zuerst in den des Stammes, des Ursprunges und dann in den der Begründung und Motivierung verwandelt, kann uns doch unmöglich genügen. Oder ist das, was Levy s. v. אב II. sagt, wirklich zutreffend? Nach ihm ist ב״א „Hauptnorm, eigentlich Aufbau einer Familie, Gattung, d. h. die Analogie eines gegebenen Gesetzes in ihrer Anwendung auf nicht ausdrücklich Gegebenes." Es ist nicht zu verkennen, daß Levy bei dem Worte Gattung an die Bedeutung gedacht hat, welche אב in Zusammensetzungen wie אבות מלאכה und אבות נזיקין aufweist; aber wird im exegetischen ב״א die Analogie auf etwas nicht ausdrücklich Gegebenes angewendet? Eine neue Auffassung vertritt Bacher[1] insofern, als er den Ausdruck בנין אב als einen elliptischen bezeichnet. Gleich der erste Artikel seines Buches befaßt sich mit unserem Gegenstande. „In den Ausdrücken אבות מלאכות (M. Sabb. 7, 2. 4), אבות נזיקין (M. B. K. 1, 1), אבות הטומאות (M. Kelim. 1, 1), von denen auch die Singularformen vorkommen, bedeutet אב die Hauptart eines Begriffes, zu der sich dessen Unterarten so verhalten, wie die Nachkommen zum Stammvater." Er nimmt das Wort an allen drei Stellen in seiner genealogischen Bedeutung; ihm gilt es in Verbindung mit בנה oder בנין als ein der Ergänzung bedürfendes. זה בנה אב bedeutet soviel wie: זה בנה בית אב, d. h. diese Bibelstelle hat eine Familie gegründet, indem sie die

[1] Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur. 2 Teile. Leipzig 1899 und 1905.

Hauptstelle ist, von der sich die Erklärung anderer, ihr gleichartiger Stellen herleitet". Ebenso heißt es p. 9 s. v. בנין אב: „Vermöge der mit diesem Ausdrucke bezeichneten exegetischen Norm wird auf eine Anzahl biblischer Stellen, die inhaltlich zueinander gehören, irgend eine nur bei einer derselben sich findende nähere Bestimmung angewendet." Während wir also in Levy's Lexikon einen Hinweis auf den exegetischen ב״א vermissen, scheint wieder Bacher von einem rein logischen בנין אב nichts wissen zu wollen. Und doch erleidet die von ihm gegebene Erklärung des Ausdruckes gleich beim zweiten Beispiel einen solch gewaltigen Stoß, daß sie in die Brüche gehen muß. Die Bemerkung des Sifré Deut. zu 3, 24 זה ב״א לכל גדלך שבתורה führt Bacher als ein nicht-halachisches Beispiel an und sagt: „Offenbar bezieht sich dies nicht nur auf die einzige Stelle, an der das Wort גדלך, im Pentateuch noch vorkommt (Deut. 9, 26), sondern auch auf die anderen Stellen, an denen von Gottes „Größe" gesprochen wird: Deut. 5, 21; 11, 2. Welche nähere Bestimmung aber für Gottes Größe aus dieser Hauptstelle auf die anderen Stellen übertragen wird, das ist nicht angegeben." Wahrlich mit der „Gründung dieser Familie" ist es sehr schlimm bestellt; denn nicht nur fehlt das Familienband, die zu übertragende nähere Bestimmung, es fehlen auch die Familienglieder, die Kinder des Vaters; die angeblichen Kinder haben gar keine Ähnlichkeit mit ihrem vorgeblichen Erzeuger; denn גדלך ohne Präfix kommt im ganzen Pentateuch kein zweites Mal vor. Wir werden weiter unten sehen, was der Ausdruck ב״א hier bedeutet und daß von der „Gründung einer Familie" keine Rede sein kann. Auch im zweiten Teil seiner Terminologie, wo Bacher gleich p. 1 den rein logischen ב״א aus Sabb. 22ᵇ אבוהון דכולהון דם zitiert, spricht er noch von der Hauptstelle, aus welcher die Regel hergeleitet wird. Bacher ist aber auch, wenn er I, 1 den Ausdruck אבות an den erwähnten drei Stellen der Mischnah ausschließlich in genealogischem Sinne auffaßt, in einem Irrtum befangen. Der Vater existiert nicht allein in seinen Kindern, er hat auch außerhalb seines Familienkreises für sich eine selbstständige Existenz. Der Gattungsbegriff jedoch ergibt sich uns ausschließlich aus der Summe der Arten. Die Mischnah Sabb. 7, 2 faßt den Begriff „Arbeit" als Gattungsbegriff und die 39erlei Arbeiten, welche beim Zeltheiligtum in der Wüste vorkamen, als ebensoviele Hauptarten der Arbeit auf. Mit diesen 39 Arten erschöpft sich der allgemeine Begriff Arbeit. Die Gattung existiert in ihren Hauptarten, sie hat keine Existenz außerhalb derselben. Jedoch die einzelne אב מלאכה setzt sich keineswegs aus

den תולדות zusammen, sondern vielmehr aus jenen Arbeiten, welche ihr sowohl in Bezug auf die Art und Weise der Verrichtung als auch hinsichtlich der zu erzielenden Wirkung konform sind. Erst wenn die Konformität keine durchgängige ist, erst wenn sie sich entweder auf die Art der Verrichtung allein, oder auf den angestrebten Zweck allein beschränkt, gilt die Arbeit als eine תולדת מלאכה[1]. Man kann demnach von Hauptarten der am Sabbath verbotenen Arbeiten nur insofern reden, als es auch Nebenarten, keineswegs aber Unterarten gibt. Oder mit anderen Worten אב ist hier nicht in genealogischem, sondern in rein logischem und תולדה in übertragenem Sinne zu verstehen. Noch deutlicher tritt die logische Bedeutung des Wortes אב B. K. 1, 1 hervor, denn daselbst ist es von vornherein mehr als fraglich, ob es überhaupt תולדות נזיקין gibt. Wohl setzt der Talmud ohne weiteres voraus, daß wo von אבות gesprochen wird, es auch תולדות geben müsse, und es gilt bloß festzustellen, ob die etwaigen Nebenarten der Beschädigungen gleich den Hauptarten behandelt werden oder nicht. Doch der Umstand, daß diese Feststellung erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts erfolgte, beweist zur Genüge, daß die gerichtliche Praxis auch bisher nicht in Verlegenheit kam. Nachdem die charakteristischen Merkmale der vier Beschädigungsarten, und zwar die Bösartigkeit (כוונתו להזיק) für קרן, die ursprüngliche Disposition (תחלת עשיתו לנזק) für בור, die Lustempfindung (הנאה להזיק) für שן, die durch Gewohnheit bedingte Häufigkeit (הזקו מצוי) für רגל,[2] das Bedingtsein durch eine andere Kraft (כח אחר מעורב בו) für אש angegeben sind, stellt sich durch eine sehr eingehende Diskussion der Amoräer heraus, daß mit einer einzigen Ausnahme (צרורות)[3] hinsichtlich des Schadenersatzes alle Nebenformen der Beschädigungen den Hauptformen gleichgestellt sind. Das unterscheidende Merkmal der Nebenformen fehlt hier ganz, da auch das Merkmal einer ausdrücklichen Erwähnung im Schriftwort wegfällt, und es ist im Hinblick auf die spezifischen Merkmale der Beschädigungsarten, zumal im Vergleich mit den אבות מלאכה, eine leere Äußerlichkeit, zwischen denselben Beschädigungen hinsichtlich der sie herbei-

---

[1] Vgl. Sabb. 73ᵇ, 74ᵃ, Maim. hil. Sab. 7. 1—5 und meine Tosifta des Traktates Sabb. p. 41, Note 3.

[2] Der Terminus מבעה ist eine Bezeichnung für שן ורגל zugleich; demnach sind die vom Mischnah-Redakteur genannten vier אבות doch nicht ganz gleich; קרן בור והבער sind, bei Licht betrachtet, die letzten Arten, während מבעה in zwei Unterarten zerfällt.

[3] Die übrigens von סומכוס bestritten wird. Vgl. B. K. 17ᵇ.

führenden Organe unterscheiden zu wollen. De facto verwischt sich auch diese Unterscheidung im Talmud, und wir dürfen אבות נזיקין ohne weiteres als einfache Arten der Beschädigung betrachten. Der Genusbegriff נזק setzt sich aus den vier אבות נזיקין zusammen, und jede dieser vier Arten aus den Beschädigungen, welche die betreffenden spezifischen Merkmale haben. Also auch hier gibt es keinen Vater und keine Kinder, sondern einen Genus- und Speziesbegriff, oder mit anderen Worten: אב ist nicht in genealogischem, sondern in rein logischem Sinne zu verstehen. Was endlich die אבות הטומאה betrifft, ist vor allem daran zu erinnern, daß der allgemeine Begriff jener טומאה, welche in die zwölf Hauptarten, שרץ נבלה, ש״ז, מי חטאת, חטאת, שעיר המשתלח, זב, זבה, נדה, יולדת, מצ״רע, נבלת עוף טהור auseinandergeht, mit טומאה חמורה wiedergegeben werden kann. Es wäre weit gefehlt, die Summe dieser אבות הטומאה, wie man anzunehmen scheinbar das Recht hätte, als אבי אבות הטומאה zu bezeichnen, weil dieser Ausdruck vornehmlich für den menschlichen Leichnam, aber auch für עצם כשעורה, תרווד רקב, קבר, אהל המת, כלים ובגדים הנוגעים במת mit Beschlag belegt ist. Es kommt demnach zu den zwölf אבות הטומאה als 13. Punkt noch הנטמא באבי אבות הטומאה hinzu. Da nun die verunreinigende Kraft der אבות הטומאה sich auf Menschen und Geräte erstreckt, die der ולד הטומאה sich auf Speisen und Getränke beschränkt, haben wir es genau genommen nicht mit Genera und Species, aber auch nicht mit einem Vater und seinen Kindern, sondern einzig und allein mit Gradunterschieden zu tun. Die von einem אב הטומאה bewirkte Unreinheit pflanzt sich durch unmittelbare Berührung bei profanen Dingen bloß in zwei Stufen, bei der Priesterhebe in drei, und bei Geheiligtem in vier Stufen fort, so daß wir bei ולד הטומאה Unreinheiten ersten, zweiten, dritten und vierten Grades unterscheiden. Demnach müssen wir אב הטומאה als eine Unreinheit zweiter und אבי אבות הטומאה als eine Unreinheit dritter Potenz bezeichnen. Ich habe diese drei Mischnajoth ausführlicher, als es scheinbar nötig war, behandelt, weniger um Bacher zu widerlegen, sondern weit mehr um allen Methodologen gegenüber, welche bei ihren Erklärungen des Terminus ב״א das zweite Wort in genealogischem Sinne auffassen, die Tatsache festzustellen, daß sowohl Sab. 7, 2, als auch B. K. 1, 1 אבות nicht genealogische, sondern rein logische Bedeutung hat, also mit „Arten" zu übersetzen ist.[1]

[1] Den Namen des Mischnah-Traktates Aboth in der Bedeutung des ב״א aufzufassen, blieb dem sonst verdienstvollen Verfasser des ספר תולדות ישראל, Herrn Jabez, vorbehalten. Ihm gilt VI, 231 der ב״א als ein Riegel, der scheinbar ver-

Wir sind mit unserer allerdings nicht allzureichen hermeneutischen Litteratur zu Ende, ohne die sehnlichst gesuchte Belehrung über das eigentliche Wesen des Binjan Abh gefunden zu haben. Es bleibt uns also nichts anderes übrig, als zu den Quellen hinaufzusteigen, um zuerst in den tannaitischen Werken und dann in den Baraithoth der beiden Talmude die Halachoth kennen zu lernen, welche durch die dritte hermeneutische Regel Hillel's festgestellt und begründet worden sind. Um dies jedoch mit Erfolg durchführen zu können, gilt es in erster Reihe das bisher problematisch gebliebene Verhältnis des מה מצינו zum בנין אב zu beleuchten. Nun ist aber der מה מצינו-Schluß in Wirklichkeit nichts anderes, als eine der verschiedenen Formen des Analogieschlusses. Wollen wir systematisch vorgehen, so bleibt uns nur der eine Weg, sämtliche Analogieschlüsse der tannaitischen Litteratur zu untersuchen. Das wollen wir denn auch in dem zweiten Teile dieser Arbeit tun.

II. Der Analogieschluß.

Wir schließen im Aristotelischen Syllogismus von Allgemeinem auf Besonderes, in der Induktion von Besonderem auf Allgemeines, im Analogieschluß von Besonderem auf Besonderes. Ist aber der letztere eine selbstständige, den zwei ersten koordinierte Schlußform? Es gibt Logiker, die wie Hoppe[1] nicht bloß diese Frage verneinen, sondern soweit gehen, die ganze Analogie aus der Logik hinauszuwerfen. Nun, daß diese Unduldsamkeit gegen die von den modernen Naturphilosophen[2] so hoch bewertete Analogie keine Berechtigung hat, weiß Jeder, der mit der Geschichte der Philosophie im Allgemeinen und mit jener der Logik im Besonderen vertraut ist. Führende Männer, wie Sigwart und Wundt, welche für die Logik eine von der des Aristoteles wesentlich verschiedene, aber umso breitere und festere Unterlage haben, und die über

---

schiedene Dinge miteinander verbindet. Sein Hinweis auf Ahron ibn Chajjim, der ihn zu dieser Auffassung geführt hat, ist völlig unberechtigt. Der ב"א hat bei keinem Methodologen die Bedeutung eines Riegels, und אב kann weder im Singular, noch im Plural für sich allein mit בנין אב gleichbedeutend sein.

[1] Die gesamte Logik, ein Lehr- und Handbuch aus den Quellen bearbeitet, Paderborn 1868, p. 653—717. Die Analogie, Berlin 1873 passim.

[2] Mach in Oswald's Annalen der Naturphilosophie, Bd. I, 5—19. Oswald, Vorlesungen über Naturphilosophie, p. 16 ff.

Hoppe mit Stillschweigen hinweggehen, behandeln in ihren Werken[1] die Analogie, und besonders wo sie als heuristisches Mittel verwertet werden soll, mit auszeichnender Gründlichkeit; ganz besonders stellt Wundt den Analogieschluß als einen Subsumtionsschluß dar, in welchem zwei einander ähnliche Glieder an die Stelle des gleichen Mittelgliedes treten. Diese Ansicht hat jedoch ihre Gegner gefunden; es gibt Logiker, die wie Erdmann[2] den deduktorischen Charakter des Analogieschlusses mit aller Entschiedenheit verneinen und im Gegensatz zu Aristoteles ihn keineswegs als eine Zusammensetzung aus dem Syllogismus und der Induktion, sondern ausschließlich als eine Vorstufe der letzteren betrachten. Welche Auffassung ist nun die richtige? Darüber entscheiden zu wollen wäre meinerseits eine Anmaßung. Zum Glück haben wir auch keine Wahl, der einen oder anderen uns anzuschließen. Hier handelt es sich nicht darum, welche Auffassung wir von dem Analogieschluß haben, sondern welche Auffassung jene Männer von ihm hatten, welche ihn als Interpretationsregel verwerteten. In diesen Untersuchungen handelt es sich einzig und allein um hermeneutische Analogieschlüsse, und da muß die Frage so formuliert werden: Haben die hermeneutischen Analogieschlüsse einen deduktorischen oder einen induktorischen Charakter? Schon die einfache Erwägung, daß unsere Hermeneutik im Qol wachomer vom Besonderen auf das Allgemeine dem Umfange nach konkludiert,[3] erinnert uns daran, daß sie Subsumtionsschlüsse im eigentlichen Sinne des Wortes nicht kennt. Der hermeneutische Analogieschluß kann demnach von Hause aus keinen deduktorischen Charakter haben. Daß er aber mit dem Induktionsschluß sehr nahe verwandt sein muß, können wir schon hier an diesem Punkte unserer Untersuchung daraus ersehen, daß der Terminus מה מצינו, die eigentliche Bezeichnung für Analogieschluß, auch für den בנ"א reklamiert wird. In diesem zweiten Teile unserer Arbeit haben wir es indeß ausschließlich mit den Entwicklungsphasen des hermeneutischen Analogieschlusses zu tun, und diese sollen in ihrer historischen Aufeinanderfolge hier vorgeführt und dargestellt werden.

---

[1] Siehe Wundt, Logik, 3. Aufl., I, 327 f. und Sigwart, Logik, 3. Aufl., II, 590 ff. Vgl. noch L. W. Stern, die Analogie im volkstümlichen Denken, Berlin 1893.

[2] Logische Elementarlehre p. 615.

[3] Vgl. meinen hermeneutischen Syllogismus p. 157 ff.

1. Der enthymematische Analogieschluß.

Wenn in den Entwicklungsreihen der Tier- und Pflanzenwelt ein oder mehrere Mittelglieder fehlen, so wird der Naturforscher es gewiß aufs schmerzlichste empfinden, aber da die Natur keine Sprünge macht, kann es ihm unmöglich schwer fallen, den Nachweis zu führen, daß dieses oder diese Mittelglieder im Laufe der Zeit verloren, richtiger untergegangen sind. Weit schwieriger liegt die Sache, wenn die Entwicklung mit einem Gliede beginnt, welches seiner Vollkommenheit nach nicht leicht als das allererste in der Reihe angesehen werden kann, und in diesem Falle dürfte die Frage, ob bloß ein Glied fehlt, oder deren mehrere, nicht ohne Weiteres entschieden werden. Umso größer aber wird die Freude des Naturforschers sein, wenn er nach Jahre langem Suchen das am Anfang der Entwicklung fehlende Glied endlich auffindet. Solchen Erscheinungen begegnen wir jedoch nicht bloß auf dem Gebiete der Naturforschung, sondern auch auf dem der Geisteswissenschaften, überall, wo eine historische Entwicklung unverkennbar zutage tritt, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Annahme, Entwicklungsglieder seien verloren gegangen, fast ganz ausgeschlossen erscheint. Ich habe eine Form des hermeneutischen Analogieschlusses, die Geserah schawah, in ihrer allmählichen Entfaltung von den ersten Anfängen bis zu dem Punkte dargestellt, an welchem sie den Charakter einer hermeneutischen Norm gänzlich verliert; doch woraus sich diese Geserah schawah entwickelt hat, konnte ich umsoweniger zeigen, als mein Buch nicht den hermeneutischen Analogieschluß, sondern bloß die hermeneutische Analogie zum Inhalte hatte. In dieser Arbeit jedoch, welche sich zum Ziele setzt, die Wurzeln der hermeneutischen Induktion bloßzulegen und den Analogieschluß als Vorstufe des Induktionsschlusses nachzuweisen, haben wir es mit einer ganz anderen Entwicklungsreihe zu tun. In den sieben Middoth Hillel's steht wohl die נ"ש zwischen dem ק"ו und dem ב"א; auch ist es wohl wahr, daß wir durch die נ"ש zu einer gewissen Form des ב"א gelangen, aber es wird doch Niemand zu behaupten wagen, daß irgend ein Weg vom Qol wachomer zur Geserah schawah führt. Die נ"ש ist eine der spätesten Formen des hermeneutischen Analogieschlusses, das vorletzte Glied in einer Entwicklungsreihe, die mit dem Qol wachomer gar keinen Berührungspunkt hat, es sei denn den der Entwicklung zu einer Interpretationsregel. Und gerade dieser Punkt bereitet dem ernsten Forscher die allergrößte Schwierigkeit. Denn während

uns in der genetischen Entwicklung des Qol wachomer weder zu Anfang noch in der Mitte auch nur das kleinste Glied fehlt, während wir, wie ich im hermeneutischen Syllogismus klar und deutlich gezeigt habe, von den Schlüssen der Bibel bis zum restringierten hermeneutischen Schluß eine ununterbrochen aufwärtssteigende Linie vor uns haben, gähnt uns zwischen den Vergleichungsurteilen der Bibel und dem hermeneutischen Analogieschluß eine große und tiefe Kluft entgegen. Wir vermissen eben das erste Glied in der Entwickelungsreihe des hermeneutischen Analogieschlusses. מה מצינו, die Bezeichnung für den hermeneutischen Analogieschluß ist genau so wie der Name Qol wachomer ein Terminus der Gesetzesforschung, der Schule, und als solcher kann er unmöglich die Urwüchsigkeit des volkstümlichen jüdischen Denkens widerspiegeln. Also schon aus einem völkerpsychologischen Grunde können wir nicht gelten lassen, daß der Analogieschluß erst in der Hermeneutik zum Vorschein kommt, erst mit ihr seinen Anfang nimmt. Denn wer die Psyche des jüdischen Volkes, die Eigenart des jüdischen Denkens genau kennt, wer da weiß, daß selbst der Qol wachomer auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung ein enthymematischer Syllogismus geblieben, der kann unmöglich Analogieschlüsse mit Prämissen und Schlußsatz als Äußerungen des volkstümlichen, des urwüchsigen jüdischen Denkens betrachten, der steht vielmehr vor diesen Schlüssen wie vor einem unlösbaren Rätsel, da es doch unfaßbar erscheint, daß wir beim Analogieschluß weit entwickeltere Formen als beim Qol wachomer haben. Das sind Dinge, an denen Niemand gedankenlos vorübergehen kann. Wir kennen ganz genau die einzelnen Phasen, welche das volkstümliche jüdische Denken durchlaufen hat, bis es zu dem wissenschaftlichen, auf dem Begriff der Allgemeinheit beruhenden Syllogismus gekommen ist, und der hermeneutische Analogieschluß sollte vom Himmel heruntergefallen, bei ihm sollte von einer allmählichen Entwicklung keine Spur aufzufinden sein? Das ist völlig ausgeschlossen. Ich verhehle es mir durchaus nicht, daß der jüdische Volksgeist, weil er weniger in abstrakten Gedankenreihen sich bewegt und weit mehr zum Vergleichen und Unterscheiden veranlagt ist, den Weg zum hermeneutischen Analogieschluß rascher zurückgelegt hat, daß er nicht soviele Phasen wie beim Qol wachomer zu durchlaufen genötigt war; aber gerade weil die vergleichende Verstandestätigkeit des jüdischen Volkes zu allen Zeiten eine ebenso rege wie intensive gewesen, ist es umso rätselhafter, daß sich in der tannaitischen Litteratur keine volkstümlichen Analogie-

schlüsse erhalten haben. Ich habe das Fehlen dieser Schlüsse geradezu wie einen Schmerz empfunden; ich habe lange, sehr lange nach den Enthymemata der Analogie gesucht, und freue mich darum umso mehr, jetzt sagen zu können, daß ich sie endlich gefunden habe. Nach meiner wissenschaftlichen Überzeugung ist jedes mit dem Wörtchen כשם beginnende Vergleichungsurteil ein enthymematischer Analogieschluß.

Das genannte Wörtchen, welches durch allzuhäufigen Gebrauch im Lauf der Jahrtausende allmählich zu einer gewöhnlichen Vergleichungspartikel herabgesunken ist, hat ursprünglich bloß dazu gedient, die aus der begrifflichen Gleichheit zweier Dinge gezogene Konklusion zu begründen. Bei der vorwiegend in sinnlicher Wahrnehmung sich bewegenden Denktätigkeit des Hebräers kann es nicht überraschen, daß er für ‚Begriff' keinen besonderen Ausdruck hat,[1] daß ihm Begriff und Name in eins zusammenfallen. Man braucht sich ja nur an die Art und Weise zu erinnern, wie die Bibel, sehr oft wenigstens, die Namengebung eines Kindes zu begründen sucht, um es einzusehen, daß der Hebräer auch die Sachen nach ihren sinnfälligsten Merkmalen benannt hat. שם bedeutet für den zum begrifflichen Denken fortschreitenden Hebräer nicht bloß „Name", sondern auch „Begriff", und es ist demnach sonnenklar, daß כשם sich mit dem *ἀνὰ λόγον* der Griechen vollständig deckt. Nur muß von vornherein daran erinnert werden, daß der Analogieschluß des Hebräers sich seiner Provenienz nach von jenem des Griechen wesentlich unterscheidet. Solange wir es mit der Denktätigkeit des Demos zu tun haben, wäre es verfehlt oder doch zum mindesten verfrüht, von einem deduktorischen oder induktorischen Charakter des Schlusses zu reden; wohl aber kann und darf nicht übersehen werden, daß die Art und Weise wie der Hebräer, wie der Jude die Dinge miteinander vergleicht, ganz anderer Richtung, als die des Griechen ist. Gewiß, darin, daß Vergleichen und Unterscheiden die Faktoren, die miteinander verbundenen Pole des Denkens bilden, sind Griechen und Juden, sind alle Menschen einander gleich, aber es fragt sich nur, ob unsere vergleichende Verstandestätigkeit sich von oben nach unten, oder umgekehrt von unten nach oben bewegt. Der Grieche, dem der Begriff des Allgemeinen gleichsam angeboren ist, vergleicht die Dinge weniger um ihre Koinzidenz-, sondern weit mehr, um ihre Differenzpunkte herauszufinden, er steigt von

[1] Das neuhebräische Wort מושג finden wir erst bei den jüdischen Religionsphilosophen.

der Gattung zu den Arten hinab, er findet, daß die scheinbar gleichen Dinge einander bloß ähnlich sind. Der Hebräer, welcher dem Einig-Einzigen die von ihm erschaffene Welt als die denkbar größte Mannigfaltigkeit gegenüberstellt, geht überall vom Einzelnen aus, er vergleicht die Dinge nicht um Differenz-, sondern um Berührungspunkte herauszufinden; er steigt, von den Arten zur Gattung empor, er findet, daß die scheinbar verschiedenen Dinge einander gleich sind. Dem Griechen bedeutet *ἀνὰ λόγον* bloß eine Ähnlichkeit dem Begriffe nach, dem Hebräer hingegen bedeutet כשם eine Gleichheit dem Begriffe nach. Wenn nun, wie ich behaupte, die mit כשם eingeleiteten Vergleichungsurteile in Wirklichkeit enthymematische Analogieschlüsse sind, so müssen die Prämissen und die Konklusion aufgedeckt und gezeigt werden, und zwar mittelst der Formel, deren sich die Logik für den Analogieschluß bedient. Diese Formel lautet: M ist P; S und M sind einander ähnlich; ergo ist S P. Wollten wir die zweite Prämisse einfach dahin abändern, daß S und M einander gleich sind, so könnten wir nicht mehr von einem Analogieschluß, sondern müßten vielmehr von einem Identitätsschluß reden. Nein, S und M sind durchaus nicht völlig gleich, sondern bloß in dem, wovon wir annehmen, daß es der Grund für P bei M ist. Die zweite Prämisse muß demnach bei uns lauten: S ist in a gleich M. Weil M a P ist, konkludieren wir, daß auch S a P sein wird. Es ist also der Begriff eines gemeinschaftlichen Grundes, den wir als den eigentlichen Träger des Analogieschlusses betrachten müssen. Das Wörtchen כשם bringt nicht bloß die Analogie zum Ausdruck, sondern begründet sie auch zugleich. Wir brauchen demnach anstatt כשם = a bloß den eigentlichen Grund zu nennen und das Enthymem ist sofort in einen regelrechten Analogieschluß umgewandelt. Es wird also, um enthymematische Analogieschlüsse in der tannaitischen Litteratur nachzuweisen, vollkommen genügen, wenn ich die mit כשם begründeten Halachoth in der Mischnah dadurch in eine neue Beleuchtung rücke, daß ich sie in vollständige Analogieschlüsse auflöse.

1. Berach. 9, 5 חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטוב שנא׳ ואהבת את ה׳ אלהיך אפי׳ נוטל את נפשך. Dieser Satz wird wohl, wie man sieht, von der Mischnah selber aus dem Schriftwort Deut. 6, 5 deduziert; und auch die Amoräer Babylon's und Judäa's[1] überbieten sich in ihrem Eifer, nachzuweisen, daß diese Forderung

[1] Babli 60^{b}, Jer. 9, 7.

noch aus vielen anderen Bibelversen hervorgeht; aber die von ihnen angeführten Schriftstellen haben samt und sonders die Annahme zur Voraussetzung, daß ohne Gottes Willen nichts geschieht, daß jede Schicksalsfügung schließlich zu unserem Heile führt. M, das Gute, und S, das Schlimme, sind einander darin gleich, daß sie, von Gott ausgehend, unserem Heile dienen (a). Wenn nun a bei M ein Grund dafür ist, daß wir Gott preisen, P, so muß es auch bei S dieselbe Folge haben. M ist P; S ist in a gleich M; S ist P.

2. Peah 7, 5 המדל בגפנים, כשם שהיא מדל בתוך שלו, כן הוא מדל בשל עניים, דר״י, רמ״א בשלו הוא רשאי ואינו רשאי בשל עניים. Um die Lehrmeinung R. Jehudah's zu verstehen, muß man wissen, daß er den Eigentümer des Weinberges, an welchem die Armen ihren gesetzlichen Anteil haben, als einen Teilhaber betrachtet, dem das Recht zusteht, den ganzen Besitz in einen besseren Zustand zu versetzen. Nennen wir nun den Anteil des eigentlichen Besitzers M, jenen des als Gesellschafter betrachteten Armen S, die von dem Besitzer auszuführende Arbeit P, die Amelioration als Grund des Jätens a, so haben wir die Prämissen: M ist P; S ist in a gleich M, und als Konklusion den Lehrsatz R. Jehudah's: S ist P. Wenn R. Meïr als Opponent auftritt, so geschieht es nicht etwa deshalb, weil er die Konklusion, sondern weil er die zweite Prämisse, S ist in a gleich M, oder präziser die Voraussetzung für diese Prämisse, das Recht des Eigentümers sich als Associé zu betrachten, nicht gelten lassen kann. Er stellt es nach der Darlegung des Jeruschalmi[1] ganz entschieden in Abrede, daß der Arme anstatt als Käufer als Gesellschafter behandelt werden könne.

3. Demai 6, 3 כהן ולוי שקבלו שדה מישראל, כשם שחולקין בחולין, כך חולקין בתרומה, ר׳ אליעזר אומר, אף המעשרות שלהן, שע״מ כן באו. Der Pächter hat, wie die Tosifta B. M. 9, 14 uns belehrt, die Pflicht, nicht bloß die Feld-, sondern auch alle anderen Arbeiten bis einschließlich zum Wurfschaufeln vorzunehmen; aber es liegt ihm keineswegs ob, die Aussonderung von Hebe und Zehent vorzunehmen. Der Feldertrag wird als טבל geteilt, und der Eigentümer des Feldes sondert aus dem ihm zugefallenen Quantum die an Priester und Leviten abzuliefernden Gaben genauso aus, wie der Pächter es aus dem Seinen tut. Anders liegt die Sache, wenn der Pächter ein Ahronide oder Levite ist. Diese betrachten auch die Verzehntung als eine

---

[1] Man muß nämlich mit R. Simson aus Sens lesen: הכל מודים במוכר לחבירו עשרה אשכולות שהוא אסור ליגע בהן, הכל מודין בשותף, כשם שהוא מידל בתוך שלו, כך היא מידל בתוך של חבירו. ר׳ יהודה עביד ליה בשותף ור׳ מאיר עביד ליה כמוכר:

ihnen obliegende Arbeit, insofern sie dem Eigentümer sofort verzehntete Früchte abliefern wollen. Die Frage ist nur, ob man, um sie für diese Arbeit schadlos zu halten, ihnen die Abgaben überläßt, oder ob diese levitischen Abgaben gleichfalls geteilt werden. Die Chachamim wollen von einer Schadloshaltung nichts wissen; sie machen keinen Unterschied zwischen einem levitischen und nicht-levitischen Pächter. Der nicht-levitische Pächter hat das ganze Erträgnis, der levitische sowohl die חולין (= M) als auch die מעשרות (= S) zu teilen. Die Teilung (= P) von M erfolgt nach der getroffenen Vereinbarung (= a). Da nun S in a gleich M ist, erfolgt auch die Teilung von S in derselben Weise; d. h. S ist P. R. Elieser hingegen vertritt die Ansicht, daß der Eigentümer einem levitischen Pächter gegenüber zu dessen Gunsten auf das Verfügungsrecht über die entfallenden Abgaben verzichtet habe, oder mit anderen Worten, er bestreitet die Richtigkeit der zweiten Prämisse: S ist in a gleich M; folglich kann er auch die Konklusion S ist P nicht gelten lassen.

4. Ebenda 6, 5 המקבל זיתים לשמן, כשם שחולקין, בחילין כך חולקין בתרומה ר׳ יהודה או׳, ישראל שקבל מכהן ומלוי זיתים לשמן [או] למחצית שכר, המעשרות לבעלים: Während der nicht-levitische Pächter dem levitischen Eigentümer die gesetzlichen Abgaben von Getreide und Wein überlassen muß, oder, mit anderen Worten, seinen Anteil bloß von den verzehnteten Früchten erhält, ist das Verhältnis bei dem Pächter eines Olivenhaines, wenn er Öl zu liefern hat, insofern ein anderes, als die Teilung nach Ansicht der Chachamim sich auch auf die gesetzlichen Abgaben erstreckt. Die Oliven werden, wie gleichfalls aus der Tosifta B. M. 9, 19 zu ersehen ist, auf dem Felde geteilt, das Öl hingegen in der Stadt gepreßt. In der Stadt jedoch, so behaupten die Chachamim, hat der nicht-levitische Pächter dem levitischen Eigentümer gegenüber nicht die Pflicht, die Abgaben vor der Teilung auszusondern, sondern er kann das noch nicht verzehntete Erträgnis als Ganzes teilen. Nimmt er indeß die Repartition nach der Aussonderung aller Abgaben vor, dann partizipiert er auch an diesen. Denn der Zehent, S, ist dem verzehnteten Öl, M, in Bezug auf die getroffene Vereinbarung, a, ganz gleich, und da M P ist, ist auch S P. R. Jehudah hingegen läßt die von den Chachamim gemachte Distinktion nicht gelten.[1]

5. Kilaj. 2, 2 באמת אמרו זרעוני גינה שאינן נאכלין מצטרפין א׳ מכ״ד בנופל לבית סאה, רש״א כשם שאמרו להחמיר כך אמרו להקל, הפשתן בתבואה מצטרפת א׳ מכ״ד

[1] Vgl. meinen Tosifta-Kommentar zu Demai. Kap. VI, Note 190.

בניפל לבית סאה. Das Lev. 19, 19 ausgesprochene Verbot, ein Feld mit verschiedenen Arten zu besäen, tritt in Bezug auf Getreide und Hülsenfrüchte erst bei einem Verhältnis 1 : 24 in Kraft, in Bezug auf Gartensämereien hingegen schon, wenn der 24. Teil ihres für ein Beth Saah ausreichenden Quantums = n mit einem Saah Weizen oder Hülsenfrüchte vermengt wurde. Von Senf beispielsweise reicht ein Kab zur Aussaat für ein Beth Saah, oder ein Feld von 50 Ellen Länge und 50 Ellen Breite. Der 24. Teil eines Kab verhält sich zum Saah wie 1 : 144. Von Flachssamen hingegen braucht man drei Saah = 18 Kab, um eine Fläche von 2500 Quadratellen zu besäen. Demnach greift das Verbot, mit Flachssamen vermischtes Korn zur Aussaat zu verwenden, erst dann Platz, wenn der Flachssame ein Achtel von der Quantität des Korns beträgt.[1] Daß nun der Lehrsatz R. Simon's nichts anderes, als die Konklusion eines Analogieschlusses ist, sieht Jeder auf den ersten Blick. Wenn wir Senf mit M, Flachssamen mit S, die Grenze des Kilajimverbotes mit P, das konstante Verhältnis $\frac{n}{24}$: 1 Saah mit a bezeichnen, müssen wir sagen: die von a bei M hervorgebrachte Wirkung, P, ist dieselbe bei S. Daß man von Senf schon $\frac{1}{144}$ und von Flachssamen erst ein Achtel Saah mit einem Saah Getreide vermischt nicht säen dürfe, daß man mit anderen Worten für P bei M einen anderen Wert als für P bei S erhält, kann Niemandem auffallen; denn P ist nur als Wirkung von a dieselbe. Daß P bei M 18mal kleiner ist als bei S, liegt einzig und allein daran, daß der Quotient von n bei S und n bei M 18 beträgt.

6. Terum. 5, 9 סאה תרומה שנפלה למאה וטחנן ופחתו, כשם שפחתו החולין כך פחתה התרומה ומותר, סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה וטחנן והותירו, כשם שהותירו החולין כך הותירה התרומה ואסור. In jedem der hier angeführten beiden Fälle haben wir es mit der Konklusion eines mathematischen Analogieschlusses zu tun. Das Verhältnis zwischen 101 und 1 ist genau dasselbe wie zwischen 100 und $\frac{100}{101}$; ebenso bleibt das Verhältnis zwischen 100 und 1 genau dasselbe wie zwischen 101 und $\frac{101}{100}$; d. h. im ersten Fall ist die Hebe nach wie vor, wie es gefordert wird $\frac{1}{101}$ der ganzen Mischung, im zweiten Falle nach wie vor

[1] Siehe Maimuni hil. Kilajim 2, 3—5, aber auch in seinem Mischnah-Kommentar, ebenso den Kommentar des RS.

noch $\frac{1}{100}$. In beiden Fällen ändert die proportionell bleibende Ab- und Zunahme der ganzen Mischung nichts an dem ursprünglichen Verhältnis der Terumah zu den Chullin.

7. Challah 2, 3 מי שאין יכול לעשות עיסתו בטהרה, יעשנה קבים ואל יעשנה בטומאה, ר' עקיבא אומר, יעשנה בטומאה ואל יעשנה קבים, שכשם שקורא לטהורה כך קורא לטמאה, לזו קורא חלה בשם, ולזו קורא חלה בשם, אבל קביים אין להן חלה בשם:[1] Während die Chachamim Bedenken tragen, die auszusondernde Challah zu verunreinigen und lieber die Aussonderung derselben ganz umgehen, glaubt R. Akiba auf Grund eines Analogieschlusses sich über den איסור הגרמת טומאה לקדשים kühn hinwegsetzen zu dürfen. Gewiß, so meint auch er, ist ein Unterschied zwischen dem erst zu verunreinigenden und dem bereits mit Unreinheit behafteten Teig; aber da derselbe Grund, aus welchem wir von dem reinen Teige, M, die Challah aussondern, auch bei dem unreinen S vorhanden ist, nämlich die Benediktion mit dem Gottesnamen, so können wir uns, indem wir die Benediktion sprechen, auf Grund der Konklusion S ist P leichter über den איסור הגרמת טומאה לקדשים, als über die Vereitelung des ganzen Gebotes hinwegsetzen.[2] Wenn hier ausnahmsweise a, der gleiche Grund bei M und S, genau angegeben ist, so geschieht es bloß wegen des Gegensatzes. R. Akiba will besonders hervorheben אבל קבין אין להן חלה בשם.

8. Suk. 1, 9 המשלשל דפנות מלמעלה למטה, אם גבוה מן הארץ ג' טפחים פסולה, מלמטה למעלה, אם גבוה מן הארץ י' טפחים כשרה, ר' יוסי או', כשם שמלמטה למעלה עשרה טפחים, כך מלמעלה למטה עשרה טפחים. Sowohl der Tanna kamma als auch R. Jose erblicken das Wesen einer Scheidewand in zwei Momenten. In Bezug auf das erste Moment, die zehn Handbreiten betragende Höhe stimmen sie beide miteinander überein, aber während jener das zweite Moment in der Verbindung mit dem Boden[3] erblickt, findet es dieser in der Verbindung sowohl mit dem Boden als auch mit der Decke, oder, wie der Talmud sich ausdrückt, R. Jose

---

[1] Manche Manuskripte haben חלק לשם und קבין אין להן חלק בשם. Vgl. den Kommentar des RS und ד"ס.

[2] In der Tosifta widerlegen die Chachamim die Konklusion R. Akiba's mit dem Hinweis darauf, daß auf seiner Seite der von ihnen geforderten Umgehung des Challah-Gebotes zwei gesetzwidrige Momente gegenüberstehen: erstens die durch הגרמת טומאה לקדשים ermöglichte Benediktion, und zweitens, selbst wenn die Benediktion wegfiele, die nur durch הגרמת טומאה ermöglichte Benützung des anderen Teiges. Vgl. meinen Tosifta-Kommentar Challah II, 21—32.

[3] Die Verbindung gilt als hergestellt, wenn der Zwischenraum keine drei Handbreiten beträgt, nach dem Grundsatze: כל שפחות מג' טפחים כלבוד דמי.

erklärt auch eine hängende Wand bei der Laubhütte für zulässig. Er unterscheidet zweierlei Wände, die aufsteigende, M, und die hängende, S; was nun der aufsteigenden den Charakter einer Wand verleiht, ist außer der vorgeschriebenen Höhe ihre Verbindung mit einer horizontalen Fläche, a. Demnach konkludiert R. Jose: M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Der Tanna kamma läßt diese Konklusion nicht gelten, weil er die zweite Prämisse, S ist in a gleich M, zurückweist, insofern er zwischen dem Boden und der Decke einen Unterschied macht.

9. Ebenda 3, 4 רע"א כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת Auch hier muß man כשם durchaus nicht als Vergleichungspartikel ansehen; es kann auch hier als Konklusionsformel gelten. Es wird auch im vorliegenden Falle von M, der Ethrogfrucht und dem Zweige der Dattelpalme, auf S, den Myrthenzweig und die Bachweide konkludiert. M ist P, d. h. Ethrog und Lulab werden als Teile des Feststraußes in je einem Exemplare genommen. S ist in a gleich M, d. h. Myrthe und Bachweide gleichen dem Lulab und dem Ethrog darin, daß auch sie Teile des Feststraußes sind; ergo ist S P, es wird auch von der Myrthe und Bachweide nur je ein Zweig genommen. Im Sifra E. 16, 7 freilich wird die Lehrmeinung R. Akiba's exegetisch und nicht rein logisch begründet; dort heißt es רע"א פרי עץ הדר א׳, כפת תמרים א׳, ענף עץ עבות א׳, וערבי נחל א׳, כשם שלולב אחד ואתרוג אחד, כך הדס אחד וערבה אחת. Es tritt eine unverkennbare Gleichmäßigkeit in dem Wechsel des Numerus hervor; bei der ersten und dritten Pflanze wird die Einzahl, bei der zweiten und vierten die Mehrzahl gebraucht; nun ist der Plural bei der zweiten sicherlich ein bloß scheinbarer, folglich muß er es auch bei der vierten sein. Mit dieser exegetischen Erklärung wird nun der Ausspruch R. Akiba's in der Mischnah vom Sifra begründet.

10. Taanith 2, 9 ר׳ יוסי אומר כשם שאין הראשונות בחמישי, כך לא שניות ולא אחרונות. Wenn in Palästina, wo die Regenzeit in der Regel vor dem 17. Marcheschwan ihren Anfang nimmt, der Regen sich bis zum Beginn des Kislew noch nicht eingestellt hatte, so ordnete das Synhedrion ein dreitägiges Fasten an; blieb der Regen noch immer aus, so wurde ein zweites dreitägiges Fasten in verschärfter Weise angeordnet, und verfehlte auch dieses seinen Zweck, dann nahm man seine Zuflucht zu einem dritten dreitägigen Fasten. Während nun der ת"ק bloß die erste Fastenperiode, M, um nicht eine Verteuerung der Lebensmittel herbeizuführen (a), nicht nahe zum Sabbath, mit dem Donnerstag beginnen lassen will (P), vertritt R. Jose die Ansicht, daß auch die anderen zwei Fastenperioden

ihren Anfang nur am Montag nehmen können; denn S ist in a gleich M; ergo ist S P.

11. Ebenda 3, 8 באו ואמרו לו כשם שהתפללת עליהם שירדו כך התפלל עליהם שילכו להן. Dieser Zuruf des von der Regenflut auf den Tempelberg hinaufgedrängten Volkes an Choni Meaggel ist gleichfalls nichts anderes als die Konklusion eines enthymematischen Analogieschlusses. Dein Gebet um Regen, M, hat Erhörung gefunden, P; dein Gebet um das Zurückgehen der Wasserflut, S, wird in Bezug auf Inbrunst, a, deinem Gebet um Regen völlig gleich sein; ergo wird auch dein zweites Gebet Erhörung finden; denn S ist P.

12. Schekalim 2, 1 מצרפין שקלים לדרכונות מפני משוי הדרך, כשם שהיו שופרות במקדש כך היו שופרות במדינה. Da die Schekelsteuer im Wohnorte entrichtet wurde, sich also überall viel Kleingeld ansammelte, mußte gestattet werden, das Silbergeld in Gold umzuwechseln, um es so ohne Beschwerden an das Heiligtum abzuliefern. Die Bewohner der Hauptstadt, M, hatten also nichts voraus vor den Bewohnern der Provinz, S. Letztere hatten das gleiche Recht bequemer Steuerzahlung im Heimatsorte, a. Nun gab es für die Bewohner Jerusalems einen durch zwei eigenartig konstruierte Opferstöcke erleichterten Zahlungsmodus, P. M ist P; S ist in a gleich M; ergo gab es auch in jeder Provinzstadt genau so wie in Jerusalem zwei solche Opferstöcke;[1] denn S ist P.

---

[1] So entscheidet auch Maimuni hil. Schekalim 2, 1. Für diese Entscheidung, so behauptet der TJT, konnte der Kessef Mischneh keine Quelle angeben. Ich möchte nicht soweit gehen. Gewiß hat der Kessef Mischneh an sehr, sehr vielen Stellen bloß die Entscheidung Maimuni's notiert, ohne die Quelle nachzuweisen; aber daraus folgt nur soviel, daß er sie sofort anzugeben nicht in der Lage war, keineswegs jedoch, daß er sie auch nachträglich nicht gefunden hat. In vielen Fällen fand er sie gewiß auch nach längerem Suchen nicht; bei Entscheidungen indessen, wo es ein Leichtes ist, die Quelle ausfindig zu machen, haben wir kein Recht anzunehmen, daß R. J. Karo, dessen Vertrautheit mit den Quellen eine bewunderungswürdige genannt werden muß, die Fundstelle nicht gekannt, sondern bloß, daß er sie nachträglich anzugeben vergessen hat. TJT meint, Maimuni müsse im Jeruschalmi eine andere Lesart als wir gehabt und könne unmöglich gelesen haben: מתניתין בתקלין חדתין, אבל בתקלין עתיקין לא בדא, ותני כן עתיקין במקדש, אין עתיקין במדינה. Ich glaube das nicht. Maimuni hat wahrscheinlich genau dieselbe Lesart wie wir gehabt, aber ihm war die Tosifta viel maßgebender als der Jeruschalmi, und in der Tosifta 1, 9 heißt es: המפריש שקלו ואבד והפריש אחר תחתיו ולא הספיק להקריבו עד שנמצא הראשון, זה וזה שקלים, הראשון יפול לחדתין והשני יפול לעתיקין: Übrigens bringt der Jeruschalmi eine Baraitha, welche die Annahme, in den Provinzstädten habe es nur einen Opferstock gegeben, einfach widerlegt: תני ר"א הראשונים נופלין לתקלין הדתין ושניים נופלין לתקלין עתיקין וכו'. Vgl. meine Tosifta-Studien Monatsschrift XXIV, 327 ff.

13. Jebam. 1, 2 כיצד פוטרות צרותיהן, היתה בתו או אחת מכל העריות האלו נשואה לאחיו ולו אשה אחרת ומת, כשם שבתו פטורה, כך צרתה פטורה, הלכה צרת הבת ונשאה לאחיו הב׳, ולו אשה אחרת ומת, כשם שצרת בתו פטורה, כך צרת צרתה פטורה:
Ich will gleich konstatieren, daß der Talmud von einer logischen Begründung nichts wissen will, daß er sich mit ihr nicht begnügt, daß er die mit כשם eingeleiteten Sätze als bloße Konklusionen eines Analogieschlusses ablehnt. Darüber darf man sich aber auch gar nicht wundern; denn selbstverständlich geben schon Einzelne unter den ältesten Tannaiten der Deduzierung einer Halachah aus dem Schriftworte vor jedweder logischen Beweisführung den Vorzug. So wird Jeb. 3b [1] zuerst auf Grund des Isorrhems עליה aus Lev. 18, 18 deduziert, daß es verboten ist, mit der Schwester der noch lebenden Gattin die Leviratsehe zu vollziehen; dann aus dem Worte לצרור, daß dieses Verbot auch auf die Nebenfrauen dieser Witwe gewordenen Schwester sich erstrecke; endlich wird mittelst eines regelrechten Induktionsschlusses gezeigt, was hier von der Schwester und ihren Nebenfrauen gesagt wurde, habe für alle ערוה, d. h. für alle Frauen seine Geltung, mit welchen eine Ehe zu schließen, das Religionsgesetz dem Levir nicht gestattet. Das ist tannaitische Exegese; aber es fragt sich noch, ob man wirklich soweit ausholen muß, um das Verbot der Leviratsehe mit den ערוה und deren צרות וצרות צרות biblisch zu begründen. Die Thorah Mose's setzt, wie überall, so auch Deut. 25, 5—10 als Regel die Monogamie voraus; sie läßt aber auch die polygamisch geschlossene Ehe als eine legitime gelten, und gerade deshalb kann und darf sie in Bezug auf die Leviratsehe keinen Unterschied zwischen den Frauen des verstorbenen Mannes machen. Sie setzt eine Frau voraus, sie verlangt bloß, daß der überlebende Bruder eine von den Frauen des Verstorbenen eheliche, aber die Möglichkeit, daß er jede von ihnen als diese Eine heimführe, ist eine conditio sine qua non. Ist diese Möglichkeit ausgeschlossen, dann hat das ganze Gesetz der Leviratsehe für ihn keinerlei Geltung. Es ergibt sich also aus dem eigentlichen Wesen der Leviratsehe der Analogieschluß: Die ערוה, M, zu ehelichen, ist auch, wo es sich um die Erfüllung einer religiösen Pflicht handelt, biblisch verboten, P. Die Nebenfrauen, S, sind M in allen Rechten und Pflichten, a, gleich; ergo bleiben auch jene Frauen des Verstorbenen, welche keine ערוה sind, dem Levir verboten; denn S ist P.

---

[1] Selbstverständlich wird die Baraitha auf die Frage מנה״מ als Antwort gebracht.

14. Ebenda 14, 1 חרש שנשא פקחת ופקח שנשא חרשת, אם רצה יוציא ואם רצה יקיים, כשם שהוא כונס ברמיזה, כך הוא מוציא ברמיזה. Die Eheschließung, M, eines taubstummen Mannes mit einer normalen Frau, oder eines normalen Mannes mit einer taubstummen Frau kann mittelst der Zeichensprache erfolgen, P. Die Ehescheidung, S, ist in Bezug auf die unerläßliche Verständigung des Gattenpaares, a, der Eheschließung gleich; mithin ist S P, es kann auch die Ehescheidung mittelst der Zeichensprache herbeigeführt werden.

15. Keth. 5, 2 נותנין לבתולה שנים עשר חדש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה, וכשם שנותנין לאשה, כך נותנין לאיש לפרנס א ע. Unverkennbar tritt in dieser Halachah das Streben zu Tage, dem Heiraten in allzu jugendlichem Alter tunlichst Einhalt zu gebieten. Verlobt konnte ein Mädchen noch so früh werden, die Eheschließung fand doch erst ein volles Jahr nach der erlangten Mannbarkeit statt. Diese tritt mit dem vollendeten zwölften Lebensjahre ein, und wenn der Verlobte die Aufforderung an die Braut ergehen ließ, sich von ihm heimführen zu lassen, so wurde ihr bis zur Verheiratung eine Frist von zwölf Monaten gewährt. Die Frau, M, hatte also das Recht, der an sie ergehenden Aufforderung erst nach einem Jahre Folge zu leisten, P. Der Mann, S, ist in allen Rechten, a, der Frau gleichgestellt; ergo ist S P, d. h. der Mann braucht, gleichviel in welchem Alter er steht, bei einer Aufforderung seitens der Eltern seiner Verlobten, den Tag der Verehelichung nicht früher anzuberaumen, als dieser ihm auf seine Aufforderung hin seitens der Verlobten oder deren Eltern anberaumt worden wäre.[1]

16. Gittin 1, 6 האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, אם רצה לחזור בשניהן יחזור, דר"מ, וחכ"א בגיטי נשים וכו', לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו וכו', א"ל והרי הוא פוסל את עבדו מן התרומה כשם שהוא פוסל את אשתי. Gerade der von Euch mit Recht aufgestellte Grundsatz, so erwidert R. Meir den Chachamim, veranlaßt mich zur Opposition. Ich stimme Euch darin bei: was zu Ungunsten eines Menschen geschieht, kann nur in seiner Gegenwart, was zu seinen Gunsten, auch in seiner Abwesenheit vorgenommen werden. Die Scheidung der Frau, M, kann rückgängig gemacht werden, P. Die Manumissio des heidnischen Sklaven, S, ist in Bezug auf die Nachteile, a, welche sie für ihn hat, gleich der auch für die Frau nachteiligen Scheidung, M; ergo

---

[1] Maimuni hil. Ischuth 3, 18 sagt ausdrücklich: ובמה נותנין לו, כמו שנותנין לה, אם י"ב חדש, י"ב חדש, ואם ל' יום, ל' יום. Im Jeruschalmi 5, 3 jedoch heißt es: הוא אלמן והיא בתולה והוא בעי מיסב יכולה היא לומר, חיבתי עלי מן הבחור, הוא בחור והיא אלמנה, והיא בעיא מיסב, יכול הוא מימר חיבתה עלי יותר מבתולה:

kann auch die Manumissio des Sklaven rückgängig gemacht werden; denn S ist P.

17. Sotah 2, 2[1] היה מביא פילי של חרס ונותן לתוכה חצי לוג מים מן הכיור ר׳ יהודה אומר, כשם שממעט בכתב, כך ממעט במים. Der mit כשם beginnende Satz ist eine redaktionelle Bemerkung R. J. ha-Nassi's, der darauf hinweisen will, daß R. Jehudah hier nur deshalb die Hälfte des vom ת״ק angegebenen Wasserquantums für ausreichend erklärt, weil er in der nächsten Mischnah im Gegensatz zum ת״ק, nach dessen Ansicht vier Verse, nämlich Num. 5, 19^b, 20, 21^b, 22^a vom Priester auf die Sotah-Rolle geschrieben werden, die Niederschrift bloß der letzten zwei Verse verlangt. Wir haben demnach einen mathematischen Analogieschluß; denn $4 : 2 = 0{\cdot}5 : 0{\cdot}25$. Das von der des Ehebruchs verdächtigen Frau zu trinkende Wasser muß ausreichen, die Schrift der Sotah-Rolle zu verlöschen. Braucht man nun, um vier Verse zu verlöschen, 0·5 Log Wasser, so genügen zur Verlöschung zweier Verse 0·25 Log.

18. Ebenda 5, 1 כשם שהמים בודקין אותה, כך המים בודקין אותו, שנא׳ ובאו ובאו, כשם שאסורה לבעל, כך אסורה לבועל, שנא׳ נטמאה ונטמאה. Was den ersten Satz betrifft, können wir es in Schwebe lassen, ob er dahin aufzufassen sei, daß der dem ehebrecherischen Weibe allein gereichte Trank, dem ja an und für sich keine tödliche Kraft innewohnt, durch das unmittelbare Eingreifen der Allmacht, wie an der Ehebrecherin, so auch an dem Ehebrecher sich als wirksam erweisen werde, oder dahin, daß dieser Trank, wenn man ihn dem Ehebrecher reicht, an diesem dieselbe Wirkung wie an der Ehebrecherin hervorbringt. Maimuni hil. Sotah 3, sagt kurz: באותה שעה שתמות היא ימות הנואף und gibt dadurch der Ansicht Ausdruck, daß der Ehebrecher, auch ohne den Trank genommen zu haben, vom Tode ereilt wird. Jedenfalls haben wir es mit einer Konklusion zu tun. Die Ehebrecherin, M, wird mittelst des ihr gereichten Trankes durch das Eingreifen der Allmacht als Sünderin entlarvt, P. Der Ehebrecher, S, ist durch die begangene Sünde, a, gleich M; mithin

---

[1] In der ersten Mischnah dieses Perek כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה können wir keine Konklusion erblicken; denn P bedeutet für S in keinem Falle genau dasselbe wie für M. Der Satz ist übrigens sehr jung; er stammt aus der vorletzten Tannaitenepoche. Vgl. die Baraitha Sotah 15^a: תניא א״ל (ר״ג) [רשב״ג] לחכמים סופרים הניחו לי ואדרשנה כמין חומר (דשמעי׳ לר״מ דקאמר היא האכילתו מעדני עולם לפיכך קרבנה מאכל בהמה, א״ל התינח עשירה עניה מאי איכא למימר אלא) כשם שמעשיה וכו׳: Die von mir eingeklammerten Worte rühren, was ja Jeder sieht, von den Amoräern her, welche den Ausspruch RSBG's — so ist nach Sifré Num. Sek. 148 zu lesen — mit dem R. Meir's in Zusammenhang bringen. Vgl. noch Synh. 100^a und Tosifta Sotah 3, 1—4.

wird auch er durch die Verabreichung des für die Frau bereiteten Trankes als Sünder entlarvt; denn S ist P. Auch für den zweiten Satz der Mischnah ist es nicht von Belang, daß er mit einem Schriftwort begründet wird. Das Wort hat allerdings den Vorteil, daß es an den Begriff erinnert, welchen die Thorah mit dem Ausdruck טמאה bei der Frau verbindet. Für den Mann ist selbst die von ihm geschiedene Frau, nachdem sie einem Andern angehört hat, eine טמאה geworden; wie sollte sie also nicht eine solche sein, nachdem sie als seine legitime Gattin sich sündhaft einem Andern ergeben hat. Der Gatte, M, darf mit der Ehebrecherin nicht weiter in ehelicher Gemeinschaft leben, P. Der Adulter, S, ist darin, daß er sich mit keinem Zweiten in den Besitz einer Frau teilen darf, a, gleich dem Gatten, M; ergo darf auch der Adulter mit der Ehebrecherin nicht in ehelicher Gemeinschaft leben; denn S ist P. Die Mischnah hat demnach wohl Recht, wenn sie die Ehebrecherin nach zwei Seiten hin als eine טמאה bezeichnet, aber der eigentliche Grund, aus welchem dies geschieht, ist doch ausgesprochen in der zweiten Prämisse, S ist in a gleich M. Eine verheiratete Frau, die zugleich zwei Männern angehört hat, kann weder die Ehefrau des Einen bleiben, noch die des Anderen werden. Maimuni hätte demnach keineswegs hil. Sotah 2, 12 sagen müssen: מפי השמועה למדו כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל. Es bedarf hierzu gar keiner Tradition; es ist logisch begründet, daß eine Ehe nicht durch Ehebruch geschlossen werden kann.[1] Man muß demnach die strenge Kritik gegen die tannaitische Exegese dort fahren lassen, wo sie bloß dazu dient, logisch begründete Halachoth aus dem Schriftwort zu deduzieren.

19. Ned. 10, 6 שומרת יבם בין ליבם אחד בין לשני יבמין ר"א יפר, ר' יהושע או' לא' ולא לב', רע"א לא לא' ולא לשנים, אר"א מה אם אשה שקנה הוא לעצמו ה"ה מפר נדריה, אשה שהקנו לו מן השמים א"ד שיפר נדריה, א"ל ר"ע, לא אם אמרת באשה, שקנה הוא לעצמו, שאין לאחרים בה רשות, תאמר באשה שהקנו לו מן השמים, שיש לאחרים בה רשות, א"ל ר"י עקיבא דבריך בשני יבמין, מה אתה משיב על יבם אחד, א"ל אין היבמה גמורה ליבם[2] כשם שהארוסה גמורה לאישה. Die Kontroverse zwischen R. Akiba und seinem Lehrer R. Elieser ist uns in der Tosifta wie in der Baraitha der beiden Talmude weit ausführlicher, und die mit R. Josua in anderer Form erhalten. Dort widerlegt R. Akiba die Konklusion R. Elieser's mit dem Hinweise auf den Unterschied zwischen dem Status des verlobten Mannes und der verlobten Frau und jenem des Levir's und seiner verwitweten Schwägerin; und zwar, meint R. Akiba,

[1] Vgl. A. Schwarz, Der Mischneh Thorah, p. 155.

[2] Diese Lesart ist der des Jeruschalmi לאישה vorzuziehen.

müsse man sich klar machen, daß die Braut, gerade weil sie vor ihrer Verlobung ganz frei gewesen, durch diese Verlobung ganz an ihren zukünftigen Mann gebunden erscheint; daß hingegen die שומרת יבם, die ja, weil sie mehrere Schwäger hat, schon vor der Verlobung mit dem Einen nicht ganz frei gewesen, auch nach ihrer Verlobung nicht derart an ihn gebunden erscheint, daß ihm, wie sonst dem Bräutigam das Recht zustünde, ihre Gelöbnisse zu lösen. Doch während R. Akiba dem R. Josua in der Tosifta eine ausreichend scheinende Antwort gibt, antwortet er ihm in der Mischnah in analoger Form wie dem R. Elieser mit dem Hinweise darauf, daß der Status des Bräutigams und der Braut, soweit es sich um deren Gebundenheit handelt, der des Mannes und der Frau ist und ihm Gattenrecht einräumt, die Stellung des Levir zu seiner verlobten Schwägerin hingegen, weil diese nicht als אשת איש gilt, keinerlei Recht begründet. Mit anderen Worten, R. Akiba behauptet, das Recht Gelöbnisse zu lösen, wurzle in dem Verhältnis der Verlobten zueinander. Hat die Braut den Charakter einer Verheirateten, dann ist sie an ihn gebunden, und er kann ihr Gelübde für null und nichtig erklären; hat sie diesen Charakter nicht, dann ist sie auch nicht derart an ihn gebunden, daß ihm dieses Recht zustände. Die Rechte des יבם verhalten sich zu jenen des ארוס, wie der Ehe-Begriff der יבמה zu jenem der ארוסה. Wir haben also eine Proportion vor uns, und der Satz R. Akiba's ist trotz seiner negativen Form die Konklusion eines Analogieschlusses. Der verheiratete Mann, M, hat das Recht, die Gelöbnisse seiner Frau zu lösen, P. Der verlobte Mann, S, ist darin, daß er seiner Verlobten den Charakter einer אשת איש verleiht, a, dem Verheirateten gleich; ergo darf auch der Verlobte die Gelöbnisse seiner Verlobten lösen, denn S ist P.

20. B. M. 4, 4 אחד הלוקח ואחד המוכר יש להן אונאה,[1] כשם שאונאה להדיוט כך אונאה לתגר, ר׳ יהודה או׳ אין אונאה לתגר. Der Privatmann, M, der seine Ware aus Unkenntnis unter dem Preise verkauft hat, kann eine Nachzahlung fordern, oder, wenn die Übervorteilung zu groß gewesen, das Kaufgeschäft rückgängig machen, P. Der Kaufmann,

---

[1] Es hat nichts Befremdendes, daß der Mischnah-Redakteur für diesen ersten Teil nicht dieselbe Form gewählt hat wie für den zweiten; er hat es vermieden zu sagen: כשם שיש אונאה ללוקח, כך יש אונאה למוכר, weil er den Unterschied zwischen dem, was in der Thorah ausdrücklich steht (vgl. B. M. 58ᵃ) und dem, was aus dem Begriff der אונאה gefolgert wird, äußerlich markieren wollte. Hingegen heißt es ganz zutreffend in der Tosifta B. M. 3, 16: וכשם שהמוכר יכול לחזור בו כך הלוקח יכול לחזור בו:

S, gleicht dem nicht fachmännischen Verkäufer darin, daß er aus Versehen die Ware zu billig abgeben kann, a. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. auch der übervorteilte Kaufmann hat das Recht die Differenz zu fordern, respektive den Kauf rückgängig zu machen. R. Jehudah läßt die Konklusion nicht gelten, weil er die Richtigkeit der zweiten Prämisse, S ist in a gleich M, nicht anzuerkennen vermag. Ein Versehen, so meint R. Jehudah, ist bei dem Kaufmann ausgeschlossen; er kennt den Wert seiner Ware und hat demnach den Käufer mit vollem Bewußtsein begünstigt. Seine nachträglich sich einstellende Reue kann keine Rechtsforderung begründen.

21. Ebenda 4, 10 כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאה בדברים. Der Talmud B. M. 58^b weiß zwar auch, daß dieses Verbot Lev. 25, 17 ausgesprochen ist, da die Thorah doch eine Sache nicht unnötigerweise zweimal sagt; aber man braucht nur auf die Bedeutung des Verbums ינה näher einzugehen, um sofort zu erkennen, daß jede getäuschte Hoffnung und ebenso jede Erinnerung an beschämende Tatsachen, S, durch das Moment der Kränkung, a, der Übervorteilung in Geldsachen, M, gleich ist. M ist P; S ist in a gleich M; S ist P. Mithin ist אונאת דברים verboten, und dieses Verbot die Konklusion eines Analogieschlusses aus אונאה במקח.

22. Ebenda 9, 1 כשם שחולקין בתבואה כך חולקין בתבן ובקש, וכשם שחולקין ביין כך ובי׳. Das Korn, welches ein Feld, und der Wein, welchen ein Weinberg bringt, sind wohl das eigentliche Fruchterträgnis des Jahres, M, sowohl für den Pächter als auch für den verpachtenden Eigentümer, aber neben diesem Erträgnis kommen noch Stroh und Ranken, S, zur Repartition. Da nun Alles, was Feld und Weinberg liefern, nach der getroffenen Vereinbarung geteilt wird, also S in a gleich M ist, haben wir zwei Analogieschlüsse: M ist P für den Eigentümer und M ist P′ für den Pächter, und als Konklusion: S ist P für den Eigentümer, S ist P′ für den Pächter.

23. Makkoth 2, 7 כשם שהעיר קולטת כך תחומה קולט. Die Asylstadt, M, verleiht dem unvorsätzlichen Totschläger Immunität, P. Die innerhalb der Sabbathgrenzen liegende Umgebung der Asylstadt, S, ist dieser in Bezug auf Verwaltung und Rechtsordnung gleich; ergo ist S P, es gewährt auch diese Umgebung oder das Weichbild der Asylstadt dem Totschläger Schutz und Sicherheit. Es bleibt übrigens auffallend, daß die Mischnah, welche sonst überall die biblischen Gesetze als bekannt voraussetzt und bloß ihre Modalitäten behandelt, es für nötig erachtet, vom Weichbilde der Asylstadt zu reden. Da תחום nichts anderes als גבול bedeutet, muß Jeder,

was hier als Halachah vorgetragen wird, in Num. 35, 26. 27 nicht allein deutlich, sondern auch mit besonderem Nachdrucke ausgesprochen finden ואם יצא יצא הרצח את גבול עיר מקלטו וכו' ומצא אתו גאל הדם מחוץ לגבול וכו' אין לו דם. Oder ist es vielleicht noch notwendig zu sagen, daß der Totschläger innerhalb der Stadtgrenzen gegen den Bluträcher geschützt ist, nachdem wir bereits wissen, daß außerhalb der genannten Grenzen dieser Schutz aufhört? Wohnen freilich muß der Totschläger in der Asylstadt, er ist verhalten, sich dauernd in derselben niederzulassen; aber sie kann und darf ihm nicht zum Gefängnis werden, es muß ihm gestattet sein, sich in der Umgebung, innerhalb der Sabbathgrenzen zu bewegen. Aus Vorsicht wird allerdings im engsten Anschluß an den Ausdruck וישב בה (Num. 35, 25) von ihm gefordert, daß er in der Stadt selbst und nicht in ihrer Umgebung wohne, daß er sich nicht daselbst in einer Höhle aufhalte. Aber wenn auch, wie der Talmud Mak. 12[a] richtig ausführt, zwischen dauerndem Wohnen und transitorischem Verweilen ein Unterschied gemacht wird, wenn auch zwischen unsrer Mischnah und der Baraitha וישב בה, בה ולא בתחומה kein Widerspruch besteht, so bleibt es nach dieser Distinktion zwischen לדור und לקלוט erst recht auffallend, daß Abaji es unterläßt, seine Distinktion mit dem von der Thorah zweimal gebrauchten Worte גבול zu begründen. Wenn die Stadt an ihren Schlagbäumen für den Totschläger aufhörte, dann hätte es heißen müssen ואם יצא יצא הרצח את עיר מקלטו.

24. Scheb. 1, 7 רש"א כשם שדם השעיר הנעשה בפנים מכפר על ישראל, כך דם הפר מכפר על הכהנים. כשם שוידויו של שעיר המשתלח מכפר על ישראל כך וידויו של פר מכפר על הכהנים. Im Gegensatz zum ת"ק, welcher nur in Bezug auf טומאת מקדש וקדשיו einen Unterschied zwischen dem Volke und den Priestern macht, insofern er für diese den פר של כ"ג, für jenes den שעיר פנימי, in Bezug auf alle sonstigen Sünden hingegen den שעיר המשתלח für das Volk und die Priester als Sühne bezeichnet, erklärt R. Simon, daß gleich dem שעיר הפנימי, der ausdrücklich החטאת אשר לעם (Lev. 16, 15) genannt wird, auch der שעיר המשתלח nur die Sünden des Volkes und nicht die der Priester sühne, und daß der פר הנעשה בפנים allein infolge des Sündenbekenntnisses für die Priester dieselbe sühnende Kraft hat, welche die beiden שעירים für das Volk besitzen. Das Blut des für das Volk bestimmten שעיר פנימי, M, sühnt die טומאת מקדש וקדשיו, P. Das Blut des für die Priester bestimmten פר, S, gleicht dem des שעיר הפנימי darin, daß dieselben Sprengungen mit ihm vorgenommen werden, a (Lev. 16, 14. 15); ergo ist S P: es sühnt דם הפר die טומאת מקדש וקדשיו der Priester. R. Simon hat aber noch

einen zweiten Analogieschluß. Der שעיר המשתלח, M', sühnt alle sonstigen Sünden, P'. S gleicht M' darin, daß ein Sündenbekenntnis mit ihm verknüpft ist, a'; ergo ist S P'. Fassen wir nun die zwei Konklusionen in eine zusammen, so haben wir: S ist P und P'; oder in Worten: der פר sühnt sowohl die טומאת מקדש וקדשיו als auch die anderen Sünden der Priester.

25. Ebenda 7, 7 כשם שאמרו הפוגמת כתובתה לא תפרע אלא בשבועה ועד א' מעידה שהיא פרועה לא תפרע אלא בשבועה, מנכסים משועבדים ומנכסי יתומים, והנפרעת שלא בפניו לא תפרע אלא בשבועה (ו)כן[1] היתומים לא יפרעו אלא בשבועה, שבועה שלא פקדני וכו'. Es ist weniger die Zusammenstellung der ihre Morgengabe fordernden Witwe mit den als Gläubiger auftretenden Erben, sondern weit mehr die abweichende Ausdrucksweise לא תפרע אלא בשבועה, die uns befremdet. Von Personen, die einen mischnischen Eid zu leisten haben, heißt es ja gleich in der ersten Mischnah ואלו נשבעין ונוטלין. Der biblische Eid ist stets ein entlastender, den Derjenige, an welchen eine Forderung gestellt wird, zu leisten hat, um diese Forderung zurückzuweisen; der mischnische Eid hingegen ist ein belastender, insofern Derjenige, welcher eine Forderung hat, sobald er geschworen, die Gegenpartei zur Zahlung zwingt. In den ersten sechs Mischnajoth dieses Perek werden die fünf Fälle, in welchen ein mischnischer Eid geleistet wird, des Näheren besprochen. Gibt es aber außer diesen fünf keine weiteren Fälle? Auf diese Frage erteilt uns die siebente Mischnah mit ihrem כשם eine Antwort; denn sie nennt noch zwei Fälle. Und ist mit diesen zwei Fällen die Zahl erschöpft? Gewiß nicht; denn Tossaphoth verweisen mit Recht auf B. K. 10, 3, wo von dem Käufer gestohlener Gegenstände gesagt wird: ישבע כמה הוציא ויטול, und auf Keth. 8, 5, wo es gleichfalls heißt: המוציא הוצאות על נכסי אשתו וכו' הוציא ולא אכל ישבע כמה הוציא ויטול. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß hier in Schebuoth mit Absicht hervorgehoben wird ואלו נשבעין ונוטלין, oder wie Tossaphoth Keth. 80ª s. v. ישבע zutreffend bemerken, daß bei den hier aufgezählten fünf Personen gesagt werden muß, sie können nach der Eidesleistung ihr Geld beheben, weil es zweifelhaft erschien, ob sie überhaupt zu ihrem Gelde kommen. Ebendeshalb wird bei der ihre Kethubah fordernden Witwe und den Erben des Gläubigers anstatt נוטלין das verbum נפרעין gebraucht. Die Forderung der Erben, S, ist jener der Witwe, M, darin gleich,

---

[1] D. h. aus dem, was über die Forderung der Witwe in den hier aufgezählten fünf Fällen gesagt wurde, schließen wir auf die Rechtsnorm für die Erben des Gläubigers.

daß sie als Ganzes auf Grund des präsentierten Schriftstückes ebensowenig zurückgewiesen wie rückhaltslos anerkannt werden kann, a. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Insofern bilden diese zwei Fälle eine Klasse für sich und gehören nicht ohne weiteres zu den נשבעין ונוטלין. (Vgl. TJT zu Scheb. 7, 1 und den daselbst erwähnten RN.)

26. Seb. 9, 4 כשם שאם עלו לא ירדו כך אם ירדו לא יעלו. Das Herunternehmen ungeeigneter Opferteile vom Altar, S, und das Hinauflegen derselben auf den Altar, M, sind darin gleich, daß in beiden Fällen ein Versehen vorliegt, a. Nun hat es bei dem erfolgten Hinauflegen sein Bewenden, M ist P; ergo ist auch S P, d. h. es hat auch bei dem erfolgten Herunternehmen dieser für den Altar ungeeigneten Opferteile sein Bewenden.

27. Ebenda 9, 7 כשם שהמזבח מקדש את הראוי לו, כך הכבש מקדש. כשם שהמזבח והכבש מקדשין את הראוי להן, כך הכלים מקדשין. Die erste Prämisse: der Altar heiligt alles, was auf ihn gelegt werden darf, M ist P, finden wir deutlich ausgesprochen Exod. 29, 37 כל הנוגע במזבח יקדש. Die Stiege des Altars, S, ist diesem insofern gleich, als sie einen Teil desselben bildet. Was also vom Ganzen gilt, hat auch bei einem Teile des Ganzen seine Geltung; mithin ist auch S P. Der Talmud freilich begnügt sich nicht mit einer bloßen Konklusion, sondern erachtet es für notwendig, die ganze Halachah aus dem Schriftwort zu deduzieren. Schon die Baraitha Seb. 87^a findet beide Normen zum mindesten angedeutet in Exod. 30, 28. 29; denn sie lehrt הנוגע במזבח, אין לי אלא מזבח, כבש מנין ת״ל [ו]את[1] המזבח, כלי שרת מנין, ת״ל כל הנוגע בהם יקדש. Angesichts solcher Deduktionen erblicken wir eine besondere Genugtuung in der Tatsache, daß die logische Begründung dieser Halachoth die denkbar einfachste ist, daß sie sich als Konklusionen enthymematischer Analogieschlüsse erweisen. Was die zweite Halachah in der Mischnah betrifft, braucht nur daran erinnert zu werden, daß die zum Opferdienst nötigen Geräte in demselben Verhältnis zum Altar stehen, wie die Stiege. Maimuni sagt das in seiner klassischen Weise mit einem einzigen Wort hil. Pes. mukd. 3, 18 כשם שהמזבח מקדש את הראוי לו, כך הכבש ושאר כלי השרת מקדשין את הראוי להן. Wir können demnach von den כלי השרת mit demselben Rechte wie vom כבש behaupten: S′ ist P.

---

[1] Raschi l. c. s. v. את המזבח will mit seiner Bemerkung ומשחת את המזבח לרבות את הכבש bloß sagen, daß der כבש einen Teil des Altars bildet; Maimuni hingegen erblickt in ihm nichts anderes als in den sonstigen כלי שרת. Allem Anscheine nach urgiert jedoch die Baraitha bloß das Waw und nicht die Partikel ואת als solche.

28. Ebenda 10, 6 כשם שהם קודמין בהקרבתן, כך הם קודמין באכילתן. Die Reihenfolge, in welcher die Opfer darzubringen sind, hängt von zwei Momenten ab, von der durch die Erfüllung der Gesetzespflicht bedingten Häufigkeit[1] und dem Grade der Heiligkeit. Die auf diesen Momenten beruhende Priorität wäre jedoch eine bloß scheinbare, wenn sie sich auf die Darbringung beschränkte und sich nicht auf die Verhütung des נותר-Verbotes erstreckte. Nehmen wir den Fall, es handle sich um Opfer, die nur einen Tag, und um solche, die zwei Tage hindurch gegessen werden können. Selbstverständlich werden jene zuerst dargebracht, aber dieser Vorrang wäre ja doch ein illusorischer, wenn man das Fleisch der zuletzt dargebrachten Opfer früher verzehren wollte und dadurch möglicherweise das der zuerst dargebrachten über die gesetzliche Zeit hinaus liegen lassen müßte. Wir haben demnach folgende Prämissen: 1, die Reihenfolge, in welcher die Opfer dargebracht werden, M, ist durch das größere Maß der Häufigkeit und den höheren Grad der Heiligkeit bedingt, P. 2, die zum Genuß des Opferfleisches gewährte Frist oder die אכילה, S, ist dem Zeitpunkte der Darbringung des Opfers, der הקרבה, M, darin gleich, daß sie den Augenblick bedingt, mit welchem das נותר-Verbot übertreten wird, a. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. die Opfer sind auch hinsichtlich der Reihenfolge, in welcher sie verzehrt werden, durch das größere Maß der Häufigkeit und den höheren Grad der Heiligkeit bedingt.

29. Ebenda 13, 8 (Meïlah 1, 2) כשם שרמה פוטר את בשרה, כך הוא פוטר בשר חברתה. Die Sprengung des Blutes, durch welche den Priestern gestattet wird, das Fleisch des Opfertieres zu essen, hebt auch für die Nicht-Ahroniden das מעילה-Verbot auf. Was nun die zwei Sühnopfer betrifft, von welchen in der Mischnah die Rede ist, die zu gleicher Zeit geschlachtet wurden, ist das Wiedergefundene, S, dem an seinerstatt Ausgesonderten, M, darin gleich, daß es dem fungierenden Priester freisteht, von dem einen oder anderen das Blut zum Sprengen zu nehmen, a. Wenn nun bei M nach der Sprengung des Blutes das מעילה-Verbot nicht mehr besteht, P, so ist auch bei S von diesem Verbot keine Rede mehr. Denn M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P.

30. Kerith. 4, 2 כשם שאם אכל חלב וחלב בהעלם א׳ אינו חייב אלא חטאת א׳, כך על לא הודע שלהן אינו מביא אלא אשם אחד אם היתה ידיעה בינתים. כשם שהוא מביא חטאת על כל או״א כך הוא מביא אשם תלוי על כל או״א. כשם שאם אכל חלב ודם ונותר

---

[1] Über den Unterschied zwischen תדיר und מצוי siehe Seb. 91ᵃ.

יפ"ל בהעלם א' חייב על כל א"א, כך על לא הודע שלהן מביא אשם תלוי על כל אחד ואחד:
Das Schuldopfer, S, welches wegen einer Sünde dargebracht wird, über die man im Zweifel ist, ob man sie irrtümlich begangen hat, gleicht dem Sündopfer, M, welches man wegen einer solchen ganz gewiß begangenen Sünde darzubringen hat, darin, daß sie beide sühnende Kraft besitzen und die Schuld tilgen. Nun tilgt das Sündopfer, M, eine mehrfach begangene Sünde, deren man sich nachträglich bewußt wird, in Einem, P. Das Sündopfer, M, muß, um eine wiederholt begangene Sünde, deren man sich inzwischen bewußt geworden, zu tilgen, in einer den genannten Akten entsprechenden Zahl, also in so vielen Exemplaren dargebracht werden, wie oft man die Sünde begangen hat, P'. Das Sündopfer muß, selbst wenn man sich nachträglich verschiedener Sünden bewußt wird, in einer den Sünden entsprechenden Zahl dargebracht werden. P''. Wir haben, um die Sache zu vereinfachen, folgende Prämissen: M ist P P' P''; S ist in a gleich M; ergo ist S P P' P''. In Worte übertragen lautet die Konklusion: Für eine möglicherweise, und zwar mehrfach begangene, doch erst nachträglich ins Bewußtsein gebrachte Sünde bringt man nur ein Schuldopfer; sind diese möglicherweise begangenen Sünden durch Bewußtseinsakte getrennt, so ist jede einzelne durch ein besonderes Schuldopfer zu sühnen; sind diese möglicherweise begangenen Sünden verschiedenartig, so müssen sie, auch wenn man sich nachträglich ihrer bewußt wird, einzeln durch je ein Schuldopfer gesühnt werden.

31. Ahil. 5, 7 כשם שמצילין מבפנים כך מצילין מבחוץ, כיצד כפישה שהיא נתונה על היתדות מבחוץ, טומאה תחתיה, כלים שבכפישה טהורים. Alle Gefäße, die entweder vermöge ihres Materials oder ihres großen Kubikinhaltes keine Unreinheit annehmen, haben den Charakter eines „Zeltes", sobald nur jede ihrer drei Dimensionen eine Handbreite beträgt. Als „Zelt" schützen sie die unter ihnen oder in ihnen liegenden Dinge vor טומאת המת. Doch ist dieser Schutz an die Bedingung geknüpft, daß die Seitenwände der erwähnten Gefäße mit den Seitenwänden eines wirklichen Zeltes in Verbindung stehen, nach dem Lehrsatz der Mischnah מצילין עם דפנות אהלים. Wenn sich beispielsweise in einem überdachten Raume eine Grube oder Zisterne ohne Kranz befindet, so daß ein umgestülpter Bottich über dieser Grube oder Zisterne flach aufliegt, so kann der Bottich, falls in dem überdachten Raum ein menschlicher Leichnam ruht, den in der Grube oder Zisterne vorhandenen Geräten keinen Schutz gewähren. Anders jedoch liegt die Sache, wenn die Grube oder Zisterne ringsum einen Kranz in der Höhe einer Handbreite hat

und der umgestülpte Bottich auf diesem Kranze ruht; in diesem Falle ist die Verbindung der Seitenwände des Bottichs mit jenen der Zisterne hergestellt, und die in der Zisterne liegenden Gefäße sind durch den Bottich gegen die טומאת המת unter dem Dache geschützt. Ebenso ist aber auch die gestellte Forderung erfüllt, wenn der auf Pflöcken ruhende Bottich außerhalb des überdachten Raumes an der Seitenwand des Zeltes anliegt; auch in diesem Falle sind die in dem Bottich befindlichen Geräte geschützt gegen die unter ihm liegende טומאת המת. Wenn wir nun das bisher Gesagte in die Form eines Analogieschlusses bringen wollen, müssen wir folgende Prämissen aufstellen: 1. Der unter dem Dach auf dem Kranze einer Zisterne ruhende Bottich, M, schützt die in der Zisterne liegenden Geräte vor טומאת המת, P. 2. Der außerhalb des überdachten Raumes an der Seitenwand des Zeltes liegende Bottich, S, ist dem vorhin erwähnten, M, darin gleich, daß er mit einer Seitenwand verbunden ist. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. der an der Seitenwand des Zeltes anliegende Bottich schützt die in ihm ruhenden Geräte vor der unter ihm liegenden טומאת המת.

32. Negaim 2, 4 כשם שהוא נראה לנגעו כך הוא נראה לתגלחתו. Der mit dem Schaden des Aussatzes Behaftete muß von dem fachkundigen Priester selbstverständlich entkleidet untersucht werden; doch braucht die Untersuchung keine peinliche, auf verborgene Körperteile sich erstreckende zu sein. Es genügt vollständig, wenn der Priester den Mann in jenen Stellungen betrachtet, welche er beim Graben und beim Pflücken der Oliven, und die Frau in jenen Stellungen, welche sie beim Kneten des Teiges, beim Säugen ihres Kindes und beim Gebrauch der zum Weben nötigen Utensilien einnimmt. Es gibt indes noch eine zweite Untersuchung, und die gilt dem bereits vom Schaden des Aussatzes Geheilten hinsichtlich der vorgeschriebenen Enthaarung seines Körpers. Wir konkludieren nun von der einen Untersuchung auf die andere. Die Untersuchung betreffs der ausgebrochenen Krankheit, M, geschieht in den erwähnten Stellungen, P. Die Untersuchung betreffs der Enthaarung ist jener betreffs der Erkrankung darin gleich, daß sie sich auf den ganzen Körper erstreckt. M ist P; S ist in a gleich M; S ist P, d. h. die Untersuchung betreffs der Enthaarung wird in den erwähnten Stellungen vorgenommen.

Die bisher behandelten 32 Mischnajoth dürften wohl Jedem die Überzeugung beigebracht haben, daß die volkstümlichen Analogieschlüsse bei uns enthymematische gewesen, und es erscheint mir ganz überflüssig, diese Beispiele durch die Heranziehung der

anderen tannaitischen Quellen zu häufen.[1] — Bevor ich jedoch die Analogieschlüsse in ihrer genetischen Entwicklung weiter verfolge, möchte ich auf den Unterschied zwischen כשם und כדרך aufmerksam machen und darauf hinweisen, daß diese Vergleichungspartikeln sehr oft verwechselt werden. Ich stelle folgenden methodologischen Grundsatz auf: **Alljene Vergleichungsurteile, welche in einen regelrechten Analogieschluß transformiert werden können, müssen mit כשם und dürfen nicht mit כדרך konstruiert werden.** כשם weist auf die Gleichheit der Kausalität, כדרך auf die Gleichheit der Modalität hin; mithin darf כשם, wo es „aus demselben Grunde" bedeutet, nicht mit כדרך konfundiert werden. An der Hand dieser Distinktion ist es ein Leichtes, die Texte richtig zu stellen. In der Tosifta Jebam. 9, 1, 2 עבדי מלוג אינן אוכלין כדרך שאינה אוכלת scheint mir כדרך beide Male ein Fehler zu sein, denn hier ist כשם zu lesen. Die Zuckermandel'sche Ausgabe der Tosifta hat Schebiith 3, 5 und B. K. 2, 12 כדרך anstatt des richtigen כשם der alten Ausgaben. Aber wie unsicher der Sprachgebrauch im Lauf der Zeit in Bezug hierauf geworden, kann man am besten aus der Baraitha B. K. 79a ersehen תניא, כדרך שתקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרין, וכשם שהקרקע נקנית בכסף בשטר ובחזקה, כך שכירות נקנית בכסף בשטר ובחזקה. Im Munde der Amoräer war die Verwechslung, wie der Ausspruch R. Eleasar's[2] zeigt, bereits eine geläufige. Man muß ganz entschieden nach der Baraitha B. M. 99a in beiden Fällen כשם lesen; denn wir haben zwei enthymematische Analogieschlüsse vor uns. Es ist derselbe Grund, aus welchem die Chachamim den biblischen Standpunkt, die Bezahlung erwirke das Eigentumsrecht, verlassen und die Anordnung getroffen haben, daß erst die משיכה sowohl den Kauf als auch die Entlehnung perfekt macht, d. h., wie die zweite Prämisse lautet: die שכירות, S, ist der לקיחות, M, darin gleich, daß bei dem Erlangen des Eigentumsrechtes durch die Bezahlung sowohl dem Mieter als auch dem Käufer sehr leicht Schaden erwachsen kann. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Dieser mögliche Schaden ist nur bei Mobilien zu befürchten, nicht aber bei Immobilien. Es ist also wieder derselbe Grund, das Interesse des Käufers und Mieters, aus welchem die Chachamim sowohl beim Käufer als auch beim

---

[1] Ich habe mir aus der Tosifta an 130 Halachoth notiert, welche mit כשם . . . כך konstruiert sind, aus der Mechilta 20, aus dem Sifra 45, aus dem Sifré 30. In beiden Talmuden ist כשם . . . כך verhältnismäßig seltener zu finden.

[2] Vgl. B. K. 79a, B. M. 47b und 99a; von der Lesart in ר״ח darf man sich ebensowenig wie von Maimuni hil. Sechirah 2, 8 irremachen lassen.

Mieter eines Feldes auf dem biblischen[1] Standpunkt verharren. Der Kauf, M, eines Feldes geschieht auf dreierlei Weise, P. Das Mieten, S, eines Feldes ist in a gleich M; ergo ist S P. Wer also die Notwendigkeit, כדרך in כשם zu emendieren noch immer bestreiten wollte, dem wäre mit Logik nicht beizukommen. Mir genügen die angeführten Beispiele, um zu zeigen, wie der von mir aufgestellte Grundsatz verwertet werden muß.

2. Der zetistische Analogieschluß.

Gesetze, die aus dem Rechtsbewußtsein eines Volkes herauswachsen, tragen dem praktischen Leben desselben in vollem Maße Rechnung und reichen darum auch für alle vorkommenden Fälle vollständig aus. Aber wenn nach einem größeren Zeitraum die Lebensverhältnisse sich wesentlich geändert haben und Rechtsfragen auftauchen, welche das in Kraft stehende Gesetzbuch auch nicht im Entferntesten berühren oder gar behandeln konnte, dann dürfte auch der erfahrenste Richter selbst mit einer noch so gründlichen Gesetzeskunde kaum sein Auskommen finden. Sobald das Gesetz auf gänzlich neue Fälle angewendet werden muß, bedarf es einer Interpretation, und die einfache Gesetzeskunde verwandelt sich in Gesetzesforschung und Gesetzesauslegung. Je früher der juristische Hermeneus auf den Plan tritt, umso älter ist das Gesetz, welches er auslegt; und je mehr der religionsgesetzliche Hermeneus auszulegen hat, umso tiefer und verbreiteter muß die Kenntnis des auszulegenden Gesetzes bei dem Volke sein. Die talmudische Hermeneutik oder die Kunst, nach ganz bestimmten Regeln den Text der Thorah zu interpretieren, hat die möglich größte Verbreitung der Thorah unter dem Volke zur Voraussetzung, weil man ja sonst zwischen Interpretation und interpretiertem Text ebensowenig einen Unterschied machen könnte, wie zwischen mündlicher und schriftlich fixierter Lehre ohne genaue Kenntnis der schriftlichen Lehre. Die Frage nach den ersten Anfängen unserer Hermeneutik ist eine sehr wichtige. Umso bedauerlicher ist es, daß die moderne Bibelkritik nicht nur dieser Frage nicht näher getreten ist, sondern an dieselbe überhaupt nicht gedacht hat. Unter den Hunderten, welche mit den sonderbarsten, von Tag zu Tag wechselnden Ansichten über den Pentateuch hervortreten, dürfte es nur sehr Wenige geben, welche die jüdische Hermeneutik auch nur dem Namen nach kennen, und unter diesen sehr Wenigen

---

[1] Siehe Kidd. 26ᵃ, wo diese Halachah aus dem Schriftwort deduziert wird.

dürfte kaum Einer in der Lage sein, die Frage nach dem Alter unserer Hermeneutik zu beantworten. Wenn ein Philosoph wie Wilhelm Dilthey, obgleich er vom Kampf der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschule, von der für die Logos-Theorie notwendigen allegorischen Deutung, der Auslegekunst Tertullian's, der hermeneutischen Theorie des Origenes und Augustinus, den hermeneutischen Schriften des Diodorus und Theodorus redet,[1] der jüdischen Hermeneutik mit keiner Silbe Erwähnung tut, so kann und darf man sich schließlich nicht darüber wundern. Wenn aber ein Geschichtsforscher vom Range Schürer's, wenn ein Bibelforscher vom Range Wellhausen's, wenn Alljene, welche Esra zum Redaktor des Pentateuchs[2] machen, von einer talmudischen Hermeneutik nichts wissen, so ist das weniger im Interesse des Judentums, sondern weit mehr im Interesse der Wissenschaft auf das Tiefste zu bedauern. Freilich dürfen wir Juden uns darüber nicht beklagen, denn wir tragen selbst die Schuld daran, daß wir noch immer keine streng wissenschaftliche Hermeneutik haben. Im Aufstellen von Programmen, in enzyklopädischen Entwürfen sind wir groß. Da wird unter anderem eine Geschichte der Halachah gefordert; aber daß man ohne Geschichte der Hermeneutik unmöglich daran gehen kann, die ersten Anfänge der eigentlichen Halachah darzulegen, ist eine Wahrheit, die nur sehr Wenige begreifen wollen. Wie können wir von Anderen eine Würdigung der Wissenschaft des Judentums erwarten, wenn wir selber es nicht verstehen, diese Wissenschaft vor Allem dadurch in die rechte Beleuchtung zu rücken, daß wir die Schmach talmudischer Rabulistik und rabbinischer Spitzfindigkeit von uns abwälzen. Selbst unsere eigenen Forscher wissen es nicht, daß die Männer in der Quaderhalle Logiker im strengsten Sinne des Wortes gewesen sind! Abraham Geiger war gewiß ein Gelehrter ersten Ranges, aber wenn man ihn nach dem Alter der talmudischen Hermeneutik gefragt hätte, er wäre kaum in der Lage gewesen, eine klare und bestimmte Antwort zu geben. Und doch hätte er ganz gewiß in seiner „Urschrift" über die Überarbeitung der Bibel zu ganz anderen Resultaten kommen müssen, wenn er über die sieben Middoth Hillel's

---

[1] l. c. p. 193 ff.

[2] Es bleibt geradezu ein durch nichts zu lösendes Rätsel, wie man angesichts des samaritanischen Pentateuchs es sich auch nur einfallen lassen kann, von einer Redaktion des Pentateuchs durch Esra zu reden. Für die Samaritaner gab es ja keinen grimmigeren Feind als diesen Esra. Und da hätten sie einen von ihm herrührenden Pentateuch angenommen?

eine wissenschaftliche Ansicht und nicht eine vorgefaßte Meinung gehabt hätte.[1] Das hohe Alter der Gesetzesauslegung legt ganz besonders Verwahrung dagegen ein, dieses „Gesetz" jung zu machen, es in der Zeit hinabzudrücken. Oder kann man wirklich Esra zum Redaktor des Pentateuchs machen, wenn die Anfänge der Schriftauslegung in eine hinter Esra liegende Zeit zurückdatiert werden müssen? Wenn nun irgend etwas geeignet ist, das hohe Alter unserer Hermeneutik zu beweisen, so ist es der Analogieschluß. Von diesem finden wir unter den Middoth Hillel's eine Form, welche sich als eine der spätesten herausstellt, eine Form, welche mit dem Auftreten Hillel's in Palästina, wie ich unwiderlegbar nachgewiesen habe, in eine ganz neue Phase getreten ist. Man darf kühn behaupten, daß unsere Hermeneutik mit dem Analogieschluß ihren Anfang genommen, daß sie die Analogie allmählich als heuristisches Prinzip verwertet hat. Wer sich das zum klaren Bewußtsein bringen will, der braucht sich nur auf den eigentlichen Unterschied zwischen einem Laien- und einem gelehrten Richter zu besinnen. Der Laienrichter vermag nur über die Dinge Recht zu sprechen, für welche er in dem ihm zur Verfügung stehenden Gesetzbuche ausdrückliche Bestimmungen findet; der gelehrte Richter hingegen wird selbst in den allerschwersten Fällen für die ihm zur Entscheidung vorgelegte Sache eine Analogie in dem Gesetzbuche finden. Und genau derselbe Unterschied ist zwischen dem enthymematischen, volkstümlichen Analogieschluß und dem hermeneutischen. Das volkstümliche Denken vergleicht die Dinge, welche sich ihm von selbst aufdrängen; das hermeneutische Denken sucht nach Analogien. Es gibt für den Kasuisten kein größeres Lob, als die Fähigkeit מדמה מלתא למלתא, eine Sache in zutreffender Weise zu vergleichen. Das volkstümliche Denken vergleicht, was es findet, das Volk in seinen Vergleichen sagt מצינו „wir finden"; der Hermeneutiker hingegen fragt: מה מצינו, was finden wir zum Vergleichen? מה ist ebenso wie מי eine Fragepartikel; מה מצינו heißt nicht „was wir finden",[2] sondern „was finden wir?" Die erste

[1] Siehe weiter unten: 4. Der isorrhematische Analogieschluß.

[2] Weder Hirschfeld, noch Jakob Levy, noch Mielziner übersetzen die zwei Worte richtig. Und selbst Bacher, der l. c. p. 114 den Terminus als Frage auffaßt, übersieht die Tatsache, daß es sich in erster Reihe nicht darum handelt, „das bei einem Gegenstand Gefundene auf einen anderen Gegenstand vermöge der Analogie zwischen ihnen zu übertragen", sondern den analogen Gegenstand selber ausfindig zu machen. Es ist eben ein großer Unterschied, ob ich die zu vergleichenden Dinge bereits kenne, oder ob ich den zweiten Gegenstand, mit

Form des hermeneutischen Analogieschlusses ist eine fragende, suchende; deshalb nenne ich sie die zetistische. Die Hermeneutik beginnt mit einer Frage; sie muß sich nach Analogien umsehen, sich auf's Suchen verlegen. Zu Anfang haben nur diese auf's Suchen ausgehenden Analogieschlüsse den Namen מה מצינו geführt. Wie es gekommen ist, daß dieser Name schließlich nicht allein allen Analogie-, sondern auch den Induktionsschlüssen beigelegt wurde, begreift man erst dann, wenn man den Entwicklungsprozeß des zetistischen Analogieschlusses ganz genau kennt. Dem Wesen nach ist die Analogie die Wurzel der Induktion, der Name des zetistischen Analogieschlusses jedoch ist dem volkstümlichen Induktionsschluß entnommen. Wir werden im dritten Teile dieser Arbeit die Überzeugung gewinnen, daß die ursprünglichen Induktionen מצינו-Schlüsse waren. Erst das apodiktische מצינו hat das zetistische מה מצינו ermöglicht. Wir können uns also durchaus nicht wundern, daß man im Laufe der Zeit die Induktionsschlüsse nicht wie früher מצינו, sondern מה מצינו genannt hat. Noch natürlicher ist es, daß dieser Name allen Analogieschlüssen beigelegt wurde; denn die Frageform ist bald in eine assertorische übergegangen. Das Suchen nach dem zur Analogie heranzuziehenden Gegenstand, nach M, hat sich im Laufe der Zeit auf a und P und schließlich auf P allein beschränkt. So kam es, daß der Terminus מה מצינו allmählich eine ausschließlich konklusionelle Bedeutung erlangt hat, und im Schlußsatz auch dort gebraucht wurde, wo weder M, noch a gesucht werden mußte. Aber als konklusionelle Formel ist מה מצינו dem rasch Denkenden zu lang gewesen; so hat sich מצינו abgeschliffen, und ist bloß מה geblieben. Bei מה...אף, dieser weiter nicht mehr verkürzbaren Konklusionsformel mußte die Hermeneutik stehen bleiben.[1] Es bedarf demnach keines besonderen Beweises, daß die מה מצינו-Schlüsse, gleichviel, ob sie enthymematische oder vollständige sind, gleichviel, ob der Terminus zetistisch oder konklusionell gebraucht wird, unter allen Umständen zu den älteren gezählt werden müssen. — Nach dieser Darlegung kann ich nun daran gehen, eine Reihe der wichtigsten dieser Analogieschlüsse zu besprechen.

---

welchem ich den ersten vergleichen will, noch suche. Im ersten Fall genügt מצינו, im zweiten frage ich מה מצינו. Bacher verwechselt den zetistischen Terminus mit dem konklusionellen.

[1] In ähnlicher Weise hat sich beim Qol wachomer das ursprüngliche הרי דברים ק"ו מה אם zu dem einfachen מה abgeschliffen. Vgl. meinen hermeneutischen Syllogismus p. 112 ff.

1. Berach. 7, 3 כיצד מזמנין, בשלשה או' נברך וכו', בעשרה או' נברך לאלהינו, בעשרה והוא או' ברכו, אחד עשרה ואחד עשרה רבוא, במאה או' נברך לה' אלהינו, במאה והוא אומר ברכו וכו', אר"ע מה מצינו בבה"כנ אחד מרובין ואחד מיעטין, אומר ברכו את ה', ר' יש' או' ברכו את ה' המבורך. Daß diese Mischnah eine textkritische Schwierigkeit bietet, haben schon die babylonischen Amoräer bemerkt, indem sie den Widerspruch der Worte אחד עשרה ואחד עשרה רבוא mit den folgenden Sätzen durch die Distinktion הא ריה"ג הא ר"ע lösen wollen. Ob es nicht ratsamer gewesen wäre, zu lesen: בעשרה והוא או' ברכו, במאה או' נברך לה' אלהינו וכו' כענין שהוא מברך וכו', רע"א א' עשרה וא' עשרה רבוא, ריה"ג או' לפי רוב הקהל הם מברכים, wollen wir dahingestellt sein lassen. Feststeht ja für alle Fälle, daß RJhG auf der einen, R. Akiba und R. Ismael auf der anderen Seite über die Aufforderung zum gemeinsamen Tischgebet verschiedene Ansichten vertreten. Während RJhG seine Behauptung mit Ps. 68, 27 stützt, sucht R. Akiba eine Analogie. Gewiß braucht er nicht lange zu suchen; denn ein Vergleich des gemeinsamen Tischgebetes mit dem öffentlichen Gottesdienste liegt sehr nahe. Gewiß hätte er ohne weiteres sagen können מצינו בבה"נ, aber abgesehen davon, daß die stereotype Formel die Frageform war, mußte R. Akiba, gerade weil RJhG die so nahe liegende Analogie absichtlich übersah, fragen: מה מצינו? Und die Antwort, welche er sich gab, lautete: מצינו בבה"כנ אחד מרובין ואחד מועטין.[1] R. Akiba konkludiert von M, dem öffentlichen Gottesdienst, auf S, das gemeinsame Tischgebet, mittelst a, des Momentes der Gleichheit zwischen beiden. Die Gleichheit besteht in der Aufforderung an die Anwesenden, Gott zu preisen. Dieses Moment der Gleichheit wird auch in den zetistischen Analogieschlüssen nicht immer ausdrücklich hervorgehoben und insofern sind auch sie enthymematische. Der öffentliche Gottesdienst, M, kennt hinsichtlich der Aufforderung an die Anwesenden von zehn Personen aufwärts keinen Unterschied, P. Das gemeinsame Tischgebet gleicht dem öffentlichen Gottesdienst darin, daß es mit einer Aufforderung an die Teilnehmenden seinen Anfang nimmt. S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. das gemeinsame Tischgebet hat von zehn Personen aufwärts immer dieselbe Aufforderung.[2]

---

[1] Die Formel .... מה מצינו ist insofern elliptisch, als מצינו auch zur Antwort hinzugedacht werden muß; ebenso ist מצינו, wo es nicht als Antwort auf eine Frage oder als Widerlegung eines Einwandes dient, im Analogieschluß elliptisch anzusehen, weil immer die Frage מה מצינו hinzuzudenken ist.

[2] Es ist beachtenswert, daß wir gleich beim ersten מ"מ-Schluß des R. Akiba die Überzeugung gewinnen müssen, daß auch R. Ismael sich derselben Formel bedient. In der Sache selbst, daß die Aufforderung von zehn aufwärts dieselbe

2. Jeb. 15, 3 (Eduj. 1, 12) בש״א, תנשא ותטול כתובתה, ובה״א תנשא ולא תטול כתובתה, א״ל ב״ש התרתם את הערוה החמורה, לא תתירו את הממון הקל, א״ל ב״ה, מצינו שאין האחין נכנסין לנחלה על פיה, א״ל ב״ש וכו׳, וחזרו ב״ה להורות כדב״ש. Während die Schammaiten der aus dem Auslande als Witwe heimkehrenden Frau, sowohl in ehe- als auch in güterrechtlicher Beziehung Glauben schenken, daß ihr Mann gestorben, gestatten ihr die Hilleliten wohl zu heiraten, aber nicht ihre Kethubah zu beheben. Von ihren Antagonisten auf die Inkonsequenz eines solchen Vorgehens aufmerksam gemacht, nehmen sie zu einem מ״מ ihre Zuflucht. Unsere Lehrmeinung, so erwidern die Hilleliten den Schammaiten, ist die Konklusion eines zetistischen Analogieschlusses. Wir haben uns nach einer Analogie umgesehen und gefunden, daß wir von den überlebenden Brüdern auf die Witwe konkludieren können. Die Forderung der Witwe, S, und das Verlangen der Brüder, M, in das Erbe des Verstorbenen eingesetzt zu werden, sind darin gleich, daß sie den Tod des Mannes zur Voraussetzung haben, a. Wenn nun diese Voraussetzung durch die Aussage der Frau nicht derart begründet erscheint, daß die Brüder ihr Erbe erhalten, so kann auch sie ihre Kethubah nicht erheben. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Eure Konklusion, so entgegnen die Schammaiten den Hilleliten, wäre sicherlich so einwandfrei, wie Eure erste Prämisse es ist, wenn nur Eure zweite Prämisse nicht falsch wäre. Ihr behauptet, S ist in a gleich M, die Forderung der Kethubah ist genauso wie jene der Brüder nach dem Erbe durch den festgestellten Tod des Mannes bedingt. Das ist ein Irrtum, denn aus der Kethubah-Urkunde müßt Ihr ja ersehen, daß die Forderung der Witwe durch ihre Wiederverheiratung bedingt ist. Auf einen solchen Einwand hin mußten die Hilleliten selbstverständlich revozieren. Mit der zweiten Prämisse fiel auch die Konklusion in nichts zusammen.

3. Edujoth 6, 3 ....א״ל לר״א, מה ראית לטמא כזית בשר הפורש מאבר מן החי, א״ל מצינו אבמה״ח כמת שלם, מה המת כזית בשר הפורש ממנו טמא, אף אבמה״ח כזית בשר הפורש ממנו יהיה טמא, א״ל לא, אם טמאת וכו׳, א״ל לר׳ נחוניא מה ראית לטמא עצם כשעורה הפורש מאבמה״ח, א״ל מצינו אבר מן החי כמת שלם, מה המת עצם כשעורה הפורש ממנו טמא, אף אבמה״ח עצם כשעורה הפורש ממנו טמא, א״ל לא וכו׳. Um die zetistischen Analogieschlüsse R. Elieser's und R. Nechunjah's ganz zu verstehen, muß man die zwei Antworten, welche jeder von

---

bleibt, stimmen sie überein; worin sie differieren, ist der Wortlaut der Aufforderung. Umso auffallender erscheint es, daß in der Mechilta des R. Ismael sich kein einziger מ״מ-Schluß findet.

ihnen den Chachamim auf deren bloß formaliter verschiedene zwei Fragen gab, als Ganzes im Auge behalten. R. Elieser nämlich vertritt die Ansicht, daß ein Stückchen Fleisch von der Größe einer Olive, das von dem, einem lebendigen Organismus abgetrennten Gliede losgelöst wurde, nicht aber der von einem solchen Gliede stammende Knochensplitter in der Größe eines Gerstenkornes verunreinigend wirkt, während R. Nechunjah umgekehrt der Anschauung huldigt, daß wohl ein solcher Knochensplitter, nicht aber ein solches Stück Fleisch verunreinigende Kraft besitzt.[1] Die Chachamim richten sowohl an R. Elieser als auch an R. Nechunjah zuerst die Frage, wie er zu seinem erschwerenden Standpunkte komme, und darauf antwortet Jeder von ihnen mit demselben Untersatz: מצינו אבר מן החי כמת שלם, wir finden nicht bloß eine Analogie, sondern eine Identität zwischen dem ganzen Leichnam und einem vom lebendigen Organismus abgetrennten Gliede deutlich ausgesprochen in Num. 19, 16. Das heißt also: M ist P; S = M; ergo ist S P. Dies ist ja gar kein Analogieschluß mehr; denn wenn S mit M in allem identisch ist, so folgt doch daraus von selbst, daß man S P anstatt M P setzen kann. Und obgleich S = M ist, kann merkwürdigerweise P von ihm entweder in Bezug auf בשר oder auf עצם allein ausgesagt werden; trotzdem die beiden Tannaiten die gleiche zweite Prämisse haben, kommen sie doch zu entgegengesetzten Konklusionen! Wenn nun die Chachamim in ihrem Einwande gegen diese Antworten zuerst auf die Inkonsequenz hinweisen, welche in der ungleichmäßigen Behandlung des כזית בשר und des עצם כשעורה zutage tritt, und dann wieder nach dem Grunde dieser ungleichmäßigen Behandlung fragen, so kommt dies auf dasselbe hinaus. Hingegen aber modifizieren sowohl R. Elieser als auch R. Nechunjah ihre Konklusion insofern, als sie die zweite Prämisse S = M so umwandeln: S ist in a gleich M. S und M, so behauptet R. Elieser, sind bei ihrer sonstigen Verschiedenheit in Bezug auf עצם, durch die ihrem Fleische innewohnende Kraft dreifacher Verunreinigung, a, einander gleich. Das klingt ganz anders, als zu Anfang; nicht, מת und אבמה"ח sind einander gleich, sondern מת und אבמה"ח sind hinsichtlich des von ihnen losgelösten Fleisches einander gleich. Und nun haben wir einen zetistischen aber keinen enthymematischen Analogieschluß vor uns; denn R. Elieser gibt ja genau an, worin S dem M gleich ist. P bedeutet: das losgelöste Fleisch

[1] Die dritte Lehrmeinung, die R. Josua's, welche erleichternd weder ein solches Stückchen Fleisch, noch einen solchen Knochensplitter für verunreinigend erklärt, kommt für uns hier nicht weiter in Betracht.

verunreinigt in der Größe einer Olive. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. es verunreinigt das von dem, einem lebenden Tiere abgetrennten Gliede losgelöste Fleisch, wenn es die Größe einer Olive hat. R. Nechunjah kommt zu einer entgegengesetzten Konklusion, weil bei ihm die zweite Prämisse im Gegensatz zu der R. Elieser's lautet: S und M sind bei aller Verschiedenheit in Bezug auf בשר, durch die ihren Knochen innewohnende Kraft, in dreifacher Richtung zu verunreinigen, einander gleich. In dem Analogieschlusse R. Nechunjah's bedeutet P: der losgelöste Knochensplitter verunreinigt, wenn er die Größe eines Gerstenkorns hat. M ist P; S ist in a gleich M; ergo verunreinigt auch der von אמבה"ח losgelöste Knochensplitter, wenn er die Größe eines Gerstenkorns hat; S ist P.[1]

4. Seb. 7, 6 מלק ונמצא טרפה, רמ"א אינו מטמא בבית הבליעה, ר' יהודה או' מטמא בבית הבליעה, אר"מ מה אם נבלת בהמה שהיא מטמאה במגע ובמשא וכו', נבלת העוף שאינה מטמאה במגע ובמשא, א"ד שתהא שחיטתה מטהרת את טרפתה מטומאתה, מה מצינו בשחיטתה שהיא מכשרתה וכו', אף מליקתה וכו', ר' יוסי או' דיה כנבלת בהמה וכו'[2]. Wir haben es hier ausschließlich mit der Lehrmeinung R. Meir's zu tun, und der von ihm angewendete Analogieschluß gewinnt dadurch an Bedeutung, daß er die Fortsetzung eines Syllogismus bildet. Nehmen wir an, es wäre nicht logisch erschlossen, sondern eine aus dem Schriftwort deduzierte Halachah, daß der Halsschnitt (שחיטה) bei Vögeln genauso wie bei den Vierfüßlern den טומאה-Charakter der טרפה aufhebt, so könnten wir ohne weiteres mit dem Schlachten der Vögel, M, das Abkneipen ihres Kopfes, מליקה, S, wenn sie als Opfer dargebracht werden, vergleichen. S und M sind einander darin gleich, daß sie den Vogel zum Essen geeignet machen, a, indem sie den איסור אבמה"ח ונבלה aufheben. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Der Halsschnitt beseitigt den טומאה-Charakter; das Abkneipen des Kopfes gleicht dem Schlachten darin, daß es den איסור אבמה"ח ונבלה aufhebt; also beseitigt es auch den טומאה-Charakter. Hätte nun R. Meir sich eines einfachen Analogieschlusses bedient, so wäre sein Kollege R. Jose gewiß nicht auf den Gedanken gekommen, die Richtigkeit seines Schlußsatzes in Abrede zu stellen. Nur dadurch, daß R. Meir, um zu einem Analogieschluß zu gelangen, sich vorher eines Syllogismus bediente, daß er einen Kettenschluß zur Anwendung brachte, rief er die Opposition hervor. Für R. Meir stand die mit dem Halsschnitt verbundene Wirkung

---

Über die Meinungsverschiedenheit Maimuni's und seines Antagonisten, des RABD, hinsichtlich der Ausdrücke מטמא ומטהר in der Mischnah vgl. TJT zur Stelle.

Vgl. Sifra A 12, 9.

bloß für die Vierfüßler fest, und er konkludierte von diesen auf die Vögel. Wenn wir dem von ihm angewendeten Qol wachomer die Form des Aristotelischen Syllogismus geben, erhalten wir folgende drei Sätze: 1. Alle Akte, welche die nach zwei Seiten hin wirkende Unreinheit aufheben, heben auch die nach einer Seite hin wirkende Unreinheit auf. 2. Der Halsschnitt beseitigt die doppelt wirkende Unreinheit. 3. Der Halsschnitt beseitigt auch die einfach wirkende Unreinheit. Diese Konklusion muß Jeder gelten lassen, denn sie geht in Nichts über die Prämissen hinaus, und es ist mit dem besten Willen nicht einzusehen, mit welchem Recht R. Jose den Analogieschluß R. Meir's zurückweist. Es kann nur als übertriebene Ängstlichkeit angesehen werden, wenn man die mittelst eines Analogieschlusses gewonnene Konklusion als eine willkürliche Erweiterung jener des Qol wachomer betrachtete. Wie, gibt es denn keinen ק״ו בן ק״ו, und da sollte es keinen aus einem ק״ו entstandenen מה מצינו-Schluß geben? Es wird doch der Standpunkt R. Ismael's שאין למדין מן הלמד[1] von aller Welt als ein dem babylonischen Talmud widersprechender bezeichnet.[2] Der Babli,[3] und wenn man erwägt, daß der Ausspruch von R. Jochanan herrührt, muß man sagen: auch der Jeruschalmi, hat den Grundsatz angenommen בכל התורה כולה למדין למד מן הלמד חוץ מן הקדשים, שאין דנין למד מן הלמד, d. h. wie aus der Begründung R. Jochanan's[4] hervorgeht, אין למדין למד בקדשים מן הלמד בקדשים, aber keineswegs אין למדין למד בקדשים מן הלמד בחולין. Ich muß darum rückhaltslos das Bekenntnis ablegen, daß ich die Frage, mit welcher der Babli Seb. 9ᵇ die Diskussion einleitet ור״מ לא דריש דיו, nicht zu begreifen vermag. R. Meir folgert im Qol wachomer nicht mehr, als was in den Prämissen enthalten ist; er steht auf dem Standpunkt דבר הלמד בק״ו בחולין למד במה מצינו בקדשים. Mit Dajo[5] hat die ganze Sache streng genommen nichts zu tun.[6]

5. Menach. 12, 5 מתנדבין יין ואין מתנדבין שמן, דר״ע, רט״א, מתנדבין שמן,[7] אר״ט מה מצינו ביין שבא חובה ובא נדבה, אף השמן בא חובה ובא נדבה, א״ל ר״ע אם אמרת ביין, שכן הוא קרב חובתו בפני עצמו, תאמר בשמן שאינו קרב חובתו בפני עצמו. R. Tarphon

[1] Vgl. Seb. 57ᵃ und Sifré Num. Sek. 118 und 127.

[2] Vgl. die Kommentatoren des Sifré zur Stelle und Hoffmann, zur Einleitung in die hal. Midraschim p. 7.

[3] Sebach. 49ᵇ und Parallelstellen.

[4] Ibid. דא״כ יאמר צפונה באשם והיתי בג״ש דקדש קדשים מחטאת.

[5] Siehe meinen hermeneutischen Syllogismus p. 116 ff.

[6] Darüber hilft uns auch Raschi's Erklärung Seb. 69ᵇ s. v. דיו כנבלת nicht hinweg.

[7] Dieser Ansicht R. Tarphon's begegnen wir schon Seb. 10, 8.

konkludiert von Wein auf Öl, daß man es für sich als Opferspende darbringen könne; denn das Öl, S, gleicht dem Weine, M. darin, daß es einen Bestandteil der vorschriftsmäßigen Nessachim bildet. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Deine Konklusion, erwidert ihm R. Akiba, hat bloß einen Fehler, sie beruht auf einer falschen Prämisse. Du darfst nicht behaupten, Öl und Wein sind darin gleich, daß sie Teile der Nessachim bilden, denn die Art und Weise, wie sie da verwendet werden, ist eben eine sehr ungleichmäßige. Die Prämisse wäre nur dann von Wert für Dich, wenn Du behaupten könntest: Wein und Öl sind einander darin gleich, daß sie beide selbstständige Bestandteile der Nessachim bilden. Beim Wein trifft das zu; eben deshalb kann er auch für sich allein als Spende dargebracht werden. Das Öl hingegen wird bei den Nessachim nur mit Mehl vermengt verwendet; eben deshalb kann es für sich allein nicht als Spende dargebracht werden.[1]

6. Chullin 4, 4 בהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו וכו׳, ושחט את אמו ואח״כ חתכה. הבשר מגע נבלה, דר״מ, וחכ״א מגע טרפה שחוטה, מה מצינו בטרפה ששחיטתה מטהרתה, אף שחיטת בהמה תטהר את העובר, א״ל ר״מ לא אם אמרת, שחיטת טרפה אותה, דבר שהוא גופה, תטהר את האבר, דבר שאינו גופה. Lebendes Vieh nimmt keine טומאה an, wohl aber geschlachtetes. Da nun der Halsschnitt am trächtigen Tiere auch für den Foetus gilt, entsteht die Frage, ob dieser Foetus, falls ein vorzeitig herausgekommenes Glied desselben erst nach dem Halsschnitt abgetrennt wurde, mit Unreinheit behaftet ist, oder nicht. Mit anderen Worten: hat der Halsschnitt die Wirkung gehabt, dieses vorzeitig herausgekommene Glied von dem ihm anhaftenden טומאה-Charakter zu befreien oder nicht. R. Meir verneint die Frage, die Chachamin bejahen sie, und zwar auf Grund eines Analogieschlusses. Sie stellen nämlich dieses bei einer schweren Geburt aus dem Mutterleib herausgekommene Glied, S, in Parallele mit dem von einer tödlichen Krankheit befallenen Tiere, M. S und M sind einander darin gleich, daß sie, wenn auch das eine im buchstäblichen, das andere im übertragenen Sinne, den Namen טרפה führen, a. M. verliert durch den Halsschnitt den טומאה-Charakter, P. S ist in a gleich M; ergo verliert auch S durch den Halsschnitt den טומאה-Charakter. In der Tosifta[2] weisen die Chachamim den Einwand, welchen R. Meir mit

---

[1] Vgl. Sifra Ned. VIII, 5—7. Daselbst wird jedoch der Versuch, die Halachah מתנדבין יין mittelst eines Analogieschlusses zu begründen, zurückgewiesen und gezeigt, daß sie von dem abundanten Worte קרבן getragen wird.

[2] Chullin 4, 4. Die Stelle lautet nach den in meinem Kommentar vorgenommenen Korrekturen: א״ל ר״מ לא אם טיהרה שחיטה אותה דבר שגופה תטהר את האבר

der Distinktion zwischen dem Foetus und dem Körper, an welchem der Halsschnitt erfolgt, gegen ihren Analogieschluß erhebt, auf's entschiedenste zurück, ohne erst darauf aufmerksam zu machen, daß der Einwand schon insofern nicht stichhältig ist, als ja der Foetus als Teil des trächtigen Tieres angesehen werden muß.

7. Temurah 2, 2 חטאת היחיד שכפרו בעליה מתה. ושל צבור אינה מתה, ר' יהודה אומר ימותו, אר"ש מה מצינו בולד חטאת ובתמורת חטאת ובחטאת שמתו בעליה ביחיד דברים אמורים, אבל לא בצבור, אף שכפרו הבעלים ושעברה שנתן ביחיד דברים אמורים אבל לא בצבור. Der Analogieschluß R. Simon's beruht auf dem Satze חמשה חטאות מתות, und wenn auch Horajoth 6b die Baraitha R. Simon als den Autor dieses Satzes nennt, kann doch nicht daran gezweifelt werden, daß die Fassung eine uralte ist und daß der Name R. Simon's nur als der eines Referenten in Betracht kommen kann. Diese fünf Sündopfer, welche eventuell dem Tode ausgesetzt werden, sind folgende: 1. ולד חטאת, 2. תמורת חטאת, 3. חטאת שמתו בעליה, 4. חטאת שנתכפרו בעליה u. 5. חטאת שעברה שנתה. Sie zerfallen in zwei Klassen; denn die ersten drei können nur als Privatopfer gedacht werden, weil ja die Gesamtheit kein feminines Sündopfer darbringt, weil ferner bei einem ק"צ von תמורה keine Rede ist, und weil endlich die Gesamtheit ununterbrochen fortlebt. Die letzten zwei können sowohl Privat- als auch Opfer der Gesamtheit sein. Nun konkludiert R. Simon von der ersten Klasse M auf die zweite, S, insofern sie beide als Addenden der Fünfzahl einander gleich sind, a. M ist P, d. h. die unter M zusammengefaßten Sündopfer, welche dem Tode ausgesetzt werden, sind Privatopfer; S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. die unter S zusammengefaßten Sündopfer, welche dem Tode ausgesetzt werden, sind Privatopfer.[1] Aus dieser Konklusion ergibt sich nun, daß ein wiedergefundenes Sündopfer der Gesamtheit ebensowenig dem Tode ausgesetzt wird wie die חטאת ציבור שעברה שנתה.

8. Tosifta Terum. 5, 86 (bei mir 4, 7) רש"א, במאה מקו"ח [מה תחילתה במאה קו"ח בסופה, ומה] מצאנו בתרומת מעשר אחד (מעשרה) [ממאה] אף ז' אחד (מעשרה) [ממאה] א"ל לא אם אמרת וכו'. Ich habe die Richtigstellung des Textes in meinem Tosifta-Kommentar begründet und verweise auf meine dortigen Ausführungen und auf meine Darlegung im hermeneutischen Syllogismus p. 154, Note 1. Zum Verständnis des Analogieschlusses hebe ich bloß hervor, daß er an einen Syllogismus an-

---

דבר שאינו גופה, א"ל מצינו שיפה כחו להציל על דבר שאינו גופה מדבר שגופה וכו'. Siehe meine Ausführungen daselbst.

[1] Vgl. Tosifta Temur, 1, 23 und Babli Temur. 15a. Horajoth l. c. wird dieser מ"מ-Schluß ein למד כתוב מן המפורש genannt.

knüpft, also ein למד מן הלמד ist. Denn daß תרו״מ, mit 99 Teilen חולין vermengt, nach der Aussonderung eines Hundertstels von aller Welt genossen werden darf, ist nach R. Simon um so sicherer, als ja die auszusondernde תרו״מ von vornherein nur $\frac{1}{100}$ beträgt. Doch woher wissen wir, daß dies genauso von der תרומה גדולה gilt? Per analogiam, lautet die Antwort, denn ת״ג, S, und תרו״מ, M, sind darin gleich, daß sie קודש genannt werden, a. M ist P, d. h. תרו״מ verliert, mit 99 Teilen חולין vermengt, nach Aussonderung eines Hundertstels den Charakter des Geheiligten. S ist in a gleich M; ergo ist S P, es verliert auch ת״ג mit 99 Teilen חולין vermengt nach Aussonderung eines Hundertstels den Charakter des Geheiligten. Die Chachamim[1] jedoch weisen diesen Schlußsatz aus dem einfachen Grunde zurück, weil sie die Konklusion des Syllogismus nicht gelten lassen können. Ja, sagen sie dem RS, wenn es feststünde, daß תרו״מ wirklich בטל במאה wird, hättest Du Recht, aber das eben bestreiten wir; denn תרו״מ wird von מעשר, also von קודש[2] ausgesondert; da genügt $\frac{1}{10}$, respektive $\frac{1}{100}$. Bei der Vermischung jedoch, die eingetreten, wird das Auszusondernde מחול genommen; darum halten wir Deine Konklusion im Qol wachomer für eine falsche.

9. Ebenda Maas. scheni 2, 17 (bei mir 3, 10) (הליקח [הלקוח] בכסף מ״ש שנטמא, ר׳ יהודה אר׳ יקבר, א״ל לר׳ י תחמור בטפילה יותר מבעיקר, א״ל מצינו שהתמורה (טפילה) [תמורה] מן העיקר, שהתמורה קדושה חל עליה) ב״מ קבוע, א״ל ממקום שבאת, מה להלן וכו׳[3]. R Jehudah stellt das von dem Erlös des unrein gewordenen zweiten Zehnten Gekaufte, S, in Parallele mit dem vermeintlichen Ersatzopfer, M. S und M sind als Eingetauschtes einander gleich. M wird strenger behandelt als das ursprüngliche Opfer, an dessen Stelle es treten sollte, P. S wird strenger behandelt als der ursprüngliche מ״ש. Wir akzeptieren Deine Parallele, erwidern die Chachamim dem R. Jehudah, und gelangen zu einer der Deinen entgegengesetzten Konklusion. Auch wir finden, daß S in a dem M gleich ist; nun wird M = תמורה, sobald es mit einem

---

[1] Im Sifré Num. Sekt. 121 wird nur die Ansicht der Chachamim gebracht: מכל חלבו את מקדשו ממנו שאם נפל לתוכו ה״ת מקדשו, מכאן אמרו תרומה עולה באחד ומאה, אין לי אלא תרומה טהורה וכו׳. Angesichts dieser Tatsache gewinnt die Lesart des ר״ש מקינון, welche er in לישן למודים Pf. 2, N. 13 aus Synh. 86ª anführt סתם ספרי ר׳ ישמעאל an Wichtigkeit.

[2] Der Zehent wird nach der Ausführung des Talmuds Jeb. 74ᵇ insofern קודש genannt, als wohl ein טבול יום, keineswegs aber ein טמא ihn essen darf.

[3] Vgl. jer. Pes. 2, 3 und meinen Tosifta-Kommentar zur Stelle.

Fehler behaftet ist und in Folge dessen בהמה טמאה genannt wird,[1] ausgelöst werden (P); ergo wird auch S = הלקוח בכסף מ״ש, sobald es טמא geworden, ausgelöst.

10. Taanith 1, 1 (1, 2^b) שואלין את הגשמים עד שיצא ניסן, שנא׳ (יואל ב׳ כ״ג) ויורד לכם גשם מורה ומלקוש בראשון, דר״מ, וחכ״א יורה בכסלו ומלקוש בניסן, א״ל ר״מ הואיל ואילן עושה פירות לי״ב חדש ותבואה לששה חדשים, מה מצינו באילן שנאמר בו (יחזקאל מ״ז י״ב) לחדשיו יבכר, אף תבואה לט״ו יום הא למדת שיורה ומלקוש בניסן. Daß in Palästina der Frühregen im Winter und der Spätregen zur beginnenden Frühlingszeit eintritt, ist eine Tatsache, über die Niemand streiten kann, und es wäre lächerlich, wenn man eine solche naturgesetzliche Erscheinung zum Gegenstande einer Kontroverse machen wollte. Worüber R. Meir und die Chachamim in ihren Ansichten auseinandergehen, ist die textkritische Schwierigkeit, welche Joel 2, 23 bietet, und über welche auch die allermodernsten Exegeten stolpern. Für die Chachamim ist auch nicht die kleinste Schwierigkeit vorhanden; sie setzen nach מורה ein Komma und beziehen בראשון bloß auf מלקוש.[2] Sie stellen es entschieden in Abrede, daß Joel ein Wunder ankündigt. R. Meir will das Wunder zur Zeit Joel's nicht fallen lassen, darum bemüht er sich, die textkritische Schwierigkeit durch einen Analogieschluß zu beseitigen. בראשון, so behauptet er, bezieht sich auf מורה ומלקוש, P. Darüber darf man gar nicht erstaunt sein; denn das von Joel angekündigte Wunder, S, gleicht als solches der Verheißung Ezechiel's, M, darin, daß die Baumfrüchte in einem Monate reifen werden, a. Die Baumfrüchte Ezechiel's reifen um das Zwölffache rascher, als zu gewöhnlichen Zeiten. Auch die Saaten Joel's reifen um das Zwölffache rascher als beim natürlichen Wachstum. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Da nun die Saat in einem halben Monat zur Reife gelangt, muß Früh- und Spätregen innerhalb dieser Zeit eingetreten sein.[3]

---

[1] Sifra Bech. IV, 1; Menachoth 101^a; Bechor. 27^b; Temurah 32^b.

[2] In hohem Grade beachtenswert ist das Propheten-Targum, das die Stelle mit folgenden Worten wiedergibt: ומהית לכון מטר בכיר בעידניה ולקישא בירח ניסן. RDK schließt sich dieser Auffassung an, obgleich er auch die des Talmuds bringt. Die Chachamim der Tosifta waren so nüchtern wie das Targum Jonathan. Vgl. übrigens Tossaphoth Taanith 5^a s. v. יורה במרחשון הי׳.

[3] Keineswegs ist der Vers aus Joel in der Mischnah ein Beleg für die Lehrmeinung R Meir's, daß man während des ganzen Nissan-Monates noch um Regen zu beten habe, wenn man nicht die Ausführung der Tosifta kennt. Für R. Meir ist Nissan in einem ganz anderen Sinne als für R. Jehudah oder die Chachamim ein Regenmonat הא למדת שיורה ומלקוש בניסן; das macht den historisch denkwürdigen Monat zu einem noch bedeutsameren; vgl. jer. Taan. 1, 2.

11. Ebenda 7, 20 (5, 6) ר׳ יוסי בן המשולם או׳ כבשים ע״ג הלחם שנא׳ והניף הכהן אותם על לחם הבכורים תנופה וגו׳ (ויקרא כ״ג כ׳), א״ל והלא כבר נאמר תנופה לפני ה׳ על שני כבשים (שם), א״ל מה מצינו (עד אין)[1] [עדין] הדבר שקול מי מכריע, א״ל מה מצינו באיל המילואים הלחם למעלה, אף כאן וכו׳. Das Alinea finden wir als Baraitha sowohl im Sifra E. 13, 8 als auch Men. 62ª in erweiterter Form. Was hier als Ansicht des R. Jose ben ha-Meschullam auftritt, ist dort die Lehrmeinung des ת״ק, neben welchem dann unter Anderen auch ר׳ יוסי בן המשולם genannt wird. Auf alle vier Ansichten näher einzugehen, ist hier nicht der geeignete Platz; wir haben es ja bloß mit dem מה מצינו-Schluß zu tun. Und da kann ich allerdings nicht umhin, den Unterschied zwischen der Tosifta auf der einen und dem Sifra und Babli auf der anderen Seite mit besonderem Nachdruck hervorzuheben. In der Tosifta wird vom איל המילואים, M, auf שני כבשים, S, konkludiert, daß hier wie dort bei der Schwingung die Brote auf den Opfern, respektive Opferteilen zu liegen haben. S gleicht M darin, daß Brote mitgebracht werden, a. M ist P, d. h. die Brote werden nach Lev. 8, 26 obenauf gelegt; ergo ist S P. Wir haben also in der Tosifta einen Schluß von Besonderem auf Besonderes. In der Baraitha des Sifra und des Babli hat sich die Analogie bereits zur Induktion verdichtet; denn es heißt: מה מצינו בכ״מ לחם למעלה, אף כאן לחם למעלה. Diese Worte können nur die Bedeutung haben, daß wir aus Lev. 8, 26 auf alljene Fälle konkludieren, in welchen in Verbindung mit den Opfertieren auch Brote dargebracht werden, das Brot muß bei der Schwingung obenauf liegen, und einer dieser Fälle ist eben כבשים עם לחם בכורים. Die Frage des Babli היכא bezieht sich keineswegs auf כ״מ, sondern auf die Quelle für dieses כ״מ, und dementsprechend antwortet Rab Papa במילואים. Hier kann man also deutlich erkennen, auf welche Weise der מה מצינו-Schluß sich allmählich zum בנין אב entwickelt hat.[2]

12. Tohoroth 6, 17 (6, 6) שאלו את בן זומא, מפני מה ספק רשות היחיד טמא א״ל סוטה מה היא לבעלה, א״ל ספק, א״ל מצינו שהיא אסורה לבעלה, ומכאן אתה דן לשרץ וכו׳. ומפני מה ספק רה״ר טהור, א״ל מצינו שהציבור עושה את הפסח בטומאה בזמן שרובן טמאין, ואם טומאה ודאית התירוה לציבור, ק״ו לספק טמאה, רשב״ג או׳ וכו׳ מפני שאפשר לשאול ליחיד וא״א לשאול לרבים. Hier haben wir es weder im ersten noch

---

[1] Die von mir eingeklammerten zwei Wörtchen sind als sinnstörende zu korrigieren; daß עד אין aus עדאין korrumpiert wurde, und zwar durch Trennung am Ende der Zeile, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Im Sifra heißt es: עדין הדבר צריך, im Babli: השתקל הכתוב ואינו יודע.

[2] Tosifta Tem. 1, 16 (2, 1) ist מצינו beide Male keine Analogie, sondern eine Widerlegung; vgl. Babli 14ª und Joma 50ª.

im zweiten Falle mit einem Analogie-, sondern mit einem Identitätsschluß zu tun; wir konkludieren nicht von Besonderem auf Besonderes, auch nicht von Besonderem auf Allgemeines; denn Sotah, M, und שרץ, S, sind nicht bloß in a einander gleich, sondern unter denselben Modalitäten ganz identisch. Man achte nur genau auf die an Ben Soma gestellte Frage und auf die scheinbar inadäquate Antwort, welche er erteilt. Warum, aus welchem Grunde, so fragen die Chachamim, entscheiden wir bei einer zweifelhaften טומאה im geschlossenen Raum in erschwerendem Sinne? Einen Grund vermag Ben Soma nicht anzugeben; er antwortet: wir finden diese Erschwerung in der Thorah; denn die Sotah, M, welche die heilige Schrift für den Gatten als טמאה bezeichnet, ist doch nichts anderes als eine ספק טמאה ברה״י; wenn mithin bei שרץ, S, dieselben zwei Bedingungen, nämlich רה״י und דבר שיש בו דעת לשאול zutreffen, so ist das Gesetz für S ebenso wie für M gegeben. Ähnlich verhält es sich mit der zweiten Frage מפני מה ספק רה״ר טהור; denn auch auf diese antwortet er mit dem Hinweis auf das Gesetz der Thorah, welches hinsichtlich der Darbringung des Pessach-Opfers seitens der Gesamtheit sogar bei einer unzweifelhaften טומאה erleichternd ist, während RSBG die Frage mit dem Hinweis auf das Fehlen des einen Momentes אפשר לשאול beantwortet.

Wir sind nun mit den מ״מ-Schlüssen in der Tosifta zu Ende, und da, wie bereits früher erwähnt wurde, die Mechilta keine solchen Schlüsse hat, gehen wir zum Sifra über.

13. Sifra Ned. 13, 4 ...רע״א נאמר לצבור הבא בכורים בפסח והבא בכורים בעצרת, (ו)מה[1] מצינו, שממין שהיחיד מביא חובתו, ממנו יהא הצבור מביא בכורים בעצרת. אף ממין שהיחיד מביא חובתו, ממנו יהא הצבור מביא בכורים בפסח. מאי זה מין היחיד מביא חובתו מן השעורין, אף צבור לא יביא אלא מן השעורין. א״ת מן החטין יביא. In meiner hermeneutischen Analogie p. 71, wo ich die ablehnende Haltung R. Akiba's gegen das *δὶς λεγόμενον* R. Elieser's zu erklären hatte, hielt ich es für gewagt, dem einfachen Analogieschluß den Vorzug vor dem isorrhematischen geben zu lassen. Ich beachtete damals mehr das Ende als den Anfang in der Ausführung R. Akiba's, indem ich mich auf den Men. 68[b] unter דבר אחר gebrachten Grund

---

[1] Ich lese מה מצינו, nicht etwa bloß deshalb, weil der RABD diese Lesart hat, sondern weil uns ein regelrechter Analogieschluß vorliegt. Das כמה מצינו oder במה מצינו der verschiedenen Ausgaben, das einfache מצינו des Babli, das der geistreiche Malbim in den Sifra einschmuggelt, ist ebenso ungenau wie das sinnlose אם מצינו des Jeruschalmi (Sotah 2, 1). Gelegentlich will ich bemerken, daß es im Kommentar des RABD zur Stelle richtiger heißen müßte: ופי׳ כגון מנחת הוטא ומנחת כיהנה, denn zuerst wird von חטים und dann von שעורין gesprochen.

stützte. Heute, nachdem ich mit der Entwicklungsgeschichte nicht bloß der גזירה שוה, sondern auch des Analogieschlusses im Allgemeinen inniger vertraut bin, kann ich es rückhaltslos aussprechen, daß R. Akiba, als tiefer Denker, den מ״מ der ג״ש vorziehen mußte, gerade weil die Prämisse, S ist in a gleich M, logisch begründet ist, und nicht erst, wie bei R. Elieser, von dem autoritativen *δὶς λεγόμενον* אביב gestützt zu werden braucht. R. Akiba konkludiert von den Mehlopfern, M, die der Private gegebenen Falles darbringen muß, auf die Erstlinge der Gesamtheit, S. S ist gleich M hinsichtlich der Zahl der Fälle, a; von M ist Lev. 5, 11 und Num. 5, 15, von S Lev. 23, 17 und 23, 10 die Rede. Nun wird M in einem Falle aus Weizen und im anderen aus Gerste dargebracht (P); ergo muß auch S im zweiten Falle aus Gerste dargebracht werden. Quod erat demonstrandum.

14. Ebenda 20, 2 קרבנו אשה לה׳ את החלב המכסה את הקרב וכו׳, מה ת״ל שיכול יתמעט מכולם, ודין הוא, מה מצינו בבן הצאן שנתרבה באליה נתרבה בכולם, אבל בן העז הואיל ונתמעט באליה יתמעט מכולם, בן הבקר יוכיח שנתמעט באליה ונתרבה בכולם, לא אם אמרת בבן הבקר שנתרבה בנסכין, תאמר בבן העז שנתמעט בנסכין וכו׳ יתמעט מכולם ת״ל את החלב וכו׳ לרבות את כולם. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß in dialektisch komplizierten Partien, und besonders nach ודין הוא, der Terminus מה מצינו nicht mehr zetistische, sondern bloß konklusionelle Bedeutung hat. Der Sifra zeigt uns hier, daß zuweilen das Schriftwort die Bestimmung hat, dem Analogieschluß einen Riegel vorzuschieben. Hätte die Thorah nicht Lev. 3, 14. 15 ganz genau alle die Teile aufgezählt, welche auch von der Ziege als חלב auf den Altar kommen, so hätten wir gerade auf Grund der negativen Prämisse, S ist in a nicht gleich M, schließen müssen, S ist nicht P. a = אליה fehlt bei עז; wäre dies nicht der Fall, so hätten wir konkludiert: M, צאן, ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. es werden dieselben Teile von S wie von M auf den Altar gebracht. Da wir nun positiv nicht schließen können, läßt die negative zweite Prämisse wohl eine negative Konklusion zu,[1] und diese Negation zu beseitigen, ist die Aufgabe der ausdrücklichen Wiederholung aller Fetteile bei עז. Man könnte zwar den Versuch machen, den negativen Analogieschluß mit dem Hinweis auf בקר zu widerlegen und gerade von בקר auf עז zu konkludieren, insofern sie beide darin gleich sind, daß sie keine אליה haben. Die Frage wäre also wieder, wozu müssen bei עז nochmals alle Fetteile hervorgehoben werden? Darauf ist zu bemerken, daß בקר

---

[1] D. h. von der Ziege ist bloß חלב הקרב, nicht aber חלב הכליות darzubringen. Zu vergleichen ist Sifra Ned. XIV, 4. 5.

weder einen Beweis gegen, noch eine Analogie für ע׳ג bildet, weil sie beide hinsichtlich der נסכים eine Differenz aufweisen. Es bliebe mithin nur die negative Analogie mit כבש, und der muß ein Riegel vorgeschoben werden.

15. Ebenda Chobah 9, 2. 3 אל יסוד מזבח העולה וכו׳ זה יסוד דרומי. יכול זה יסוד מערבי, אמרת לא. מה מצינו ביציאתו מן ההיכל אינו נותן את הדמים אלא אל יסוד הסמוך לו, אף בירידתו מן המזבח אינו נותן את הדם אלא אל יסוד הסמוך לו. Die Sündopfer, deren Blut auf den Opferaltar gesprengt wird, S, gleichen jenen, deren Blut auf den Räucheraltar zu sprengen ist, M, darin, daß der Rest des Blutes in den Grund des Opferaltars gegossen wird, a. Die Frage ist nun, ob dieser Rest auf einer und derselben Seite in den Grund gegossen wird? Was bedeutet P? Nach dem Sifra, der keine Kontroverse kennt, jene Seite des Grundes, zu welcher der Priester nach dem Sprengen zuerst kommt. Wir haben also, trotzdem P im Obersatz und in der Konklusion dieselbe Bedeutung hat, im Obersatz doch die westliche und in der Konklusion die südliche Seite darunter zu verstehen, weil der Priester beim Herauskommen aus dem Heiligtum zuerst zur westlichen und beim Heruntersteigen von der Altartreppe zur südlichen Seite des Grundes kommt. Im Babli, Joma 59[a] und Seb. 53[a] wird neben dieser Baraitha des Sifra eine zweite gebracht, in welcher R. Ismael und R. Simon ben Jochai als Kontroversanten auftreten, insofern der erste die westliche, der zweite die südliche Seite des Grundes als diejenige bezeichnet, an welcher der Rest des Blutes von den beiden Arten der Sündopfer hineingegossen wird. Der Terminus מה מצינו wird in der ersten Baraitha des Babli nicht gebraucht, Joma l. c. heißt es sonderbarerweise:[1] ילמד ירידתו מן הכבש ליציאתו מן ההיכל. Seb. l. c. wieder ילמד סתום מן המפורש. Das sind abschwächende Ausdrücke, von denen man sich nicht beirren lassen darf. Die ursprüngliche Lesart hat der Sifra, denn wir haben einen regelrechten Analogieschluß vor uns.[2]

16. Ebenda Z. II, 3 אר״ע, מה מצינו שלא חלק הכתוב בין מנחת חוטא של ישראל למנחת חוטא של כהנים ללתיתין, [כך] לא נחלוק בין מנחת נדבה של ישראל למנחת נדבה של כהנים ללתיתין, א״ל ר׳ חנניה בן יהודה, וכי מה ראיה לאו להן עשה לל״ת. ת״ל תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות וכו׳. R. Akiba stellt es entschieden in Abrede, daß die Worte וזאת תורת המנחה Lev. 6, 7 einen Hinweis auf die Gleichmäßigkeit aller Mehlopfer enthalten; denn er meint, daß wir mittelst eines Analogieschlusses zur Erkenntnis dieser Gleichmäßigkeit gelangen. R. Akiba konkludiert von מנחת חוטא, M, auf

---

[1] Man muß entschieden mit ר״ש zur Stelle מקיש anstatt ילמד lesen.

[2] Die Mischnah Joma 5, 6 stimmt selbstverständlich mit dem Sifra überein.

מנחת נדבה, S. M ist P, oder mit Worten: das Lev. 5, 11 als Sühne geforderte Mehlopfer besteht bei Priestern und Nichtpriestern aus denselben Ingredienzien. S ist gleich M, insofern sie beide das Genus מנחה bilden; ergo ist S P, d. h. es bestehen auch die freiwilligen Mehlopfer der Priester aus denselben Ingredienzien wie jene der Nichtpriester. Du hättest, erwidert ihm רחב"י, Recht mit Deiner Konklusion, wenn Deine erste Prämisse einwandfrei wäre. Die Thorah hat sich keineswegs, wie Du sagst, affirmativ, sondern negativ in Bezug auf מנחת חוטא ausgedrückt. Lev. 5, 11 wird gesagt, welche Teile nicht genommen werden sollen; von einer negativen Gleichheit kannst Du nicht auf eine positive, von einem Verbot nicht auf ein Gebot konkludieren. Was R. Akiba seinem Opponenten erwidert hat, wird uns nicht berichtet. Aber, wenn er auch geschwiegen haben sollte, was ich noch sehr stark bezweifle, so ist das noch lange kein Beweis dafür, daß er seinen Analogieschluß als widerlegt angesehen hat. Das Fehlen des Öls und Weihrauchs bei מנחת חוטא begründet die Thorah mit den Worten כי חטאת היא. Schon daraus allein geht hervor, daß bei einem Mehlopfer, welches kein חטאת ist, Öl und Weihrauch nicht fehlen dürfen, gleichviel ob es von Priestern oder Nichtpriestern als Spende dargebracht wird.

17. Ebenda Mez. 2, 11[1] ריבב"א, הה"א ואם דל הוא וגו' ועשרון, מה מצינו בעני שהוא מביא בהמה אחת ומביא עשרון אחד, אבל העשיר שהוא מביא שלש בהמות יביא שלשה עשרונים, הא מה אני מקיים שלשה עשרונים סלת מנחה וכו' לבהמה. Es handelt sich um den Nachweis, daß der geheilte מצורע ein Mehlopfer nur in engster Verbindung mit dem Tieropfer, nicht aber getrennt darzubringen habe.[2] Während nun der ת"ק diesen Nachweis aus Lev. 11, 20 und Num. 15, 5 führt, begnügt sich R. J. ben Bathyra mit einem Analogieschluß. Er konkludiert von dem armen מצורע, M, auf den reichen, S. S ist M darin gleich, daß er עולה, חטאת, אשם ומנחה darbringt. M ist P, d. h. der Arme bringt sein Mehlopfer mit dem Schuldopfer (בהמה) dar; ergo ist auch S P, es bringt auch der reiche מצורע sein Mehlopfer nur mit dem Tieropfer dar.[3]

18. Ebenda III, 1 ולוג אחד שמן, שהיה בדין שיביא שלשת לוגים, מה מצינו בעני שהיא מביא עשרון ומביא לוג אחד, אבל עשיר שהוא מביא שלשה עשרונים יביא שלשה

---

[1] Alle Sifra-Ausgaben lassen mit diesem Alinea die Paraschah III beginnen; Malbim ist der Einzige, der es als letzte Halachah zu cap. 2 hinaufzieht, und er tut Recht daran, die Kontroverse nicht zu unterbrechen.

[2] Es kommt eben darauf an, zu zeigen, daß חטאת ואשם beim מצורע ausnahmsweise Nessachim haben; vgl. Men. 91ᵇ.

[3] Die Baraitha des Babli Men. 91ᵇ weiß nichts von der Ansicht des ריב"ב.

לוגים, תלמוד לומר ולוג אחד שמן. Es bleibt auffallend, daß in Lev. 14, 10 beim Log Öl das Zahlwort eins steht und in 14, 21 fehlt. Diese Grundzahl hat die Bestimmung, einem Analogieschluß vorzubeugen; denn wie wir in der unmittelbar voraufgehenden Nummer gesehen haben, hat der arme מצורע nur eine בהמה, das Schuldopfer darzubringen. Zu diesem gehört ein Zehntel Feinmehl mit dem hierzu nötigen Log Öl. Per analogiam müßte der reiche מצורע, der drei Zehntel Feinmehl als מנחה darzubringen hat, zu jedem Zehntel ein Log Öl nehmen. Wenn also nicht ausdrücklich gesagt worden wäre ולוג אחד שמן, hätte man auch dieser Analogie Folge leisten und je ein Log Öl zu einem Zehntel nehmen müssen. Ebenso wird weiter unten IV, 6 im Sifra ausgeführt ולוג מה ת"ל, שהי' בדין שיביא שליש לוג, מה מצינו בעשיר שהוא מביא ג' עשרונים ומביא לוג אחד, אף עני שהוא מביא עשרון א' יביא שליש לוג, ת"ל ולוג שמן, daß ohne die ausdrückliche Bestimmung, der Arme habe ein Log Öl darzubringen, es bei einem Drittel Log sein Bewenden hätte haben müssen; es ist mithin unerläßlich gewesen, dies Vers 21 ohne und Vers 10 mit der Grundzahl anzugeben. Daß auch in diesen Schlüssen der Terminus מ"מ ein konklusioneller ist, braucht nicht erst gesagt zu werden.

19. Ebenda A. 4, 1. 2 וכפר על הקדש מטומאת ב"י וכו', יש לי בענין זה להביא שלש טומאות, טומאת ע"ז וכו', טומאת ג"ע וכו', טומאת ש"ד וכו', יכול על כל טומאות הללו יהי' שעיר זה מכפר, ת"ל מטומאתם ולא כל טומאתם, מה מצינו שחלק הכתוב מכלל כל הטומאות טומאת מקדש וקדשיו, אף כאן לא נחלק אלא טומאת מקדש וקדשיו וכו' דר"י: Da hier von der Unreinheit des Volkes in seiner Gesamtheit die Rede ist, darf nicht an eine Sühne der durch die Verunreinigung Einzelner begangenen Sünden gedacht werden. Das Heiligtum wird jedoch unmittelbar durch den Eintritt eines Unreinen und mittelbar durch die vom Volke begangenen drei Sünden ע"ז, ג"ע, ושפ"ד entweiht. Sühnt nun, das ist die Frage, das Blut des für das Volk dargebrachten Sündenbockes beide Arten der Verunreinigung des Heiligtums? Nein, lautet die Antwort des Sifra, das מ"ם in מטומאת ist partitiv; nur ein Teil wird gesühnt. Welches ist dieser Teil? Hierauf antwortet R. Jehudah mit einem scheinbar zetistischen Analogieschluß. Überall, wo die Thorah von einem Teil der durch Verunreinigung hervorgerufenen Sünden spricht, hat sie die, durch vier nach Vermögensverhältnissen abgestuften Opfer zu sühnende Sünde im Auge. Diese Sünde ist die Lev. 5, 2. 3 behandelte טומאת מקדש וקדשיו. Mithin sühnt der שעיר העם am Versöhnungstage nur die טומאת מקדש וקדשיו.[1]

---

[1] Vgl. Schebuoth 7^b ff., wo die Baraitha des Sifra eingehend behandelt wird. Außer den hier beleuchteten מה מצינו-Schlüssen aus dem Sifra, vgl. noch

20. Sifré Num. Sekt. 1 מזכר עד נקבה וכו', בכל אדם הכתוב מדבר, אחד גדולים ואחד קטנים במשמע וכו', או אינו אלא בענין שענש, מה מצאנו בטמא מקדש שלא ענש אלא גדולים וכו', אף כאן לא נאמר אלא לגדולים, ת"ל מזכר עד נקבה וכו'. Es ist ein großer Unterschied, ob die Thorah die Verschiedenheit der beiden Geschlechter mit איש או אשה oder mit זכר ונקבה bezeichnet; im ersten Falle redet sie von den religiös Mündigen beiderlei Geschlechtes, im zweiten kommt das Alter in keiner Weise in Betracht. Demnach will der Ausdruck מזכר עד נקבה hier einem Analogieschluß vorbeugen. Es läge sehr nahe, da ja doch Num. 5, 2 wie 19, 13 von den an einem Leichnam Verunreinigten die Rede ist, das Gebot, die Unreinen aus dem Lager zu entfernen, auf jene Personen zu beschränken, welche infolge der Verunreinigung des Heiligtums der Kareth-Strafe verfallen, oder von der Strafe, M, auf das der Verunreinigung vorbeugende Gebot, S, zu konkludieren. M ist P, d. h. die Kareth-Strafe wegen der Verunreinigung des Heiligtums ereilt nur die Erwachsenen. S ist M darin gleich, daß es sich auf die Unreinen bezieht, a; ergo ist S P, das Gebot beschränkt sich nur auf die Erwachsenen. Diesem Analogieschluß hat nun die Thorah einen Riegel vorgeschoben. Es ist selbstverständlich, daß solche als naheliegende bezeichnete Analogieschlüsse in der Regel keine zetistischen sind; aber es bleibt doch immerhin auffallend, daß im Sifré zu Numeri nur solche מה מצינו-Schlüsse vorkommen, denen die Thorah vorzubeugen sucht. So in Sekt. 107 allein sechs,[1] die allerdings nicht alle ohne weiteres als naheliegende[2] bezeichnet werden können. Auch dem in Sekt. 154 mit der motivierenden Formel לפי שמצינו eingeleiteten Analogieschluß wird durch das Schriftwort ein Riegel vorgeschoben. Dasselbe gilt von Sifré Deut. Sekt. 161, 190 und 288. Wenn noch auf die zwei alternativen oder konträren מ"מ-Schlüsse mit או כלך in Deut. Sekt. 165 und 217 hingewiesen wird, so ist alles erschöpft, was sich hierüber im Sifré

---

daselbst: 1. Ned. VII, 5. 6: 2. Z. X, 5; 3. Th. I, 9; 4. Daselbst 3, 5; 5. Mez. 3, 1; 6. Daselbst VII, 7; 7. Daselbst VII, 8; 8. Sabim 7, 6; 9. Daselbst 8, 2; 10. E. XI, 5; 11. Bech. IV, 7. Mit dem Terminus אם מצינו Th. III, 1; Sabim 3, 3; mit dem Terminus לפי שמצינו Th. 9, 5; Mez. I, 1; Ibid. VII, 13; A. 8, 9.

[1] Zur Abwechslung kommt anstatt der als stereotyp erscheinenden Formel: הואיל ומצינו שחלקה תורה in dieser Sekt. 107 einmal auch die Wendung vor: אם למדתי שחלקה תורה בין נסכי כבש וכו', während in der Baraitha des Babli, Men. 91b, durchgehends לפי שמצינו gebraucht wird.

[2] Es ist mit dem besten Willen nicht einzusehen, wieso man aus der größeren Zahl der Gefäße im Allgemeinen und der Tische insbesondere, auf eine größere Quantität der Nessachim konkludieren kann. Man kann höchstens behaupten, daß auf eine größere Zahl der Opfernden im Tempel gerechnet wurde.

findet. Was die מ״מ-Schlüsse in den Baraithoth der beiden Talmude betrifft, würde es über den engen Rahmen dieser Arbeit hinausgehen, wenn ich sie alle beleuchten wollte. Ich beschränke mich darauf, die Stellen der wichtigeren anzugeben,[1] und wende mich nun der nächsten Entwicklungsstufe des Analogieschlusses zu.

3. Der vollständige Analogieschluß.

Es liegt in der Ökonomie des menschlichen Denkens, die weniger wichtigen Glieder eines Schlusses unausgesprochen zu lassen. Man braucht nur die wissenschaftliche Form des Syllogismus mit der volkstümlichen zu vergleichen, und man sieht sofort, daß die letztere von zwei Prämissen nichts weiß. Das Enthymem ist volkstümlicher Provenienz und findet sich, wie wir gesehen haben, nicht bloß bei Syllogismen, sondern auch bei Analogieschlüssen. Der מה מצינו-Schluß in seiner ursprünglichen Gestalt ist genauso wie der בשם-Schluß enthymematisch. Der zetistische Analogieschluß sucht für S die Analogie M, aber die Prämisse: S ist in a gleich M, läßt auch er unausgesprochen. Diese Gleichheit wird stillschweigend vorausgesetzt. Das Enthymem nicht des volkstümlichen, sondern des wissenschaftlichen Denkens ist charakteristisch für den jüdischen Volksgeist; und gerade darin, daß der מה מצינו-Schluß im Gegensatz zum Qol wachomer kein enthymematischer bleibt, kommt die qualitative Überlegenheit des ersteren in der Dialektik zum vollen Durchbruch. Beim Qol wachomer hat die Dialektik es viel leichter, zum Angriff überzugehen; denn da es sich um eine Konklusion vom Besonderen auf das Allgemeine dem Umfange nach handelt, genügt schon der Einwand, daß die Voraussetzung eines Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen gar nicht zutrifft. Beim Analogieschluß hingegen kann eine Widerlegung erst dann mit Erfolg unternommen werden, wenn man die Analogie, die ja jedesmal eine andere ist, als eine falsche nachzuweisen in der Lage ist. Es erscheint mithin im Wesen des מה מצינו-Schlusses begründet, daß er sich in der talmudischen Hermeneutik vom enthymematischen zum vollständigen entwickelt hat. Diese Entwicklung hat weder die Raschheit des jüdischen Denkens noch die mit dieser Raschheit aufs engste verknüpfte Knappheit des Ausdruckes zu verhindern vermocht. Die Knappheit

---

[1] RH 32a; Joma 58b; Taan. 21b, 23a; Jeb. 9a; Keth. 37b; Gittin 83a; Scheb. 7b Seb. 7a, 29a, 50a; Men. 61a (62a), 103b; Chullin 34a, 68b, 88b; Arachin 6b; Tem. 9a Nid. 72b; jer. Ber. 5, 1; Sotah 1. 2.

im Ausdruck bleibt nur solange ein Vorzug, als der Gedanke in sonnenheller Klarheit hervortritt; wo jedoch der Gedanke durch den Ausdruck, weil verkürzt, auch verdunkelt erscheint, dort ist die Kürze nicht nur kein Vorzug, sondern geradezu ein großer Fehler. Auch der enthymematische Analogieschluß hat nur insoweit eine Berechtigung, als der gemeinsame Grund, aus welchem auf eine durchgängige Gleichheit zwischen S und M konkludiert wird, nicht zweifelhaft ist; in dem Augenblicke jedoch, in welchem die Gewißheit über den Koinzidenzpunkt zwischen S und M ins Schwanken geriet, galt es in erster Reihe, die Analogie als solche festzustellen. Selbst auf die Gefahr hin, daneben zu greifen, mußte der Versuch gemacht werden, in zweifelhaften Fällen eine Analogie herauszufinden. Wo bliebe denn auch die Findigkeit des Vergleichens, wenn immer nur solche Gegenstände miteinander in Parallele gestellt würden, deren Ähnlichkeit aller Welt bekannt ist? Worin bestände der vielgerühmte Fortschritt des menschlichen Denkens, wenn es von vornherein darauf verzichten wollte, Ähnlichkeiten herauszufinden, und aus den entdeckten Analogien Schlüsse zu ziehen? Aus den Prämissen Schlüsse zu ziehen, ist schließlich nichts Besonderes, aber die Prämisse aufzustellen, kann unter Umständen wenigstens beim Analogieschluß als Zeichen scharfer Beobachtungsgabe gelten. Nicht allein zwischen heterogenen Gegenständen einen Koinzidenzpunkt herauszufinden, sondern auch an verwandten Gegenständen den gleichen Zug zu bezeichnen, setzt einen durch Schulung geschärften Blick voraus. Schon aus diesem Grunde müssen wir die vollständigen Analogieschlüsse gerade im Hinblick auf die Prämisse: S ist in a gleich M, als die wichtigeren betrachten und behandeln. Es lag aber auch, wie bereits oben angedeutet wurde, im eigenen, wohlverstandenen Interesse der Hermeneutik, durch die Hervorhebung der wirklichen oder bloß vermeintlichen Analogie einem unberechtigten Einwand die Spitze abzubrechen und den berechtigten geradezu herauszufordern. Denn die im Dienste der Wahrheit stehende Dialektik darf kein Verstecken spielen; sie darf uns nicht raten lassen, sondern muß es uns klar und deutlich sagen, worauf ihre Behauptung: weil M P ist, wird auch S P sein, sich stützt. Und in Wirklichkeit hat der dialektische Scharfsinn der Tannaiten und Amoräer in den Angriffen auf die Analogieschlüsse und in der Abwehr dieser Angriffe sich nicht weniger als bei den Syllogismen erprobt. Freilich war das Kampffeld der Analogieschlüsse kein so ausgedehntes und weitgestrecktes, wie bei den Syllogismen, und das ist auch sehr

erklärlich, denn der Analogieschluß war durch die feste Unterlage der Erfahrung, auf welcher er ruht, gegen willkürliche Angriffe, gegen unberechtigte Einwände weit mehr geschützt als der Qol wachomer. Immerhin finden sich in der tannaitischen Litteratur mehr als 200 vollständige Analogieschlüsse. Bevor ich daran gehe, jene der Mischnah und Tosifta einzeln zu beleuchten und die der Mechilta, des Sifra, des Sifré und der beiden Talmude summarisch zu behandeln, möchte ich noch zeigen, worin der vollständige Analogieschluß der Hermeneutik sich von jenem der Logik unterscheidet. Quoad materiam ist gewiß kein Unterschied zwischen beiden, aber formaliter gehen sie doch auseinander; denn während der Analogieschluß in der Logik zwei Prämissen und eine Konklusion hat, hat der hermeneutische bloß eine Prämisse und verbindet die zweite mit dem Schlußsatze. Es kommt aber noch ein zweites wichtiges Moment hinzu; in den allermeisten vollständigen Analogieschlüssen wird die Prämisse mit der Begründungspartikel הואיל[1] eingeleitet und uns damit gesagt, daß a, weil in M, auch in S die eigentliche Ursache von P sei. Es ist darum selbstverständlich, daß wir bei dem vollständigen Analogieschlusse die Prämisse: S ist in a gleich M als die erste an die Spitze stellen müssen.[2]

1. Terum. 5, 4 סאה תרומה טמאה שנפלה למאה סאה תרומה טהורה, ב"ש אוסרין וב"ה מתירין, אמרו ב"ה לב"ש, הואיל וטהורה אסורה לזרים וטמאה אסורה לכהנים מה טהורה עולה אף טמאה תעלה א"ל ב"ש לא'אם העלו החולין הקלין וכו׳. Da die unreine Hebe für den Ahroniden genauso wie die reine Hebe für den Nichtahroniden zum Essen verboten ist, konkludieren die Hilleliten, S ist in a gleich M; M ist P; ergo ist auch S P, oder mit Worten, die reine den Nichtahroniden verbotene Hebe geht nach Num. 18, 29 in 100 gleichen Teilen verzehnteter Früchte auf; ebenso geht auch die unreine den Ahroniden verbotene Hebe in 100 gleichen Teilen reiner Hebe auf. Diesen Schlußsatz suchen die Schammaiten zu widerlegen. Über diese Disputation der beiden Schulen haben wir zwei Berichte, einen kurzen in der Mischnah und einen langen in der Tosifta. Daß dieser der ältere ist, bedarf wohl keines Beweises, doch nicht etwa bloß deshalb, weil der kurze Bericht, dem obendrein der Schluß fehlt, nur aus dem längeren entstanden sein

---

[1] Zwischen הואיל und מתוך ist genau derselbe Unterschied wie zwischen Ursache und Grund; denn daß die Motivierungspartikel הואיל mit darauffolgendem Waw auf יאל in der Bedeutung „anfangen" zurückgeführt werden müsse, sieht wohl Jeder von selbst ein. Der Anfang ist eben die Ur-Sache.

[2] Vgl über die Anordnung der Prämissen im Syllogismus Wundt, Logik[3] I, 289—293.

kann, sondern weitmehr aus dem Grunde, weil die Schammaiten in der Tosifta den Kampf mit einem Angriff auf die obenangestellte Prämisse eröffnen. Ihr behauptet, so wenden sie ein, S sei in a gleich M; das trifft durchaus nicht zu; denn M, das von 101 Teilen der Mischung auszusondernde $\frac{1}{101}$ ist ja nach wie vor nur den Ahroniden zu essen erlaubt, während S, $\frac{1}{101}$, nach wie vor den Ahroniden zu essen verboten bleibt. Euer Einwand, erwidern die Hilleliten, ist hinfällig, denn auch S bleibt bei einer Vermischung mit 100 gleichen Teilen verzehnteter Früchte insofern den Nichtahroniden verboten, als ja das von der Mischung wegzunehmende $\frac{1}{101}$ verbrannt werden muß. Nachdem nun der Angriff auf die Prämisse zurückgewiesen erscheint, greifen die Schammaiten die Konklusion S ist P dadurch an, daß sie zu zeigen versuchen, P bedeute für M etwas ganz anderes als für S; denn die hundert gleichen Teile der verzehnteten Früchte, welche einem sehr großen Kreise von Menschen zu essen erlaubt ist, haben eine erhöhte assimilierende Macht, um in sich $\frac{1}{100}$ Hebe aufgehen zu lassen; während die 100 gleichen Teile der Hebe, die bloß der enge Kreis der Ahroniden essen darf, bei weitem nicht die assimilierende Kraft haben, in sich das $\frac{1}{100}$ unreiner Hebe aufgehen zu lassen.[1] Auch dieser Einwand, antworten die Hilleliten, ist ein nichtiger; Ihr vergesset eben, daß das Verbot des תרומה-Genusses für die Nichtahroniden ein bei weitem schärferes ist, als das Verbot unreine Hebe zu essen für die Ahroniden, daß also der erhöhten assimilierenden Kraft der Chullin etwas gegenübersteht, das durch die Strenge des Verbotes weit schwerer aufzuheben ist.

---

[1] Die Mischnah, welche den Angriff auf die Prämisse mit Stillschweigen übergeht, gibt diesem zweiten Einwande aus der Tosifta folgende Fassung: א״ל ב״ש, לא אם העלו החולין הקלין המותרים לזרים את הטהורה, תעלה תרומה החמורה האסורה לזרים את הטמאה. TJT ist der einzige Kommentator, welcher, ohne der Tosifta Erwähnung zu tun, den Passus mit folgenden Worten erklärt: כלומר דין הוא שיעלו חולין את התרומה, שכן החולין קלין והתירן היתר הרבה שהם לזרים, אבל תרומה אין כל כך היתרן הרבה כי אם לכהנים לבדם ואוכלי חולין מרובים עכ״ל בפירוש שהזכרתי. Vgl. TJT zu Peah 6, 4, wo er über den hier zitierten Kommentar sich äußert. Daß in der Tosifta die Begründungspartikel הואיל fehlt, ist ein Zufall. Denn, wie wir sehen werden, kommt diese Partikel in der Tosifta öfter vor als in der Mischnah.

2. Bezah 1, 6 בש״א אין מוליכין חלה ומתנות לכהן ביו״ט ובה״א מתירין, א״ל ב״ש גזרה שוה, חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן, כשם שאין מוליכין את התרומה כך אין מוליכין את המתנות, א״ל ב״ה, לא אם אמרתם בתרומה, שאינו זכאי בהרמתה, תאמרו במתנות שזכאי בהרמתן. Dieser vollständige Analogieschluß der Schammaiten ist ein in doppelter Richtung eigenartiger; denn die Prämisse, S ist in a gleich M, die ja vollkommen ausreicht, um den Schlußsatz S ist P zu begründen, wird mit der Formel גזרה שוה eingeleitet; dann hat die Konklusion nicht, wie man erwarten dürfte, die übliche Form מה תרומה אין מוליכין אותה, אף חלה וכו׳, sondern die des enthymematischen Analogieschlusses. Nun, was die ג״ש betrifft, mit welcher wir uns im nächsten Abschnitt eingehend befassen werden, will ich hier bloß bemerken, daß die zwei Worte für das Schlußverfahren der Schammaiten ganz irrelevant sind, und wir sie demnach einstweilen auf sich beruhen lassen können. Was den Schlußsatz zu einem befremdenden macht, glaube ich einfach dadurch erklären zu können, daß er viel älter ist, als der vollständige Analogieschluß, in welchem er uns vorgeführt wird. Die Schammaiten lehrten von jeher כשם שאין מוליכין את התרומה כך וכו׳, und erst als die Opposition der Hilleliten sie zur Verteidigung ihres enthymematischen Analogieschlusses drängte, blieb ihnen nichts anderes übrig, als ihn durch die Voranstellung der Prämisse zu einem vollständigen zu machen.[1] Die Hilleliten wenden sich keineswegs gegen die erste Prämisse. Daß S in a gleich M ist, so sagen sie den Schammaiten, lassen wir gelten; was wir nicht zugeben können, ist die Voraussetzung, daß P bei M die Wirkung von a sei. Wenn man die Getreidehebe am Feste nicht dem Ahroniden bringen darf, so hat dies darin seinen Grund, daß man diese Hebe am Feste nicht aussondern darf. — Auf diese Kontroverse, welche sowohl in der Tosifta als auch in den beiden Talmuden sich findet, komme ich weiter unten nochmals zurück, denn ich halte es aus bestimmten Gründen für weit zweckmäßiger, erst später auf die Unterschiede der Relationen näher einzugehen.

---

[1] Dasselbe muß von dem Schlußsatze des juxtapositionellen Analogieschlusses Abba Eleasar ben Gamala's Bezah 13[b] (und Parallelstellen) angenommen werden. Zu dem Enthymem כשם שת״ג ניטלת באומד ובמחשבה, כך תר״מ ניטלת באומד ובמחשבה ist die Begründung erst viel später hinzu gekommen. Jedenfalls ist diese Fassung im Babli viel älter als die des Jeruschalmi Terum. 1, 7 מה ת״ג במחשבה, אף ת״מ במחשבה. Vgl. Tossaphoth Gittin 31[a] s. v. ניטלת כאומד, wo es heißt: ובתוספתא גרסינן מה ת״ג אינה ניטלת אלא באומד ובמחשבה, אף ת״מ וכו׳. In der Tosifta jedoch, die den Namen Abba Eleasar ben Gamala's nicht kennt, findet sich, soweit ich sehe, der von den Tossaphoth angeführte Passus nicht.

3. Seb. 1, 1 א״ר א׳ החטאת באה על חטא, והאשם בא על חטא, מה חטאת פסולה שלא לשמה, אף האשם פסול שלא לשמו. Während der ת״ק oder, wie die Tosifta und die Baraitha des Babli 10ª lesen, R. Josua das Sündopfer allein, welches nicht als solches geschlachtet wurde, als für den Altar ungeeignet bezeichnet, behauptet R. Elieser, dies gelte auch von dem Schuldopfer; und zwar begründet er seinen Standpunkt mit einem vollständigen Analogieschluß, genauer mit der Prämisse S ist in a gleich M. Das Schuldopfer hat wie das Sündopfer die Bestimmung, eine Sünde zu sühnen.[1] Nun ist das Sündopfer, welches nicht als solches geschlachtet wurde, für den Altar unbrauchbar, M ist P; ergo ist auch das Schuldopfer, welches nicht als solches geschlachtet wurde, für den Altar unbrauchbar, d. h. S ist P. Aus dem Umstande, daß der Mischnaredakteur die Ansicht R. Josua's anonym bringt, um sie als Norm hinzustellen, geht hervor, daß der Analogieschluß R. Elieser's nicht als einwandfrei befunden wurde. Und in der Tat enthält sowohl die Tosifta als auch die Baraitha des Babli eine ausführliche Debatte, welche mit einem Angriff auf die zweite Prämisse, M ist P als Folge von a, ihren Anfang nimmt. Nicht in a, so behauptet R. Josua, ist der Grund für P bei M zu suchen, sondern in b, in dem Umstande, daß M, wie die Sprengung seines Blutes zeigt, in gewissem Sinne eine erhöhte Heiligkeit besitzt; dieses b fehlt bei S; ebendeshalb ist auch die Konklusion, S ist P, falsch. Halt, erwidert ihm R. Elieser, dann hättest Du kein Recht, das Passah-Lamm, welches am 14. Nissan nicht als solches geschlachtet wurde, als für den Altar ungeeignet zu bezeichnen, denn das Blut des Pessachopfers wird ja genau so wie das des Schuldopfers unten auf den Altar gesprengt. Damit, gibt R. Josua zurück, kannst Du meinen Einwand nicht widerlegen, denn beim Pessach ist ja der für seine Opferung bestimmte Tag ein erschwerendes Moment, welches die Sprengung des Blutes am unteren Teile des Altars wett macht. Darauf kann R. Elieser nichts Stichhaltiges erwidern, und wenn er dennoch das Sündopfer, das zu jeder Zeit dargebracht werden kann, dem nur am 14. Nissan darzubringenden Pessach gegenüberstellt, so dreht er sich, wie R. Josua es mit dem Ausdruck חוזר חלילה richtig bezeichnet, im Kreise. R. Elieser sieht das auch vollständig

---

[1] Es gibt wohl, wie Tossaphoth zutreffend bemerken, sowohl Sünd- als auch Schuldopfer, die nicht zur Sühne dargebracht werden, aber das ändert doch nichts an ihrer Gleichheit in a; im Gegenteil das verstärkt nur noch ihre Gleichheit, und auf die allein kommt es hier an.

ein und läßt seinen Analogieschluß fallen, indem er seine Lehrmeinung aus dem Schriftwort Lev. 5, 9. 15 zu deduzieren sucht. R. Josua jedoch läßt auch diese Deduktion nicht gelten, weil nach seinem Dafürhalten die Worte אשם הוא etwas ganz anderes besagen als die Worte חטאת הוא.[1]

4. Chul. 4, 4 .... מנין לטרפה ששחיטתה מטהרתה, בהמה טמאה אסורה באכילה, וטרפה[2] אסורה באכילה, מה בהמה טמאה אין שחיטתה מטהרתה, אף טרפה לא תטהרנה שחיטתה וכו׳. R. Meir will den Grundsatz der Chachamim, der vollzogene Halsschnitt benehme der Trephah den טומאה-Charakter, nicht gelten lassen und versucht es, ihn mittelst eines Analogieschlusses zu widerlegen. טרפה, S, und טמאה, M, sind darin gleich, daß sie zu essen verboten sind; nun ist M P; ergo ist auch S P, oder in Worten, טמאה ist durch den regelrechten Halsschnitt durchaus nicht von dem טומאה-Charakter befreit, mithin ist auch טרפה es nicht. Die Prämisse, S ist in a gleich M, erwidern die Chachamim, müssen wir wohl gelten lassen, aber nichtsdestoweniger bestreiten wir die Richtigkeit Deiner Konklusion; denn für M war die Befreiung von dem טומאה-Charakter durch den Halsschnitt niemals möglich, wohl aber für S; mithin kannst Du keineswegs von P bei M auf P bei S konkludieren. Ich stelle mich, antwortet R. Meir für einen Augenblick auf Euren Standpunkt und frage Euch, mit welchem Recht ein Tier, das als טרפה zur Welt gekommen, durch den Halsschnitt des טומאה-Charakters entkleidet wird. Deine Konklusion, erwidern die Chachamim dem R. Meir, ist dadurch hinfällig; denn Du kannst und darfst von P bei M auf P bei S nicht konkludieren, weil an M infolge seiner Zugehörigkeit zum Genus der Halsschnitt nicht vollzogen werden kann, während bei S, auch wenn es als טרפה zur Welt gekommen, infolge seiner Zugehörigkeit zum Genus der Halsschnitt den טומאה-Charakter aufhebt. Doch RM weicht trotz alledem nicht ganz zurück, bleibt vielmehr dabei, daß

---

[1] In der Tosifta ist es R. Josua, der das letzte Wort hat, in der Baraitha des Babli hingegen R. Elieser, der seinen Standpunkt mit Lev. 7, 7 כחטאת כאשם begründet. Auf die Frage, mit welcher der Talmud gegen die Bemerkung R. Josua's חזרנו הלילה sich wendet, hatte ich bereits Gelegenheit hinzuweisen; vgl. oben p. 62. Hier kann ich nunmehr sagen, daß die Frage dahin geht, warum es denn dem R. Elieser nicht freisteht, anstatt von M auf S, wie er es bisher getan, von M_1 und M_2, also von dem, was חטאת ופסח zu Spezies eines Genus macht, auf S′ zu konkludieren, oder sich anstatt des Analogie- des Induktionsschlusses zu bedienen.

[2] So ist zu lesen; so liest auch die Cambridger Mischnah-Ausgabe der מתניתא דתלמודא דבני מערבא und so hat schon Joel Sirkes die falsche Lesart אם טרפה der Ausgaben korrigiert. Alle Handschriften haben nach ד״ס die richtige Lesart.

bei einem im achten Monat geworfenen Kalbe der Halsschnitt den טומאה-Charakter nicht aufheben kann.[1]

5. Tem. 1, 1 אין הכהנים ממירין לא בחטאת ולא באשם ולא בבכור, אריב״נ וכי מפני מה אין ממירים בבכור, א״ל ר״ע חטאת ואשם מתנה לכהן והבכור מתנה לכהן, מה חטאת ואשם אין ממירים בו, אף הבכור לא ימירנו בו, א״ל ריב״נ מה לי וכו׳. R. Akiba behauptet, die Halachah, nach welcher bei einem dem Priester gegebenen בכור das תמורה-Gesetz keine Anwendung findet, ist die Konklusion eines Analogieschlusses. S ist in a gleich M; M ist P; ergo ist auch S P; mit Worten: בכור ist ebenso wie חטאת ואשם etwas, das den Ahroniden gegeben werden muß; nun erstreckt sich das תמורה-Gesetz nicht auf Sünd- und Schuldopfer, mithin auch nicht auf das Erstgeborene. R. Jochanan ben Nuri wendet sich jedoch gegen die Prämisse; es ist nicht richtig, behauptet er, daß S in a gleich M sei; denn bei S ist a die Bezeichnung für das Lebende, bei M für das als Opfer Dargebrachte; das Erstgeborene wird lebend, Sünd- und Schuldopfer erst nach deren Darbringung dem Ahroniden gegeben. Dieser Einwand ist so unanfechtbar, daß R. Akiba den Analogieschluß fallen lassen und zur Juxtaposition seine Zuflucht nehmen muß.[2]

6. Tosifta Sabbath 8, 5 (bei mir 7, 1) גר שנתגייר בין הגוים ועשה מלאכה בשבת, ר״ע מחייב, ומונבז פוטר, והדין נותן שהוא פטור, הואיל ושוגג חייב חטאת ומזיד ענ״ש כרת, מה מזיד אינו חייב עד שיבא לכלל ידיעה, אף שוגג לא יהא חייב עד שיבא לכלל ידיעה, א״ל ר״ע מוסיף אני על דבריך וכו׳. Monabaz, der die halachische These aufstellt, ein Proselyt, welcher unter Heiden das Judentum angenommen, brauche nicht eine durch Arbeit begangene irrtümliche Sabbathentweihung mit einem Opfer zu sühnen, will diese These als die Konklusion eines Analogieschlusses nachweisen. Die Sünde der unwissentlichen Sabbathentweihung, S, ist jener der wissentlichen oder vorsätzlichen, M, darin gleich, daß sie beide getilgt werden müssen, a. Die Verschiedenheit der Tilgungsweise kommt angesichts der in beiden Fällen unerläßlichen Tilgung weiter nicht in Betracht. Nun hat die vorsätzliche Sabbathentweihung die Kenntnis des Sabbathgesetzes zu ihrer Voraussetzung, M ist P; ergo setzt auch die unwissentliche Sabbathentweihung diese Kenntnis voraus, S ist P. R. Akiba, der Monabaz ad absurdum führen will, greift, da er die Richtigkeit der Prämisse nicht bestreiten kann, die Konklusion, S ist P, als solche an. Du gehst, sagt er dem Monabaz, nicht weit genug mit Deiner Analogie; Dir muß P auch für S dasselbe be-

[1] Siehe die Tossaphoth des R. Akiba Eger Nr. 20.

[2] Vgl. weiter unten: II, 5. Der juxtapositionelle Analogieschluß, Nr. 6.

deuten wie für M, nämlich neben der Kenntnis des Gesetzes auch das Bewußtsein der Strafandrohung vor oder während der Arbeit. Das ist, antwortet Monabaz, kein Einwand gegen, sondern ein Beweis für meine Konklusion; denn das Bewußtsein der strafbaren Handlung vor oder während der Tat bildet ja den Unterschied zwischen Vorsatz und Irrtum; und gerade deshalb, weil der Irrtum auf Vergeßlichkeit beruht, hat er die frühere Kenntnis des Sabbathgebotes zur Voraussetzung.[1]

7. Ebenda Pess. 3, 2 (5, 3) שחטו למולים ולערלים[2] כשר, ואבא שאול פוסל,[3] והדין נותן שיהא פסול. הואיל והזמן פוסל והערלה פוסלת, מה הזמן עשה בו מקצתו ככולו, אף הערלה עשה בה מקצתה ככולה. או כלך לדרך זו הואיל (ערלה פוסלת) וטומאה פוסלת [וערלה פוסלת], מה טומאה לא עשה בה מקצתה ככולה, אף ערלה לא עשה בה מקצתה ככולה. נראה למי דומה. דנין דבר [שאינו] (ש)נוהג בכל הזבחים מדבר [שאינו] (ש)נוהג בכל הזבחים, ואל יוכיח דבר (שאינו) [ש]נוהג בכל הזבחים. או כלך לדרך זו. דנין דבר שלא הותר מכללו מדבר שלא הותר מכללו, ואל תוכיח טומאה שהותרה מכללה. Abba Saul bekämpft die Ansicht, daß das für eine aus Beschnittenen und Unbeschnittenen bestehende Genossenschaft geschlachtete Pessach gegessen werden dürfe, und sucht seine Opposition mit einem Analogieschluß zu begründen. Das Schlachten des Pessach für Personen, an denen die Circumcision nicht vollzogen wurde, S, ist insofern dem vom Vorsatz, die befristete Zeit des Essens zu überschreiten, begleiteten Schlachten, M, gleich, als beide das Pessach unbrauchbar machen, a. Nun ist M P, d. h. das Schlachten mit der Absicht, die gesetzliche Zeit des Essens zu überschreiten, macht das Pessach unbrauchbar, auch wenn sie nur auf einen Teil des Pessach sich bezieht; ergo ist auch S P, das Schlachten für Unbeschnittene macht das Pessach unbrauchbar, wenn auch nur ein Teil desselben für Unbeschnittene bestimmt war. Diesem

---

In meinem hermeneutischen Syllogismus p. 136 ff. habe ich den Nachweis geführt, daß der Terminus כל שכן, welcher bei den Amoräern eine ausschließlich konklusionelle Bedeutung hat, aus der tannaitischen Litteratur hinausgeworfen werden muß, weil er während der ganzen Tannaitenepoche, gleichbedeutend mit היא הנותנת, ein Terminus für den aus einer beabsichtigten Widerlegung entstehenden Beweis war. Das muß man wissen, um die originelle Ausdrucksweise des Monabaz, der auch seine Prämisse nachdrucksvoll mit הואיל einleitet, ganz nach Gebühr zu würdigen.

[2] So ist nach der Erfurter Handschrift zu lesen und nicht noch ולטמאין ולטהורין oder richtiger לטהורין ולטמאין, denn Abba Saul's Polemik bezieht sich bloß auf למולים ולערלים.

[3] So lesen die Wiener Handschrift, die des British Museum und die alten Ausgaben; die editio Pasewalk hat אבא שאול אומר; die Baraitha des Babli nennt den Namen Abba Saul's nicht.

Analogieschluß von זמן auf ערלה steht allerdings ein anderer gegenüber; denn man kann in gegensätzlichem Sinne von טומאה auf ערלה konkludieren. Der ערל, S, ist dem טמא, M, darin gleich, daß er vom Pessach nicht essen darf, a. Essen darf der Unreine nicht vom Pessach, aber seine Zugehörigkeit zu der Genossenschaft, für welche das Pessach geschlachtet wurde, macht dieses durchaus nicht unbrauchbar, M ist P; ergo ist auch S P, oder mit Worten, die Zugehörigkeit eines ערל zu einer Genossenschaft, für welche das Pessach geschlachtet wurde, macht dasselbe nicht unbrauchbar. Wir haben demnach zwei einander widersprechende Konklusionen, denn das erste Mal wird P bei S verneint, das zweite Mal bejaht. Welcher dieser zwei Analogieschlüsse ist nun der richtige? Zweifelsohne der zweite; es liegt viel näher, von טומאה auf ערלה zu konkludieren, weil ja פסח sich in Bezug auf diese zwei Punkte von allen anderen Opfern unterscheidet. Alle anderen Opfer können auch ערלים וטמאים, obgleich diese nichts davon essen, ins Heiligtum senden, nur das Pessach nicht; dieser Tatsache gegenüber ist זמן ganz bedeutungslos, denn פיגול macht auch jedes andere Opfer unbrauchbar; so argumentieren die Chachamim. Durchaus nicht! ruft Abba Saul, mein Analogieschluß von זמן auf ערלה liegt viel näher; beide sind miteinander eng verwandt, denn beide gelten ausnahmslos bei allen Opfern, während טומאה doch gerade bei Pessach verschiedene Ausnahmen zuläßt.[1] Aus solchen konträren Analogieschlüssen sieht man am deutlichsten, wie notwendig es im Lauf der Zeit geworden, die Prämisse: S ist in a gleich M, an die Spitze des Analogieschlusses zu stellen und ihn dadurch zu einem vollständigen zu machen.

8. Ebenda 3, 8 (5, 2) הפסח ששחטו שהרית בי״ד שלא לשמו, ר׳ יהודה מכשיר ובן בתירא פוסל, א״ר יהושע הואיל וי״ג אינו ראוי, וי״ד שחרית אינו ראוי. מה י״ג אם שחטו שלא לשמו כשר, אף י״ד ששחטו שלא לשמו כשר, השיב ר׳ לסייע דברי ב״ב, לא אם אמרת בי״ג שאין מקצתו ראוי. תאמר בי״ד שחרית שמקצתו ראוי, הואיל ומקצתו ראוי, אם שחטו שחרית בי״ד שלא לשמו פסול. Die Kontroverse zwischen R. Josua und Ben Bathyra finden wir in der Mischnah Seb. 1, 3 in einer Form wieder, die keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß die Mischnah aus der Tosifta verkürzt wurde, und daß uns in letzterer die aus der Redaktion R. Meir's stammende Fassung vorliegt. Die Frage

---

[1] Jedenfalls ist der Standpunkt Abba Saul's, weil es doch immerhin zweifelhaft bleibt, welcher Analogieschluß der richtige ist, mit Recht ein erschwerender. Im Babli Pes. 61b schließt die Baraitha mit den Worten ת״ל זאת; so wird dem durch die konträren Analogieschlüsse entstehenden Zweifel im erleichternden Sinne ein Ende bereitet. Vgl. Synh. 78a und die Mechilta.

ist, was man beim Pessach unter זמנו versteht, ob die zu dessen Darbringung festgesetzten Stunden oder den ganzen Tag des 14. Nissan. R. Josua nimmt das Wort im engsten Sinne, mithin ist der Vormittag des 14. Nissan שלא בזמנו. Ben Bathyra versteht unter זמנו den ganzen Tag, mithin ist ein Pessach, das am 14. Nissan nicht als solches geschlachtet wurde, zum Genusse verboten, während es nach R. Josua bloß als Pessachopfer nicht verzehrt werden kann. Die Beweisführung R. Josua's mittelst eines Analogieschlusses ist eine sehr einfache. Die Vormittagsstunden des 14. Nissan, S, sind dem ganzen 13. Nissan, M, darin gleich, daß sie sich zur Darbringung des Pessach nicht eignen, a. Nun ist ein am 13. Nissan dargebrachtes Pessach, das nicht als solches geschlachtet wurde, zum Genuß erlaubt, ergo auch ein Pessachopfer, das am 14. Nissan vormittags nicht als solches geschlachtet wurde. Nach mehreren Generationen kommt R. Jehudah ha-Nassi, um den Analogieschluß R. Josua's zu widerlegen, indem er die Richtigkeit der Prämisse: S ist in a gleich M, bestreitet. Als Teil des Tages, an welchem ein פסח שנשחט שלא לשמו für unbrauchbar erklärt werden muß, kann S dem M in a nicht gleichgestellt werden.[1]

9. Ebenda 4, 1 (6, 1) פעם א׳ חל י״ד להיות בשבת, שאלו את הלל הזקן, פסח מהו שידחה שבת, א״ל וכו׳, חברה עליו כל העזרה, א״ל פסח ק״צ ותמיד ק״צ, מה תמיד (ק״צ) דוחה שבת אף פסח (ק״צ) דוחה שבת[2]. Nachdem ich diese Materie in meinen

---

[1] Vgl. Mechilta Bo. cap. 5, Seb. 11[b], 12[a], wo es heißt השיב רבי תחת ב״ב לדר״י. Die Lesart der Erfurter Handschrift ist die allein richtige; denn nach der Lesart der Ausgaben bedarf der Standpunkt der Kontroversanten keiner weiteren Begründung.

[2] In den alten Ausgaben der Tosifta tritt dieser Analogieschluß durchaus nicht in der erwünschten Vollständigkeit hervor. Dort lautet er: א״ל תמיד ק״צ דוחה את השבת, אף פסח ק״צ דוחה את השבת. Die Fassung der Erfurter Handschrift stimmt mit der des Jeruschalmi überein, nur daß hier die Prämisse mit הואיל eingeleitet wird. Ich hatte, offen gestanden, diesem Analogieschluß der Tosifta bisher keine allzu große Bedeutung beigelegt. Im Stillen habe ich ihn nur als einen aus dem Jeruschalmi herübergenommenen späteren Zusatz betrachtet und mein Mißtrauen war umso größer, als er im Jeruschalmi den falschen Namen eines הקש trägt. Seitdem ich jedoch in die Entwicklungsgeschichte des Analogieschlusses tiefer eingedrungen bin, kann ich nicht umhin, die Darstellung der Tosifta dem Inhalte nach als die älteste zu bezeichnen. Das Nächstliegende war für Hillel der vollständige Analogieschluß. Gewiß mußte er auf einen Einwand gegen diesen Schluß, wenn auch auf einen anderen als jenen der ב״ב, gefaßt sein; deshalb hielt er sein erstes *περὶ δυοῖν λεγόμενον* in Bereitschaft. Daß man dies nicht ruhig hinnehmen werde, galt ihm als gewiß; er nahm darum an dritter Stelle zum ק״ו seine Zuflucht, und schließlich, um jedem Einwand die Spitze abzubrechen, zur Tradition. Die ebenso originell wie orthodox sein sollende Behauptung, Hillel hätte zur Begründung der Halachah פסח דוחה שבת sieben

Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten p. 15 ff., und noch ausführlicher in meinem hermeneutischen Syllogismus p. 108 behandelt habe, kann ich mich hier darauf beschränken, den vollständigen Analogieschluß Hillel's in die übliche Formel zu bringen. S, das Pessach ist M, dem täglichen Opfer insofern gleich, als es nach Exod. 12, 6 ein Opfer der Gesamtheit genannt werden muß;[1] das tägliche Opfer aboliert das Sabbathgebot, M ist P; ergo aboliert auch das Pessachopfer das Sabbathgebot, S ist P. Ferner muß ich auf den bedeutsamen Umstand hinweisen, daß Hillel den vollständigen Analogieschluß der נ״ש vorangehen läßt. Der Zeit nach ist ja der vollständige Analogieschluß, in welchem die partielle Gleichheit zwischen S und M als eine rein begriffliche sich uns von selbst aufdrängt, bedeutend früher anzusetzen, als der von einem Isorrhem getragene Analogieschluß, in welchem diese partielle Gleichheit als eine mehr äußerliche erscheint.

10. Ebenda Keth. 8, 1 (8, 1) א״ר יהודה אמרו לפני ר״ג, הואיל [ו]ארוסה אשתו, ונשואה אשתו, מה זו מכרה בטל, אף זו מכרה בטל, א״ל בחדשים אנו בושים וכו׳, ארהב ע וכו׳, אלא כך א״ל, לא אם אמרתם בנשואה שבעלה זכאי במציאתה ובמעשי ידיה וכו׳: Ein Vergleich dieses Alineas mit der Mischnah, zu welcher es gehört, zeigt uns anschaulich den großen Wert, welchen ein vollständiger Analogieschluß besitzt. Denn während den Amoräern die Fassung in der Mischnah הואיל וזכה באשה לא יזכה בנכסים unklar erscheint, insofern sie nicht wissen, ob die Chachamim sich nur gegen das der Verlobten eingeräumte Recht, zu verkaufen, oder auch gegen die Geltung des bereits abgeschlossenen Kaufes wenden, finden sie in der Tosifta volle Klarheit hierüber. In der Mischnah ist eben der Analogieschluß durch seine interrogative Form ein enthymematischer; in der Tosifta hingegen muß der Schlußsatz ein deutlicher sein, weil aus den Prämissen: S ist in a gleich M, und M ist P, sich die Konklusion S ist P mit eiserner Notwendigkeit ergibt. Die ארוסה ist gleich der נשואה seine Frau; die wirkliche Frau hat kein Recht, etwas von ihrem früher ererbten Besitz zu verkaufen, und der widerrechtliche Kauf ist ungiltig; ebenso hat auch der seitens der Verlobten widerrechtlich abgeschlossene Verkauf keine Geltung. Die Antwort RG's interessiert uns hier nur insoweit, als sie sich gegen die Lo-

---

Middoth, d. h. sieben von den schon ihm bekannten dreizehn Normen des R. Ismael (?) ins Treffen geführt (vgl. Jahrbuch der jüd. Lit.-Ges. V, 382), ist weder das eine noch das andere. Herr Hausdorf hätte die Halachah sogar mit allen dreizehn Middoth begründen können. Schade, daß er die ב״ב nicht auf's Haupt schlagen konnte.

[1] Vgl. Mechilta Bo. l. c.

gizität der Konklusion wendet. Ihr könnt, sagt er den Chachamim von P bei M nicht auf P bei S konkludieren, weil der Mann der mit ihm verheirateten Frau gegenüber Rechte besitzt, was der mit ihm bloß verlobten Frau gegenüber nicht der Fall ist. Ebenso verhält es sich hinsichtlich des Unterschiedes zwischen der Mischnah und Tosifta über das Referat des R. Chananjah ben Akabjah.

11. Ebenda Chullin 9, 12 (bei mir 10, 4) זרוע זה זרוע של ימין, אתה אומר זה זרוע של ימין, או אינו אלא של שמאל, הא״ד, הואיל ושוק מתנה לכהן, וזרוע מתנה לכהן, מה שוק אינו נוהג אלא בימין, אף זרוע לא ינהוג אלא בימין. Das Vorderbein der außerhalb des Tempels geschlachteten Tiere gleicht dem vom Friedensopfer abgesonderten Schenkel darin, daß sie beide zu den Abgaben an die Priester gehören; S ist in a gleich M. Nun wird von M Lev. 7, 32 ausdrücklich gesagt, daß es der rechte Schenkel ist, der zur Schwingung gelangt; M ist P; ergo ist auch S P. Wie schlicht und einfach diese Begründung ist, sehen wir erst bei einem Vergleich der Tosifta mit der Baraitha des Babli und des Sifra, die beide zu einer midraschischen Auslegung ihre Zuflucht nehmen. Chullin 134b lesen wir: ת״ר הזרוע, זה זרוע ימין, אתה אומר זה זרוע ימין, או אינו אלא זרוע שמאל, ת״ל הזרוע, מאי תלמודא, כדאמר רבא הירך מיומנת שבירך. Eine erklärende Baraitha, die selbst einer Erklärung bedarf! Es kann gar nicht zweifelhaft sein, daß die babylonischen Amoräer den Analogieschluß der Tosifta gekannt haben und dennoch der exegetischen Begründung den Vorzug gegeben haben.[1] Der Sifra Z. 16, 6 weiß gleichfalls nichts von einem Analogieschluß, er sagt: שוק הימין, אין לי אלא שוק שנוהג, זרוע חולין מנין, ת״ל תתנו, זרוע מוקדשין מנין, ת״ל מזבחי שלמיכם. Den Sifra akzeptieren die babylonischen Amoräer wohl, aber sie bringen das Alinea in folgender Fassung: ותנא מייתי לה מהכא שוק הימין, אין לי אלא שוק הימין, זרוע מוקדשין מנין, ת״ל תרומה, זרוע חולין מנין, ת״ל תתנו. Der Sifré Deuter. Sekt. 165 beschränkt sich auf die Konstatierung der Tatsache הזרוע זרוע של ימי.[2]

---

[1] Die Berufung auf Raba, Chullin 91a, muß insofern befremden, als Raba dort das Wort der Thorah und nicht den von der Baraitha gebrauchten Ausdruck erklärt.

[2] Herr Friedländer, olim Friedland, bringt in seinem Jeruschalmi Chullin am Ende von cap. 10 die Tosifta; aber er scheint doch nicht seinen ganzen Jeruschalmi gedruckt zu haben, denn er schreibt p. 74b in seinen Tossaphoth: זרוע זה של ימין, ובבבלי רצה הש״ס ללמוד מרכתיב הזרוע, דהיינו המיומן שבזרוע כמו דאמר רבא המיומנת שבירך, ואח״כ קאמר הש״ס ותנא מייתי לה מהכא כמו שהוא פה (!!!) וכן הוא בספרי (?) ומן התימא על הרי״ף ז״ל שהביא ילפותא ראשונה ולא הביא ילפותא השנייה מאחר שכן פשוט הוא מספרי תוספתא וירושלמי. Diese nach verschiedenen Seiten hin höchst interessante Note kann Herr Friedland doch nur zu einem anderen Jeruschalmi-Text, als zu dem von ihm veröffentlichten geschrieben haben. Ich habe die unerschütterlich feste Über-

12. Ebenda Men. 8, 19 (7, 3) א״ר יהודה, לא נחלקו ר״א ור״י על ששחטה חו״ן לזמנה שקדש הלחם, ועל ששחטה ונמצאת בע״מ שלא קדש הלחם, על מה נחלקו, על ששחטה חוץ למקומה, שר״א או׳ קדש, ור״א לא קדש וכו׳, א״ל ר״א, אתה מקישו לבע״מ, ואני מקישו לחוץ לזמנו, נראה למי דומה, אם דומה לבע״מ נלמדו מבע״מ, ואם דומה לחוץ לזמנו נלמדו מח״ן לזמנו, רא״א חוץ לזמנו נפסל במחשבה, וחוץ למקומו נפסל במחשבה, ואל יוכיח בע״מ שאין נפסל במחשבה, רי״א, בע״מ פסול ואין בו כרת, וחוץ לזמנו פסול ואין בו כרת, ואל יוכיח חוץ לזמנו שפגול וחייבין עליו כרת: R. Jehudah ben Ilai, der von seinem Vater, einem Schüler R. Elieser's (vgl. Tosifta Seb. 2, 17), zuverlässige Relationen über dessen Lehrsätze besaß, bestreitet die vom Mischnah-Redakteur rezipierte Ansicht R. Meir's, nach welcher R. Elieser und R. Josua über den geheiligten Charakter der Brote, die mit einem fehlerhaft befundenen Dankopfer dargebracht wurden, gestritten hätten. Das ist, sagt er, durchaus nicht der Fall; R. Elieser hatte nur behauptet, daß die Brote des Dankopfers ihren geheiligten Charakter nicht verlieren, wenn man das Opfer in der Absicht geschlachtet hat, außerhalb des gesetzlich vorgeschriebenen Raumes davon zu essen. In der Diskussion, welche die beiden Tannaiten miteinander führten, war wohl auch von בע״מ die Rede; aber schließlich stellte sich heraus, daß die abweichenden Ansichten auf zwei verschiedene Analogieschlüsse zurückgehen. R. Elieser stellt die Fälle miteinander in Parallele, in welchen der auf eine Gesetzesverletzung abzielende Gedanke dieselbe Wirkung hat, R. Josua wieder jene Fälle, in welchen die Strafe dieselbe ist. R. Elieser konkludiert von חוץ לזמנו auf חוץ למקומו. S ist M darin gleich, daß die Absicht ausreicht, das Opfer unbrauchbar zu machen; nun verlieren die Brote keineswegs ihren geheiligten Charakter durch חוץ לזמנו; ergo auch nicht durch חוץ למקומו. R. Josua hingegen konkludiert von בע״מ auf חוץ למקומו. Für ihn ist S dem M darin gleich, daß sie beide unbrauchbar sind, ohne die Karethstrafe nach sich zu ziehen, während bei חוץ לזמנו die Karethstrafe eintritt.

13. Ebenda Ahiloth 3, 2 (2, 2) דם הקטן שיצא כולו ׳אין בו רביעית, רע״א כ״ש, ׳חכ״א רביעית, שרע״א טומאה בדם וטומאה בעצמות, מה עצמות אעפ״י שאין בהן רובע, אף הדם אעפ״י שאין בו רביעית טמא, השיבו את ר״ע שלש תשובות. Die Kontroverse R. Akiba's mit den Chachamim in der Mischnah findet in der Tosifta eine eingehende Begründung. R. Akiba vertritt die Ansicht, daß die allergeringste Quantität Blutes von dem Leichnam eines Kindes im Zelte verunreinigend wirkt, und stellt seine These als die Konklusion eines Analogieschlusses hin. Das Blut des Leich-

---

zeugung, daß er noch im Besitze eines zweiten Jeruschalmi-Manuskriptes zu Chullin ist. Er war ja auch, als er seinen Tosifta-Kommentar zu Seraim schrieb, im Besitze sephardischer Manuskripte.

nams, S, und die Knochen des Leichnams, M, sind einander darin gleich, daß sie die Verunreinigung im Zelte bewirken. Nun bewirkt M, dessen Verhältnis zu S 4:1 ist, auch unter einem viertel Kab die טומאת האהל, demnach wirkt auch S unter einem viertel Log. Die Chachamim jedoch bestreiten die These R. Akiba's und sind der Meinung, daß weniger als ein viertel Log Blut von einer Leiche im Zelte nicht verunreinigt. Sie widerlegen die Konklusion R. Akiba's auf dreifache Weise: einmal, so behaupten sie, verunreinigen alle Knochen zusammen, selbst wenn sie kein viertel Kab betragen; zweitens ist schon ein vom Leichnam in der Größe eines Gerstenkorns losgelöster Knochensplitter von verunreinigender Wirkung; und drittens kann man bei den Knochen feststellen, ob sie insgesamt vorhanden sind, während man von dem ausgeflossenen Blute doch unmöglich behaupten kann, daß nichts davon im Leichnam zurückgeblieben ist.

14. Ebenda Mikw. 1, 17 (2, 2) אר"ש מעשה במגורה[1] של דיסקום ביבנה שנמדדה ונמצאת חסרה, והי' ר"ט מטהר ור"ע מטמא וכו'. אר"ט למה זה דומה, למי שהוא עומד ומקריב ע"ג מזבח ונודע שהוא בן גרושה וכו'. אר"ע למה זה דומה, למי שהוא מקריב וכו' ונודע שהוא בע"מ וכו'. אר"ט וכו' נראה למי דומה וכו'. רע"א מקוה פסולו (בעצמו) [בגופו] ובע"מ פסולו בגופו, ואל יוכיח ב"ג שפסולו באחרים. מקוה פסולו ביחיד ובע"מ פסולו ביחיד ואל יוכיח ב"ג שפסולו בב"ד. Das hier berichtete Faktum ist eine Bestätigung der übrigens nicht erst eines Beweises bedürfenden Wahrheit, daß auch die zetistischen Analogieschlüsse eine mannigfache Entwicklung durchgemacht haben. Wenn man bei schwierigen Fragen nach Analogien gesucht und keinen gleichen, sondern bloß einen ähnlichen Fall gefunden hat, wenn die Frage מה מצינו, weil die Koinzidenzpunkte keine unmittelbaren waren, ohne Antwort blieb, mußte die nächstliegende Frage למה זה דומה aufgeworfen werden. So verhält es sich in dem hier berichteten Falle. Das Reinigungsbad in Jabne hatte, als man von neuem eine Messung an ihm vornahm, eine Abnahme der nötigen 40 Saah gezeigt. Wird nun, das ist die Frage, die Unbrauchbarkeit des Bades zurückdatiert, und sind die seit der letzten Messung vorgenommenen Tohoroth als ungiltig zu betrachten, oder tritt die Unbrauchbarkeit erst mit dem Augenblick des Abnahmebefundes ein, so daß sie keine rückwirkende Kraft besitzt? R. Tarphon nimmt den erleichternden, R. Akiba den erschwerenden Standpunkt ein. Jeder der Beiden sucht nach einem analogen Fall; R. Tarphon nach einem, in welchem der zutage

---

[1] Vgl. die Parallelstelle Babli Kid. 66b und jer. Ter. 8, 2. Daß בינורת (so) in der Wiener Handschrift aus מגורה verschrieben ist, bedarf wohl keines Beweises. Über מגורה selbst vgl. B. K. 67a.

tretende Fehler keine rückwirkende Kraft hat, R. Akiba wieder nach einem solchen, in welchem er zurückdatiert wird. R. Tarphon zieht zum Vergleich einen Ahroniden heran, der während seiner Amtshandlung als der Sohn einer Geschiedenen erkannt wurde. Dieser Ahronide wird wohl in Zukunft nicht mehr fungieren können, aber die soeben von ihm vollzogene Amtshandlung hat ihre volle Geltung. R. Akiba wieder zieht zum Vergleich einen Ahroniden heran, der während einer Amtshandlung als mit einem Leibesfehler behaftet erkannt wird. Dieser Fehler macht die soeben vollzogene Dienstverrichtung zu einer ungültigen; er hat also rückwirkende Kraft. Gewiß, erwidert R. Tarphon, bringen wir zwei einander widersprechende Analoga vor; ebendeshalb wollen wir untersuchen, mit welchem der Fall in Jabne eine größere Verwandtschaft aufweist. Nicht mit einem, entgegnet R. Akiba, sondern mit zwei vollständigen Analogieschlüssen will ich Dir beweisen, daß M nur der als anormal befundene Ahronide sein kann. Einmal ist S dem M darin gleich, daß der Defekt an ihnen selbst haftet. M ist P; ergo ist auch S P, d. h. der Defekt des Bades hat rückwirkende Kraft. Der als Sohn einer Geschiedenen erkannte Ahronide ist kein Beweis gegen meine Konklusion, denn er ist nicht durch seinen Fehler, sondern durch das Verschulden Anderer dienstunfähig geworden. Zweitens ist S dem M darin gleich, daß der Fehler von einer Einzelperson konstatiert werden kann, während die Aussage zweier Zeugen vor einem Gerichtshof nötig ist, um den Ahroniden zu einem Entweihten zu machen.[1]

Auf die vollständigen Analogieschlüsse im halachischen Midrasch und in den Baraithoth der beiden Talmude hier im Einzelnen eingehen wollen, hieße die Grenzen dieser Arbeit ins Ungebührliche ausdehnen. Ich begnüge mich, einen Nachweis der Hauptstellen[2] zu geben, und indem ich besonders hervorhebe, daß

---

[1] In Bezug auf die Reihenfolge der Beweise stimmt die Tosifta auch hier mit dem Jeruschalmi und nicht mit dem Babli überein. Der sinnlose Schluß in der Zuckermandel'schen Ausgabe שפסולו מחירו בבית דין ist aus einer Zusammenkoppelung zweier Lesarten, der des Jer. בב"ד und jener des Babli מאחרים entstanden; denn daß מחירו aus מאחרים korrumpiert ist, sieht wohl Jeder.

[2] Mechilta: 1. מסכת דפסחא cap. 2; 2. cap. 6; 3. cap. 7; 4. cap. 8; 5. cap. 9; 6. cap. 15; 7—16. cap. 17; 17—19. נזיקין cap. 3; 20. cap. 7; 21—24. cap. 10; 25. 26. cap. 11; 27. cap. 12; 28. cap. 14; 29. cap. 16; 30. 31. cap. 17; 32. cap. 20; 33. ויקהל cap. 1. — Sifra: 1–3. N. 3, 1; 4. III, 1; 5. 6. III, 5; 7. 4, 3; 8. 4, 5 9. 5, 2; 10. VI, 6; 11. VIII, 3; 12. VIII, 5; 13. 10, 1; 14. 10, 3; 15. XI, 2; 16. 13, 5; 17. 14, 4; 18. 16, 5; 19. Ch. 2, 1; 20. 2, 7; 21. 4, 5; 22. V, 6; 23. 9, 1; 24. 10, 2; 25. 12, 2; 26. 13, 10; 27. X, 8; 28. 18, 2; 29. XI, 9; 30. Z. 4, 1;

unter den von mir notierten 33 vollständigen Analogieschlüssen der Mechilta ein einziger ohne die Begründungspartikel הואיל, unter den 63 des Sifra fünf mit הואיל, unter den 52 des Sifré zehn ohne הואיל sich finden, daß also diese Partikel ganz besonders in der Schule R. Ismael's gebräuchlich war, gehe ich zur nächsten Entwicklungsphase über.

4. Der issorhematische Analogieschluß.

Die bisher behandelten drei Klassen der Analogieschlüsse unterscheiden sich von jenen der allgemeinen Logik darin, daß sie einem speziellen Zwecke, dem der Gesetzesauslegung dienen. Ihrem Wesen nach fallen jedoch diese drei Klassen der hermeneutischen Analogieschlüsse mit den Analogieschlüssen der Logik in eines zusammen; denn hier wie dort wird von der partiellen Gleichheit zweier Gegenstände auf deren durchgängige Gleichheit konkludiert. Trotz ihres hermeneutischen Charakters sind diese Analogieschlüsse doch rein logische, insofern sie ausnahmslos zwei biblische Bestimmungen oder zwei Bibelverse nach deren begrifflichem Inhalte miteinander in Parallele stellen. Diese reine Logizität erhellt am deutlichsten daraus, daß sowohl die hermeneutischen Analogieschlüsse, was ja bisher in dieser Arbeit ununterbrochen geschehen ist, in jene der allgemeinen Logik, als auch die der allgemeinen Logik in jene der Hermeneutik transformiert werden können. Der ganze Unterschied besteht bloß darin, daß im vollständigen hermeneutischen Analogieschluß an erster Stelle jene

---

31. III, 3; 32. IV, 6; 33. V, 1; 34. 12, 13; 35. 13, 1; 36. IX, 6; 37. Schem. I, 30; 38. Schrz. 4, 1; 39. IV, 2; 40. 6, 1; 41. V, 4; 42. VI, 9; 43. IX, 5; 44. 45. X, 1; 46. Th. 4, 3; 47. Neg. 1, 2; 48. 2, 15; 49. 5, 4; 50. 11, 3; 51. 11, 6; 52. 13, 8; 53. 14, 4: 54. Mez. 1, 7; 55. IV, 8; 56. Sab. I, 3; 57. IV, 9: 58. 7, 6; 59. A. III, 3; 60. 11, 4; 61. 11, 6; 62. E. 14, 1; 63. Bech. 9, 10. — Sifré: 1. Num. Sekt. 1; 2. 6; 3, 4. 8; 5. 10; 6. 7. 23; 8. 25; 9. 26; 10. 28; 11—14. 31; 15. 16. 34; 17—21. 107; 22. 108; 23. 111; 24. 25. 112; 26. 117; 27. 122; 28. 29. 123; 30. 124; 31. 126; 32. 128; 33. 134; 34. 147; 35. 36. 153; 37. 154; 38. 39. 155; 40. 158; 41. 42. 160; 43. 44. Deut. Sekt. 35; 45. 75; 46. 47. 106; 48. 107; 49. 50. 111; 51. 165; 52. 217. — Babli Erubin 67^b; Pes. 3^a, 27^b, 61^b; Bez. 12^b; Chag. 7^a, 176^b; Jeb. 6^a, 55^b; Keth. 38^a, 78^b; Kid. 28^a, 57^a; Nasir 17^b; B. K. 42^b, 43^a, 44^a; Synh. 4^a; Scheb. 6^b, 13^a, 19^a; Horaj. 6^b, 7^a, 10^a; Seb. 10^a, 24^a, 38^a, 70^a, 120^a; Men. 21^b; Bech. 60^b; Chull. 78^b, 126^b; Ker. 7^a, Nid. 30^b; jer. Keth. 8, 1; Synh. 1, 1. Hervorgehoben muß werden, daß im Sifra die Partikel הואיל sowohl vor der zweiten Prämisse als auch vor der Konklusion gebraucht wird; in den beiden Talmuden hingegen wird wie in der Mechilta und im Sifra die mit הואיל beginnende Prämisse als erste vorangestellt.

Prämisse gebracht wird, welche bei den Logikern gewöhnlich die zweite ist, und daß die zweite Prämisse mit der Konklusion zu einem Satz verbunden wird. Das bekannte Schulbeispiel für einen Analogieschluß: Die Erde ist der Träger organischen Lebens. Mars ist der Erde darin gleich, daß er die Sonne umkreist, sich um seine Achse von Westen nach Osten dreht, daß er von einer Atmosphäre umgeben ist und den Wechsel der Jahreszeiten zeigt; ergo wird auch Mars der Träger organischen Lebens sein. Dieses Schulbeispiel lautet in der Sprache der Hermeneutik: Mars und Erde sind einander darin gleich, daß sie um die Sonne kreisen usw. Wie die Erde wird nun auch Mars der Träger organischen Lebens sein. — Die Hermeneutik hat jedoch noch andere Analogieschlüsse als die bisher beleuchteten, Analogieschlüsse, welche wir nicht mehr rein logische nennen dürfen, weil sie die Bibel keineswegs nach dem begrifflichen Inhalt der in Parallele gestellten Gesetzesbestimmungen beleuchten, sondern den Text der heiligen Schrift interpretieren. Gewiß ist die Logizität dieser Schlüsse nach Form und Inhalt eine unanfechtbare, aber in Folge ihrer Interpretation des Textes sind sie exegetischer Natur. Der Unterschied zwischen den rein logischen und den exegetischen Analogieschlüssen zeigt sich darin, daß in jene auch Analogieschlüsse der allgemeinen Logik transformiert werden können, während die exegetischen Analogieschlüsse wohl restlos in solche der allgemeinen Logik umgestaltet werden können, umgekehrt jedoch niemals ein Analogieschluß der allgemeinen Logik in einen exegetischen umgewandelt werden kann. Die Exegese muß wohl logisch, aber die Logik kann keine Exegese sein. Die Exegese beruht auf Logik, die Exegese ist angewandte Logik, aber es kann keinem wirklichen Denker beikommen, die Logik als Exegese zu behandeln. (Eben deshalb ist es das denkbar Widersinnigste, das Dajo-Gesetz — das Denkgesetz, nach welchem die Konklusion nicht mehr als die Prämissen enthalten darf — nicht in die Bibel hinein, sondern aus der Bibel heraus interpretieren zu wollen.) Ich kann also nicht umhin, mit demselben Nachdruck, wie am Anfang dieser Arbeit beim ב״א, auch hier beim Analogieschluß hervorzuheben, daß es neben den r e i n l o g i s c h e n auch e x e g e t i s c h e Analogieschlüsse gibt, und mit noch größerem Nachdruck zu betonen, daß der exegetische den vollständigen Analogieschluß zur Voraussetzung hat, daß er gleichsam eine Fortsetzung desselben bildet. Der exegetische Analogieschluß gliedert sich, wie wir weiter unten sehen werden, in den isorrhematischen und juxtapositionellen. — Der

isorrhematische Analogieschluß ist ein vollständiger; auch er hat zwei Prämissen, nur daß die erste Prämisse nicht mehr wie bisher lautet: S ist in a gleich M, sondern: S ist gleich M durch das gleiche Wort, dessen sich die Thorah bei beiden bedient. Dieser exegetische Analogieschluß, welcher die vierte Phase der Entwicklung bildet, ist die zweite hermeneutische Regel Hillel's, die den Namen גזרה שוה führt. Mit dieser zweiten hermeneutischen Regel habe ich meine methodologischen Untersuchungen begonnen, und ich konnte, streng genommen, nicht umhin, ihr zwei Bücher zu widmen. Meine Kontroversen der Schammaiten und Hilleliten, die vielfach mißverstanden wurden, sollten meinem Buche über die ג"ש den Weg bahnen. In diesem letzteren, welches ich die „hermeneutische Analogie" benannte, habe ich die Entwicklungsgeschichte der ג"ש als solcher von ihrem ersten Auftreten bis zu dem Augenblicke dargestellt, da sie eine hermeneutische Regel zu sein aufhört. Dieses Buch hätte ich von rechtswegen ‚die isorrhematische Analogie' nennen müssen, aber ich habe es nicht getan, weil ich mit dem von mir geprägten Namen nicht den Schein der Aufdringlichkeit hervorrufen wollte. Ich begnügte mich, das Isorrhem nach seinen verschiedenen Erscheinungsformen als *δὶς λεγόμενον* und *περὶ δυοῖν λεγόμενον* zu behandeln und mußte es unterlassen, auf die Schlußform einzugehen, und vom Analogieschluß als solchem zu reden. Heute, da ich mir das Ziel gesteckt, die Entwicklung des בנין אב darzustellen und die Analogieschlüsse in ihren verschiedenen Formen als Vorstufen des Induktionsschlusses, also auch den exegetischen, respektive den isorrhematischen Analogieschluß als Vorstufe des exegetischen Induktionsschlusses nachzuweisen, heute gewährt es mir eine große Freude zeigen zu können, woraus sich die ג"ש als Analogieschluß entwickelt hat; denn ich kann hierdurch mit ganz besonderer Genugtuung auf das hohe Alter unserer Hermeneutik hinweisen. Nicht ohne die zuverlässigsten Anhaltspunkte habe ich die Behauptung aufgestellt, daß der Analogieschluß die älteste hermeneutische Regel sein muß. Man erwäge nur folgende Momente und man wird mir rückhaltslos beipflichten. Mit Hillel tritt, wie ich gezeigt habe,[1] das Isorrhem, genauer der exegetische, respektive der isorrhematische Analogieschluß in seine zweite Phase, denn Hillel hat aller Opposition zum Trotz das *περὶ δυοῖν λεγόμενον* eingeführt. Wenn die B'ne Bathyra sich gegen diese radikale Neuerung mit

[1] Die hermeneutische Analogie p. 61 ff.

Macht gesträubt haben, dann muß die Herrschaftsdauer des *δὶς λεγόμενον* eine sehr, sehr lange gewesen sein. Im Hinblick darauf, daß dieses *δὶς λεγόμενον* erst in der vierten Entwicklungsphase des Analogieschlusses zum Vorschein kommt, kann man, ohne der Übertreibung geziehen zu werden, kühn behaupten, daß die מה מצינו-Schlüsse in eine weit hinter Esra liegende Zeit zurückreichen.

Ich könnte nun unter dem Hinweis auf die ausführliche Behandlung, welche ich der ג"ש in meinem Buche über die hermeneutische Analogie angedeihen ließ, dieses Kapitel schließen, aber es käme mir wie eine Unterlassungssünde vor, wenn ich nicht den Unterschied zwischen dem vollständigen und dem isorrhematischen Analogieschluß in Bezug auf die zwingende Macht der Logik hervorheben wollte. Im vollständigen Analogieschluß war es hauptsächlich die Begründungspartikel הואיל, welche das kausale Verhältnis zwischen der ersten Prämisse und der Konklusion zum Ausdruck brachte. Aus der Tatsache, daß wir das dem S und M gemeinsame a als die Ursache von P bei M betrachteten, schlossen wir mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit, daß dieses a auch bei S P zur Wirkung haben werde. Hat nun die erste Prämisse des isorrhematischen Analogieschlusses dieselbe zwingende Gewalt? Dürften wir nicht auch das Isorrhem mit a bezeichnen? Gewiß ohne weiteres, wenn wir das Verhältnis zwischen a und P als ein kausales zu erkennen vermögen. Um dieses Verhältnis zu beleuchten, genügt die nähere Betrachtung einiger Beispiele. Ich wähle gleich die ersten zwei *δὶς λεγόμενα* in meiner hermeneutischen Analogie p. 66 und führe, um mich kurz fassen zu können, die Baraitha des Babli Berach. 9[a] an: תניא ואכלו את הבשר בלילה הזה, ר׳ (אב״ע) [אליעזר] אומר, נאמר כאן בלילה הזה, ונאמר להלן בלילה הזה, מה להלן עד חצות, אף כאן עד חצות, א״ל ר״ע, והלא כבר נאמר בחפזון, עד שעת חפזון. R. Elieser und R. Akiba kontroversieren darüber, wie lange man das Pessachopfer essen dürfe; R. Elieser behauptet, bis Mitternacht, R. Akiba wieder, bis zum Anbruch des Morgens, und jeder von beiden begründet seine Ansicht mittelst eines Isorrhems. R. Elieser weist darauf hin, daß der Ausdruck בלילה הזה in der Thorah bloß zweimal vorkomme Exod. 12, 8 und 12. Durch dieses *δὶς λεγόμενον* ist das Gebot, das Fleisch des Pessach zu essen, mit der die Ägypter ereilenden Gottesstrafe in Parallele gestellt. Äußerlich ist S gleich M, die Frage ist aber, ob auch innerlich. Ist P bei M die Folge oder die Wirkung des Isorrhems? Durchaus nicht! Vers 29 erzählt uns, daß die Gottesstrafe um Mitternacht über die Ägypter gekommen,

Vers 29 ist also eine nähere Bestimmung des Ausdruckes בלילה הזה in Vers 12; aber wir haben, da wir mit a nur den Begriff der Ursache verbinden, kein Recht, uns der bisherigen Formel zu bedienen. S ist bloß durch i (isorrhem) gleich M. Dieses i ist nicht die Ursache, sondern bloß der Exponent der Gleichheit von P bei S und M. Wir dürfen wohl mit vollem Recht konkludieren: S ist durch i gleich M; M ist P; ergo ist auch S P. Die Konklusion ist die eines Wahrscheinlichkeitsschlusses, dessen zwingende Kraft bei weitem nicht so groß ist wie die des vollständigen Analogieschlusses. Der Zusammenhang zwischen a und P ist ein rein kausaler, zwischen i und P mehr ein autoritativer, ein von der vorausgesetzten strengen Logik der Thorah getragener. Ohne die nähere Bestimmung in Vers 29 würden wir, sowohl in Vers 12 als auch in Vers 8, unter לילה הזה die Zeit von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang verstehen; da nun die Thorah selber den bloß zweimal gebrauchten Ausdruck für die eine Stelle näher bestimmt, so schließen wir mit gutem Recht, daß diese nähere Bestimmung auch für die andere Stelle ihre volle Geltung habe. Noch deutlicher zeigt sich der Unterschied zwischen dem exegetischen und dem vollständigen Analogieschluß bei dem Isorrhem R. Akiba's. Das Wort בחפזון ist gleichfalls ein *δὶς λεγόμενον*; es findet sich Exod. 12, 11, wo vom Essen des Pessachopfers und Deut. 16, 13, wo vom Auszug aus Ägypten die Rede ist. Das Wort bedeutet Eile, Flucht, also nichts, was auf den terminus ad quem für den Genuß des Pessach hinweist. Nun wissen wir aber aus Exod. 12, 51. 13, 4 und ganz besonders aus Num. 33, 3, daß der eigentliche Auszug am Tage des 15. Nissan stattgefunden hat. Durch dieses Zeitmoment ist das Isorrhem in Deut. l. c. näher bestimmt, und R. Akiba konkludiert mit vollem Recht, daß die nähere Bestimmung des *δὶς λεγόμενον* an der einen Stelle auch für die andere Geltung hat, daß man also das Pessachopfer bis zum Anbruch des Morgens essen dürfe. Am deutlichsten jedoch zeigt sich der Unterschied zwischen dem isorrhematischen und vollständigen Analogieschluß bei Hillel selber, der beide zur Begründung der Halachah פסח דוחה שבת ins Treffen führt. Den vollständigen Analogieschluß kennen wir aus Nr. 9 des vorigen Kapitels (oben p. 130f.) und wissen, daß ein Opfer der Gesamtheit, a, die Kraft besitzt, das Sabbathgesetz zu abolieren. Anders verhält es sich mit dem *περὶ δυοῖν λεγόμενον* במועדו; denn bei diesem verläßt sich Hillel auf die Logik der Thorah, daß sie mit dem bei zwei Gesetzen gebrauchten Worte denselben Begriff, wie an der einen auch an der anderen Stelle, verbinden werde. Der Zusammen-

hang zwischen dem i und P im isorrhematischen Analogieschluß ist ein autoritativer; der Zusammenhang zwischen dem a und P im vollständigen Analogieschluß ein rein kausaler; demnach müssen wir es uns eingestehen, daß die zwingende Gewalt, die überzeugende Kraft des letzteren größer ist als die des ersteren. Daß der isorrhematische Analogieschluß durch seine Reziprozität einen Vorzug vor dem vollständigen besitzt, hat mit dem höheren oder niederen Grad der Wahrscheinlichkeit nichts zu tun.

Was also dem ג"ש-Schluß seinen spezifischen Charakter verleiht, ist keineswegs die Konklusion, sondern der Obersatz: S ist durch i gleich M. Es kann Niemand so kurzsichtig sein, um das nicht sofort bei einem Vergleiche des exegetischen, respektive des isorrhematischen Analogieschlusses mit dem vollständigen zu erkennen. Ebensowenig wird Jemand nach meinen obigen Darlegungen noch das hohe Alter des vollständigen מ"מ-Schlusses bestreiten wollen. Und weil dem so ist, kann und darf Niemand darauf beharren, daß der Terminus גזרה שוה ursprünglich die Bedeutung ‚gleiche Satzung, gleiche Bestimmung' hatte. Das wäre zutreffend, wenn das Charakteristische des isorrhematischen Analogieschlusses in der Konklusion läge. Oder kommen wir nicht bei jedem hermeneutischen Analogieschluß zu gleichen Bestimmungen? Was unterscheidet dann die ג"ש von den anderen drei Klassen? Die Annahme, daß die Bezeichnung גזרה שוה der erste Terminus gewesen, den man für den hermeneutischen Analogieschluß geprägt, und daß man den Namen für das Allgemeine auf ein Besonderes übertragen, ist völlig ausgeschlossen. Ebenso ist die Annahme abzulehnen, daß man für die besondere Art des Analogieschlusses einen Namen gewählt habe, der für die ganze Gattung zutrifft. Termini technici werden ja niemals vom Volke, sondern von der Schule, von berufenen Fachmännern eingeführt. Deshalb erscheint es mir als über jeden Zweifel erhaben, daß in der Bezeichnung גזרה שוה das Besondere und Eigenartige des exegetischen Analogieschlusses zum mindesten teilweise, wenn schon nicht ausschließlich zum Durchbruch gekommen ist. Ich beharre trotz des einen oder anderen scheinbar berechtigten Einwandes[1] auf meiner in der hermeneutischen Analogie p. 9 und 10 aufgestellten Behauptung, daß die Bezeichnung ג"ש von vornherein sowohl auf die Identität des Ausdruckes als auch auf die Analogie selber sich bezogen hat. Ich lasse mich eben in meinen hermeneutischen

[1] Vgl. L. Blau's eingehende Besprechung meines Buches in R. d. E. j. 36, 150—159.

Untersuchungen weniger von dem linguistischen, sondern weit mehr von dem logischen und entwicklungsgeschichtlichen Moment bestimmen. Wenn jedoch mein geehrter Freund W. Bacher eine Mischnah gegen mich ins Treffen führt, so kann ich nicht umhin, mich dieses Mal recht gründlich mit ihm auseinanderzusetzen. In seiner Terminologie I, 13 ff. schreibt er s. v. גזרה שוה: „Mit dem Epitheton שוה verbunden findet sich גזרה in einer anonymen agadischen Dichtung über den Tod Mose's (Sifré Deut. 32, 50). Offenbar sagte man in sehr früher Zeit von zwei biblischen Gesetzen, für welche irgendeine Bestimmung gleichmäßige Geltung hatte, es sei eine „gleiche Satzung". So wird in einer Kontroverse zwischen der Schule Schammai's und der Hillel's von der ersten als Argument dafür, daß man die Teighebe und den Pflichtteil vom Friedensopfer[1] am Festtage nicht zum Priester bringen dürfe, die Analogie zwischen diesen Priestergaben und der Hebe vom Getreide angeführt: beide[2] seien Gaben für den Priester, und was von der Hebe gilt, das habe auch für die anderen Gaben Geltung. Die gleiche Geltung wird mit dem Ausdruck ג״ש schlechthin bezeichnet. Die Analogie der beiden Satzungen ist in diesem Falle **nicht** mit der Gleichheit der bei beiden vorkommenden Ausdrücke begründet. Es ist also klar, daß der Terminus ג״ש nicht etwa die Gleichheit des Ausdruckes bezeichnet." Und damit glaubt Bacher, wie er p. 14, Note 3 ausdrücklich sagt, die von mir eingeführte Bezeichnung Isorrhem ablehnen zu müssen. Es ist gewiß wahr, daß die Konklusion in der erwähnten Mischnah „nicht mit der Gleichheit der bei beiden vorkommenden Ausdrücke begründet wird", aber dafür mit der Gleichheit der in beiden Fällen wirkenden Ursachen. Ich habe die Mischnah bereits oben p. 124 unter den vollständigen Analogieschlüssen beleuchtet, und es käme mir lächer-

---

[1] Pardon! Das ist ein sehr großer Irrtum. Den Pflichtteil vom Friedensopfer am Festtage brauchte man ja nicht dem Priester hinzutragen, den gab man ihm im Tempel. Von diesem Pflichtteil des Friedensopfers am Festtage kann es ja unmöglich heißen שהורמו מאמש, denn מאמש bedeutet doch den Rüsttag, den Tag vor dem Feste. Nein, מתנות schlechthin sind Pflichtteile des Priesters gerade von den Tieren, welche nicht als Opfer, sondern außerhalb des Tempels geschlachtet werden; unter מתנות סתם versteht man זרוע לחיים וקיבה. Ich verweise bloß auf die Mischnah Chullin 10, 1: הזרוע והלחיים והקיבה נוהגין בארץ ובחו״ל בפני הבית ושלא בפני הבית בחולין אבל לא במוקדשין, שהי׳ בדין, ומה אם החולין שאינן חייבין בחזה ושוק, חייבין במתנות, קדשים שחייבים בחזה ושוק, א״ד שחייבין במתנות, ת״ל ואתן אותם לאהרן ובניו וכו׳:

[2] Wenn Bacher Recht hätte, dann wäre, soweit es sich um **seine** מתנות handelt, der Analogieschluß nichts weniger als einwandfrei, weil man doch nicht ohne weiteres von מתנות גבולין auf מתנות במקדש konkludieren, also חלה ומתנות nicht zusammen nennen kann.

lich vor, wenn ich jetzt nach der Darstellung des Unterschiedes zwischen dem vollständigen und dem isorrhematischen Analogieschluß noch beweisen wollte, daß ein rein logischer Schluß nicht zugleich auch ein exegetischer sein könne. Ich habe aber bereits die Erweiterung des ursprünglich enthymematischen Analogieschlusses zu einem vollständigen plausibel zu machen gesucht und wiederhole hier, daß wir die zwei Worte ג״ש für die Begründung der Halachah und ebenso zum Verständnis der Mischnah nicht nötig haben. Man braucht übrigens kein Halachist, sondern bloß mit der Terminologie des halachischen Midrasch vertraut zu sein, um an den Vergleichungspartikeln כשם...כך sofort zu erkennen, daß wir in der erwähnten Mischnah keinen ג״ש-Schluß[1] vor uns haben, weil bei der ג״ש niemals andere Partikel als מה..אף gebraucht werden. Doch für einen Augenblick will ich mich auf den Standpunkt Jener stellen, welche den Terminus ג״ש als „gleiche Satzung" auffassen, und frage Wilhelm Bacher bloß, wie er sich diesen Terminus bei einer Kontroverse zwischen Hilleliten und Schammaiten zu erklären vermag. Haben denn die Termini, die Namen der Middoth zum mindesten seit Hillel nicht ein streng abgegrenztes Geltungsgebiet gehabt? Bacher selbst sagt ja l. c. von dem Terminus ג״ש: „Allerdings aber bekam derselbe schon in alter Zeit den Sinn, in welchem wir ihn im tannaitischen Midrasch ausschließlich finden, er bedeutet die Anwendung des Analogieschlusses auf zwei verschiedene biblische Gebote auf Grund eines bei ihnen gleichmäßig vorkommenden Wortes." In alter Zeit. Da hätten wir also eine Mischnah aus noch älterer Zeit, eine Kontroverse der beiden Schulen aus der Zeit vor Hillel!! Denn es kann doch nicht zweifelhaft sein, daß man seit Hillel mit dem Ausdruck ג״ש den Begriff eines an zwei Stellen gleichmäßig gebrauchten Ausdruckes verbunden hat. Oder sollte man in der Zeit nach Hillel über die Vorbedingung dieses gleichmäßig gebrauchten Ausdruckes sich wieder kühn hinweggesetzt haben? Nun, wer die Entwicklungsgeschichte der ג״ש aus meiner Darstellung kennt, der weiß es, daß die Schammaiten ihre Anwendung sehr lange perhorresziert haben, und eben darum muß ihn der Ausdruck ג״ש im Munde der Schammaiten von vornherein stutzig machen. Und in Wirklichkeit ist, wie schon Raschi bemerkt, der Ausdruck ג״ש in der erwähnten Mischnah kein hermeneutischer

[1] Vgl. דרכי המשנה, p. 20, Note 5: ובביצה לא נאמרה על שיווי המקראות כ״א על שיווי הדינין, ועיקר הוראתה שם כדרך הקש והיא שם אחת עם משפט שוה, עכ״ל, — ואני לא ירדתי לעומק דעתו של אמו״ר מהרז״ף זצ״ל באמרו שעיקר הוראתו שם כדרך הקש, וצ״ע:

Terminus. Er kann es schon deshalb nicht sein, weil es sich keineswegs um ein biblisches Gebot, sondern um eine Vorsichtsmaßregel, nicht um eine Satzung, sondern um eine rabbinische Anordnung handelt. Die Hilleliten verbieten das Abliefern der Hebe am Feste, um das Verbot, am Jom tob Hebe auszusondern, zu befestigen. Die Halachah אין מוליכין תרומה ביו"ט ist für sie eine גזרה. Angesichts dieser Tatsache konkludieren die Schammaiten, daß die גזרה bei חלה ומתנות die gleiche wie bei תרומה sein müsse, weil sonst ihre Kontroversanten sich einer Inkonsequenz schuldig machen. Die Hilleliten jedoch weisen den Vorwurf der Inkonsequenz zurück mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen חלה ומתנות, die man am Feste aussondern dürfe, und תרומה, die nicht ausgesondert werden darf. Obendrein kann man, wie ich bereits hervorgehoben habe, die zwei Worte ג"ש ruhig streichen, ohne den Inhalt der Mischnah irgendwie zu alterieren. Den besten Beweis hierfür liefert ja die Baraitha des Babli Bezah 12b וכך היו ב"ש דנין חלה ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה לכהן, כשם שאין מוליכין את התרומה, כן אין מוליכין את המתנות[1]. Das ist doch eine genaue Wiedergabe der mischnischen Relation ohne die zwei Worte ג"ש. Diese Weglassung[2] beweist doch am besten, daß der Ausdruck ג"ש keinen integrierenden Bestandteil der Mischnah bildet, und demnach keinerlei Anspruch erheben kann, hier als hermeneutischer Terminus zu gelten. Es steht angesichts dieser Tatsachen Bacher nach wie vor frei, den von mir geprägten Ausdruck Isorrhem abzulehnen, aber wenn er seine gegen meine Theorie erhobenen Einwände begründen will, muß er sich doch wohl nach einem anderen Beleg als dem in der Mischnah umsehen. Übrigens steht Bacher in Bezug auf die Verwechslung des vollständigen Analogieschlusses mit dem isorrhematischen durchaus nicht vereinzelt da. Dieselbe Verwechslung finden wir schon bei A. Geiger.[3] Dieser in halachischen Dingen nicht ganz unparteiische Forscher ist nämlich so

---

[1] Daß man in der Tosifta 1, 13 die Worte ג"ש streichen muß, bedarf keines Beweises; denn bei den Hilleliten ist ja von einer גזרה keine Rede; der Babli wenigstens, welcher auch diese Relation bringt, weiß nichts von einer ג"ש.

[2] Nur aus Vorsicht gebrauche ich diesen Ausdruck; denn, um es offen herauszusagen, mir scheint es durchaus nicht so ausgemacht zu sein, daß diese zwei Worte von jeher in der Mischnah ihren Platz gehabt haben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie ursprünglich als Abbreviatur 'ג' ש eine Randglosse gewesen, um anzudeuten, daß wir über diese Kontroverse drei Relationen ג' שיטות haben, die R. Jose's, R. Jehudah's und der Acherim, und daß ein unwissender Kopist sie später in den Text hineingeschrieben hat, wo sie selbstverständlich in גזרה שוה aufgelöst werden mußten.

[3] Zeitschrift für jüdische Theologie V, 67.

gnädig, die Bezeichnung für das „gefährliche Verfahren, welches (die Baraitha des R. Ismael und dann) die Gemara unter dem Namen ג״ש anwendet, schon in der Mischnah zu finden, wo diese Bezeichnung den Anfängen dieses Verfahrens beigelegt wird, aber noch biegsamer ist und eine weitere Bedeutung hat". Er macht Hirschfeld den Vorwurf, daß er „derartige Untersuchungen, welche so wichtig sind zur Erkenntnis der allmählichen Entstehung der Deutungs- und Schlußweisen des Talmuds, ganz übergangen". Gewiß hat H. S. Hirschfeld von einer historischen Entwicklung der Middoth seinerzeit nichts wissen wollen, aber daß er „derartige Untersuchungen" übergangen hat, daraus kann ich ihm keinen Vorwurf machen. Denn wenn man die sieben Middoth Hillel's mit Stillschweigen übergeht und die Anfänge der ג״ש in Kontroversen zwischen Schammaiten und Hilleliten finden will, dann kann man höchstens über alte und neue Halachah orakeln, aber man bekundet keinerlei Verständnis für die Anfänge der Entwicklungsreihen. Ich kann dieses Kapitel nicht besser schließen, als mit dem Hinweis auf die tiefe und weite Kluft, welche mich von Abraham Geiger trennt. Nach Geiger sind die ersten Anfänge der ג״ש in der Mischnah zu suchen. Nach meinen Untersuchungen hat die ג״ש lange vor der Redaktion unserer Mischnah den Charakter einer Middah verloren.[1] Nach Geiger weiß Hillel noch nichts von einer ג״ש, nach den Ergebnissen meiner Forschungen tritt die ג״ש mit Hillel in ihre zweite Entwicklungsphase.[2] Nach Geiger ist die talmudische Hermeneutik blutjung, nach meiner Auffassung ist sie steinalt. Das ist ein wissenschaftlich begründeter Abstand von vielen Jahrhunderten.

5. Der juxtapositionelle Analogieschluß.

Vergleichen und Unterscheiden sind die zwei unzertrennlichen Seiten menschlicher Verstandestätigkeit; und wie es Personen gibt, bei welchen eine dieser Seiten vor der anderen insofern prävaliert, als es den Einen um die Feststellung der Koinzidenz-, den Anderen wieder um die der Differenzpunkte zu tun ist, so gibt es auch

---

[1] Es bleibt für alle Fälle eine zum Nachdenken herausfordernde Erscheinung, daß in der Mischnah-Sammlung der Ausdruck ג״ש zweimal vorkommt; in Bezah l. c. und Arachin 4, 4, wo das ganze Stück aus dem Sifra Bech. III, 9—12 herübergenommen wurde. Vgl. noch Chull. 5, 5: את זו דרש שמעון בן זומא נאמר במ״ב יום אחד ונאמר באו״ב יום אחד וכו׳:

[2] Siehe meine hermeneutische Analogie p. 61—63 und p. 183 ff.

ganze Völker, die mehr zur Induktion und wieder andere, die mehr zur Deduktion hinneigen. Nun, daß das Denken des jüdischen Volkes ein vorwiegend induktives ist, beweist u. a. auch die Hermeneutik des Talmuds. Nur von völkerpsychologischem Standpunkte aus kann man die Entwicklungsgeschichte des Analogieschlusses ganz verstehen und nach Gebühr würdigen. Diese Entwicklung bildet eine aufsteigende Linie, die am Ende wellenförmig verläuft. Aus dem vollständigen Analogieschluß geht der isorrhematische hervor, der ins Wellental hinab-, und aus dem isorrhematischen geht der juxtapositionelle Analogieschluß hervor, der zum Wellenberg hinaufsteigt. Es lag sehr nahe, nachdem man das grammatikalische Wort in der Gestalt des Isorrhems zur Analogie herangezogen, zu demselben Zwecke auch auf das syntaktische Element, auf die Wortstellung im Satze zu rekurrieren. Das Nomen היקש[1] kommt — mit einer einzigen Ausnahme, jer. Pes. 6, 1, wo es in der Baraitha als Bezeichnung für den vollständigen Analogieschluß gebraucht wird — bei keinem Tannaiten vor, dafür aber um so öfter bei den Amoräern, welche unter סמוכין zwei unmittelbar aufeinander folgende Verse, unter היקש zwei aufeinander folgende Worte oder Satzteile in einem und demselben Verse verstehen. Diese zwei Worte stehen infolge der Assoziation, von welcher die Thorah sich leiten läßt, im Verhältnis des M zu S, so daß wir das P bei M ohne weiteres auf S übertragen. Den Unter- und Schlußsatz des juxtapositionellen Analogieschlusses lesen wir aus dem Schriftworte heraus, aber es wäre doch ein Irrtum zu meinen, daß dem היקש aus diesem Grunde der Vorzug vor der ג"ש zuerkannt werden müsse.[2] Nein, was ihn nach der Behauptung des Talmuds gegen jedweden Einwand schützt,[3] ist das kausale Verhältnis, in welchem P zu a steht. Während also im isorrhematischen Analogieschluß der Obersatz lautete: S ist durch i gleich M, hat der juxtapositionelle genauso wie der vollständige Analogieschluß den Obersatz: S ist in a gleich M. Um dieses kausale Verhältnis in die rechte Beleuchtung zu rücken, wollen wir von den mehr als 100 היקשים der tannaitischen Litteratur, die aus der Mischnah und Tosifta hier kurz behandeln.

---

[1] Ob das Hauptwort, wie Hirschfeld meint, von dem Verbum קיש, oder wie Bacher behauptet, von נקש gebildet wurde, ist für den Begriff, welcher mit ihm verbunden wird, ganz gleichgültig.

[2] Während es Gittin 41^b heißt כ"ע סברי ג"ש עדיפא, wird Seb. 48^a und Kerit. 22^b nach der Lesart Raschi's zugegeben דכ"ע היקש עדיף.

[3] Der Satz אין משיבין על ההיקש findet sich B. K. 106^b und Men. 82^b.

1. Schebiith 1, 4 ....היו עשרה מעשרה ולמעלה וכו', חורשין כל בית סאה בשבילן, שנא' בחריש ובקציר תשבות וכו', ר' ישמעאל או', מה חריש רשות, אף קציר רשות, יצא קציר העומר[1]. Wenn wir die zwei Worte בחריש ובקציר Exod. 34, 21, wo das Sabbathgesetz nach dem Dekalog zum zweiten Male wiederholt wird, temporal auffassen, dann begreifen wir es wohl, daß uns die Beobachtung dieses Gesetzes für die Zeit, in welcher die Unterbrechung der Feldarbeit möglicher Weise einen großen Verlust nach sich zieht, ganz besonders eingeschärft wird. Die Tannaiten jedoch halten übereinstimmend eine solche Einschärfung für ganz unnötig; worin sie auseinandergehen, ist die Auffassung der in Rede stehenden zwei Worte. Der ת״ק, als welchen wir uns R. Akiba zu denken haben, verwendet sie als abundante zur Begründung halachischer Normen, die sich auf das Brachjahr beziehen; R. Ismael hingegen erblickt in ihnen eine Juxtaposition, die uns darüber belehrt, daß am Sabbath zu pflügen, M, wohl unter allen Umständen, am Sabbath zu ernten, S, jedoch nur zu profanen Zwecken verboten ist. Denn S ist als Arbeit des Einzelnen, a, gleich M. Nun ist M niemals etwas anderes als eine solche, ausschließlich Privat- oder profanen Zwecken dienende Arbeit, P. Demnach ist auch S nur als profanen Zwecken dienende Arbeit am Sabbath verboten, keineswegs jedoch zum Zwecke der Omer-Schwingung. Wir müssen uns also hier wieder derselben Formel wie bei den vollständigen Analogieschlüssen bedienen. S ist in a gleich M; M ist P; ergo ist auch S P.

2. Nedarim 10, 7 האומר לאשתו כל הנדרים שתדורי מכאן עד שאבא ממקום פלוני ה״ה קיימין, לא״כ, ה״ה מופרין, רא״א מופר, וחכ״א אינו מיפר, אר״א, אם הפר נדרים שבאו לכלל איסור, לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור, א״ל הה״א אישה יקימנו ואישה יפרנו, את שבא לכלל הקם בא לכלל הפר. Daß dem Gatten das Recht nicht zusteht, die Gelöbnisse seiner Frau im voraus für gültig zu erklären, darüber gibt es keine Meinungsverschiedenheit; wohl aber darüber, ob er sie im voraus aufheben oder lösen kann. R. Elieser kommt mittelst eines ק״ו zu der Ansicht, daß der Gatte das Recht dazu hat; die Chachamim jedoch sind der Ansicht, daß diesem Qol wachomer ein juxtapositioneller Analogieschluß entgegentrete. Sie konkludieren aus Num. 30, 14ᵇ: Das Recht des Gatten, die Gelöbnisse seiner Frau zu lösen, S, gleicht jenem, dieselben zu bestätigen, M, darin, daß sie beide in dem ehelichen Verhältnis, in den Pflichten gegen die Frau, a, wurzeln; nun erstreckt sich das Recht

---

[1] Men. 72ᵃ wird die Mischnah mit dem Zusatz שהיא מצוה zitiert; wahrscheinlich soll es daselbst דתניא anstatt דתנן heißen, denn die Baraitha R. H. 9ᵃ M. K. 3ᵇ, Mak. 8ᵇ schließt mit diesen zwei Worten.

der Bestätigung nur auf bereits ausgesprochene Gelöbnisse; mithin kann sich das Recht, Gelöbnisse der Gattin zu lösen, nur auf bereits ausgesprochene Gelöbnisse beschränken. S ist in a gleich M; M ist P; ergo ist auch S P.

3. Schebuoth 1, 3 אין בה ידיעה בתחילה, אבל יש בה ידיעה בסוף, שעיר הנעשה בחוץ ויום הכפורים מכפר, שנא' מלבד חטאת הכפורים, על מה שזה מכפר, זה מכפר, מה הפנימי אינו מכפר אלא על דבר שיש בו ידיעה, אף החיצון אינו מכפר אלא על דבר שיש בו ידיעה. Num. 29, 11 wird neben dem zu den Mussaph-Opfern des Jom Kippur gehörenden Sündenbock das Sündopfer des Versöhnungstages aus Lev. 16, 9. 15 genannt. Diese zwei Sündopfer unterscheiden sich insofern voneinander, als das Blut des letzteren auf den goldenen, das des ersteren auf den kupfernen Altar gesprengt wird; sie sind aber darin gleich, daß beiden sühnende Kraft innewohnt. Hier zeigt sich, daß nicht gerade das Subjekt des Schlußsatzes vor jenem des Untersatzes stehen müsse, denn Num. l. c. ist חטאת הכפורים M und שעיר הנעשה בחוץ S. Nun sühnt M nur jene durch eine Verunreinigung des Heiligtums begangenen Sünden, zu deren Kenntnis man gelangt ist; ebenso sühnt auch das auf dem Opferaltar dargebrachte Sündopfer, S, jene durch eine Verunreinigung des Heiligtums begangenen Sünden, zu deren Kenntnis man gekommen; der Unterschied ist nur der, daß im ersten Fall die Kenntnis der Verunreinigung bloß zu Anfang, im zweiten die Erkenntnis der Sünde[1] überhaupt erst zu Ende vorhanden ist. Wir konkludieren also: S ist in a gleich M; M ist P; ergo ist S P, der שעיר הנעשה בחוץ sühnt Sünden der Verunreinigung des Heiligtums, die man nachträglich als solche erkannt hat.

4. Mak. 1, 7. 8 עפ"י שנ(ים) עדים או [על פי] שלשה עדים (יומת המת), אם מתקיימת העדות בשנים, למה פרט הכתוב בשלשה, אלא להקיש (שלשה לשנים) [שנים לשלשה],[2] מה שלשה מזימין את השנים, אף השנים יזומו את הג' וכו', רש"א, מה שנים אינן נהרגין עד שיהו שניהם זוממין, אף ג' אינן נהרגין עד שיהו שלשתן וכו', מה שנים נמצא אחד מהן קרוב או פסול, עדותן בטלה וכו'. Die drei juxtapositionellen Analogieschlüsse dieser zwei Mischnajoth haben einen gemeinschaftlichen Obersatz. S ist in a gleich M, d. h. zwei Zeugen sind in Bezug auf die Rechtskraft ihrer Aussage drei Zeugen gleich; die Frage ist

[1] Das Fehlen der ידיעה בתחלה ist nach der Erklärung des Talmuds Scheb. 5ᵃ nur bei einem unter Heiden aufgewachsenen Juden, בתינוק שנשבה לבין הנכרים, möglich. Vgl. die Kommentatoren der Mischnah.

[2] Vgl. TJT zur Stelle. Von rechtswegen sollte es in der Mischnah heißen יקום דבר, weil ja die Worte אם מתקיימת העדות auf Deut. 19, 15 hinweisen. Vgl. B. B. 160ᵇ und Ascheri zu Mak. l. c. Ich habe auch in diesem Sinne den Text richtig gestellt.

nur, ob S = zwei oder = drei Zeugen ist, mit anderen Worten ob das Subjekt des Schluß- oder des Untersatzes den ersten Platz in der Juxtaposition Deut. 19, 15 einnimmt. Im ersten Analogieschluß ist שני das Subjekt des Schlußsatzes. S ist in a gleich M; M ist P, d. h. drei Zeugen haben die Kraft, zwei Zeugen eines Alibi zu überführen; ergo haben auch zwei Zeugen die Kraft, die ihnen gegenüberstehenden drei Zeugen eines Alibi zu überführen, oder S ist P. Im zweiten Analogieschluß konkludiert R. Simon[1] von zwei Zeugen auf drei; d. h. ihm bedeutet S שלשה עדים, mit anderen Worten den ersten Platz in der Juxtaposition nimmt das Subjekt des Untersatzes ein. S ist in a gleich M; M ist P, d. h. die zwei Zeugen, welche mit ihrer Aussage ein Todesurteil erwirken wollten, müssen beide eines Alibi überführt werden, wenn sie hingerichtet werden sollen; ergo müssen auch die drei Zeugen insgesamt eines Alibi überführt werden, wenn sie die Strafe treffen soll, mit der sie einen Anderen bedachten, oder S ist P. Im dritten Analogieschluß, der allem Anscheine nach R. Akiba[2] gehört, bedeutet S gleichfalls drei Zeugen. S ist in a gleich M; M ist P, d. h. die Aussage zweier Zeugen verliert ihre Rechtskraft, sobald Einer als zur Zeugenschaft unzulässig sich erweist; ergo verliert auch die Aussage dreier Zeugen ihre Rechtskraft, sobald Einer פסול ist, oder S ist P.

5. Chullin 8, 4 ריה״ג אומר, נאמר לא תאכלו כל נבלה, ונאמר לא תבשל גדי בחלב אמו, את שאסור משום נבלה, אסור לבשל בחלב, עוף וכו׳. Während R. Akiba das biblische Verbot von בב״ח auf בהמה טהורה beschränkt, dehnt R. Jose der Galiläer es auf חיה טהורה aus und begründet seinen Standpunkt mit einem juxtapositionellen Analogieschluß. Aus welchem Grunde hat die Thorah Deut. 14, 21 die zwei scheinbar ganz verschiedenen Verbote, Gefallenes zu essen, und Fleisch in Milch zu kochen, nebeneinander gestellt? Aus dem ganz einfachen Grunde, weil sie beide, was ja aus dem Schriftvers selbst hervorgeht, einem und denselben Zweck, der Heiligung[3] dienen. S ist also in a gleich M; M, das Verbot Gefallenes zu essen, erstreckt sich auf Tiere, Wild und Geflügel; ergo erstreckt sich auch S, das Verbot von בב״ח auf Tiere und Wild, denn die Konklusion S ist P

---

[1] Ascheri liest R. Ismael anstatt R. Simon; die Lesart der Drucke scheint aber die richtige zu sein. Der Anfang der Mischnah 7 trägt zu sehr das Gepräge der Schule R. Ismael's, als daß wir nicht ihn in dem ת״ק erkennen müßten.

[2] Siehe TJT zur Mischnah 8.

[3] Vgl. meine hermeneutische Analogie p. 145. Die Worte כי עם קדוש אתה לה׳ אלהיך sind entschieden eine Begründung sowohl für das erste als auch für das zweite Verbot. Vgl. Nachmani zur Stelle, der unbekümmert um die Tonzeichen ausdrücklich erklärt: טעם כי עם קדוש וכו׳ דבוק עם לא תבשל גדי בחלב אמו.

wird durch den Ausdruck בחלב אמו restringiert und auf Geflügel nicht ausgedehnt.

6. Tem. 1, 1 ....א"ל ר"ע והלא כבר נאמר והיה הוא ותמורתו יהי' קדש, היכן קדושה חלה עליו בבית הבעלים, אף תמורה בבית הבעלים. Wir haben bereits oben in dem Kapitel über den vollständigen Analogieschluß, Nr. 5 (p. 127) auf diesen juxtapositionellen Analogieschluß verwiesen, dessen sich R. Akiba, von RJBN in die Enge getrieben, bedient, um die halachische Norm אין הכהנים ממירין בבכור zu begründen. Die Juxtaposition הוא ותמורתו Lev. 27, 33 stellt den Vieh-Zehnten und das Tier, gegen welches man ihn eintauschen will, miteinander in Parallele. Der beabsichtigte Eintausch hat die Wirkung, daß beide Tiere Opfercharakter haben. Man braucht nicht erst an die tiefsinnige Ausführung Maimuni's am Ende von hil. Temurah zu denken, um einzusehen, daß es das ausgesprochene Wort ist, welches in dem einen wie in dem anderen Falle das Tier zum Opfer weiht. S ist dem M in Bezug auf die Unwiderruflichkeit gleich. Nun ist M nur dort nicht vertauschbar, wo es geheiligten Charakters geworden, P; ergo ist S nur in dem Hause des Eigentümers P, nicht aber als Abgabe in dem des Ahroniden; oder mit anderen Worten, das Temurah-Gesetz greift nur bei dem eigenen בכור des Ahroniden, nicht aber bei dem ihm gegebenen Platz.[1]

7. Tosifta Pes. 8, 2 (9, 2) רע"א, נאמר טמא לנפש,[2] ונאמר בדרך רחוקה, מה טמא נפש אם רצה לעשות אין יכול, אף דרך רחוקה אם רצה לעשות אין יכול. Dieses Alinea der Tosifta findet sich als Baraitha im Babli Pes. 93ᵃ und im Sifré Num. Sekt. 69. Während die Lesart des Letzteren mit der Tosifta übereinstimmt, heißt es im Babli ספק בידו לעשות ואינו עושה, aber man braucht sich nur darauf zu besinnen, daß die Tosifta keinen anderen Zweck hat, als die Mischnah 9, 2 zu erklären und man erkennt sofort, daß R. Akiba mit der Juxtaposition seinen in der Mischnah eingenommenen Standpunkt begründen will. Wer räumlich so weit von Jerusalem entfernt ist, daß er die Stadt nicht mehr rechtzeitig erreichen kann, um das Pessachopfer zu schlachten, der steht genauso wie der an einem Leichnam unrein Gewordene einem unüberwindlichen Hindernis gegenüber. Demnach ist die Lesart der Tosifta und nicht die des Babli die richtige, und es bleibt rätselhaft, warum der Gaon aus Wilna die Tosifta nach dem Babli korrigiert hat. Es handelt sich durchaus nicht um eine Ver-

---

[1] Vgl. Maimuni hil. Tem. 1, 9, wo der juxtapositionelle Analogieschluß R. Akiba's seine Erklärung findet.

[2] So ist mit der Erfurter Handschrift zu lesen, denn so lautet das Bibelwort; נפש in den Ausgaben und in der Handschrift des British Museum ist falsch.

tretung durch Andere; das Alinea bezieht sich nicht auf 9, 1, sondern, wie bereits erwähnt, auf 9, 2. Die Entfernung von Jerusalem, S, und die siebentägige Unreinheit, M, sind darin gleich, daß sie Hindernisse für die Darbringung des Pessachopfers am 14. Nissan sind. Bei M ist der Mann außer Stande, seinen guten Willen in die Tat umzusetzen, P; ergo ist er auch bei S, bei einer Entfernung, wie die von Modiim nach Jerusalem, außer Stande, seinen Willen zur Tat zu machen, P.

8. Ebenda Taanith 4, 1 (4, 1) בשלשה פרקים [בשנה] הכהנים נושאין את כפיהן ד"פ ביום, בשחר בחצית[1] במנחה ובנעילה,[2] דר"מ, וחכ"א במנחה ובנעילה לא היה שם נ"כ, שנא' לעמד לשרת בשם ה' הוא ובניו, מקיש בניו לו, מה הוא מעומד ונ"כ בבקר, אף בניו מעומד וכו'. Der Babli Taanith 26[b] kennt die Kontroverse, denn in Bezug auf die Mischnah heißt es daselbst, ז' דר"מ, אבל חכמים אומרים, שחרית ומוסף יש בהם נ"כ, מנחה ונעילה אין בהם נ"כ, aber auch den zweiten Teil des Alineas kennt der Babli, denn Sotah 38[a] lehrt R. Nathan הה"א הוא ובניו כל הימים, מקיש בניו לו, מה הוא בנ"כ, אף בניו בנ"כ, וכתיב כל הימים ואתקיש ברכה לשירות. Der Jeruschalmi Taan. 4, 1 führt Lev. 9, 22 als Beweis dafür an, daß auch beim Mussaf-Gebete der Priestersegen erteilt wurde und bringt die Juxtaposition in Deut. 21, 5 bloß zur Begründung des Stehens bei נ"כ mit den Worten כי בם בחר ה' אלהיך לשרתו ולברך (בשמו) [בשם ה'], מקיש ברכה לשירות, מה שירות בעמידה, אף ברכה בעמידה: Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob der Ausdruck מעומד in der Tosifta elliptisch ist oder nicht, jedenfalls ersehen wir, daß sie sich nicht bloß auf die Juxtaposition לעמוד ולשרת beschränkt, sondern auch nach Lev. l. c. ausgreift. Die Söhne Ahron's, S, sind hinsichtlich des Opferdienstes, a, ihrem Vater, M, gleich. Ahron hatte das Volk am Morgen gesegnet; ergo sind ihm seine Nachkommen auch darin gleich.

9. Ebenda Synh. 3, 2 (1, 4) שור הנסקל בכ"ג, שנא' השור יסקל וגם בעליו יומת, כמיתת הבעלים, כך מיתת השור, מה מיתת הבעלים בסקילה ובדחייה ובכ"ג, אף מיתת השור וכו'. In der Mischnah wird bloß von der eventuell gleichen Tötungsweise auf die gleiche Verurteilungsweise konkludiert; die Tosifta geht auf Einzelheiten ein, um uns zu zeigen, daß die Analogie doch nur auf die Hauptmomente sich erstreckt. Auch in dieser Juxtaposition steht das Subjekt der Konklusion vor jenem des Untersatzes. S ist M darin gleich, daß er gesteinigt wird, wie gegebenen Falls M.

---

[1] In der Mischnah, wo es בשחרית במוסף heißt, werden die drei Zeiten angegeben בתעניות ובמעמדות ובי"כ.

[2] Soweit stimmt die Tosifta mit dem Wortlaut der Mischnah, d. h. ע"כ פסקא דמתניתין:

M wird durch den Gerichtshof der 23 verurteilt; ergo wird auch S durch den Gerichtshof der 23 verurteilt.[1]

10. Ebenda 3, 5 ר' יוסי אומר שלשה דברים משום שלשה זקנים, רע"א. יכול יהא אדם מעלה בכורות מחו"ל, ת"ל ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך וכו' ובכרת, ממקום שאתה מביא מעשר דגן, אתה מביא בכורות וכו'. Es ist beachtenswert, daß die Juxtaposition in Deut. 14, 23 vielfach verwertet, und noch mehr, daß in zwei Fällen der juxtapositionelle dem vollständigen Analogieschluß aus dem Grunde vorgezogen wurde, weil dieser sich nicht als einwandfrei erwies. Die Konklusionen der drei Weisen und die vierte der Acherim werden in der Baraitha des Sifré Deut. Sekt. 106 in derselben, in der des Babli Tem. 21ᵃ in anderer Reihenfolge gebracht.[2] Wir wollen sie hier in aller Kürze wiedergeben. Die Annahme, man müsse die Erstgeburt des Viehs auch vom Auslande nach Jerusalem bringen, ist umso begreiflicher, als ja der Unterschied zwischen Palästina und dem Auslande nur bei den Abgaben von den Früchten des Bodens in Betracht kommen kann. R. Akiba erachtet es darum für nötig, darauf hinzuweisen, daß die Thorah durch die Nebeneinanderstellung des Zehenten von Baumfrüchten und der Erstgeburt uns eines Besseren belehrt hat. Die Erstgeburt des Viehs, S, ist dem Zehenten, M, darin gleich, daß sie nach Jerusalem gebracht werden muß. M wird nur von Früchten Palästina's nach Jerusalem gebracht, P; ergo werden die בכורות nur vom Inlande und nicht auch vom Auslande nach Jerusalem gebracht. Der zweite juxtapositionelle Analogieschluß rührt von Simon ben Soma her; dieser meint יכול כשם שנתנה תורה מחיצה בין ק"ק לקדשים קלים, כך נתנה תורה מחיצה בין הבכור למעשר, oder, wie die Baraitha Tem. 21ᵇ viel kürzer sich ausdrückt, יכול יעלה את מ"ש ויאכלנו בכל הרואה, man könnte wohl annehmen, daß in Bezug auf den zweiten Zehent, das Raumgebiet, innerhalb dessen er verzehrt wird, ein in demselben Maße größeres als jenes für den בכור ist, wie das für קדשים קלים größer als das für קדשי קדשים ist. Wohl gelangt man mittelst eines vollständigen Analogieschlusses, dessen Obersatz lautet: מ"ש und בכור, S und M, sind darin gleich, daß sie nach Jerusalem gebracht werden müssen, zu einem dieser Annahme entgegengesetzten Resultate, aber dieser vollständige Analogieschluß ist durchaus nicht einwandfrei; denn bei בכור hat das kleinere Raum-

---

[1] Vgl. B. K. 44ᵇ: כמיתת בעלים כך מיתת השור, מה בעלים עד דמכוין ליה, אף שור עד דמכוין ליה und ibid. 45ᵃ כמיתת הבעלים כך מיתת השור, מה בעלים בפניהם, אף שור בפניו. Siehe auch Synh. 80ᵃ und Jer. 4, 1 מה מיתת בעלים בדרישה והקירה ובכ"ג וכו'.

[2] Mak. 19ᵃ und Seb. 60ᵃ findet sich bloß die Lehrmeinung R. Ismael's. Tem. l. c. wird Ben Asai anstatt Ben Soma genannt.

gebiet für אכילה seinen Grund in der eng bemessenen Zeit für dieselbe. Wenn nun Raum und Zeit der אכילה in einem gewissen Verhältnis stehen, dann muß ja erst recht angenommen werden ויאכלנו בכל הרואה! Nein, dieser Annahme schiebt der juxtapositionelle, gegen jeden Einwand geschützte Analogieschluß einen Riegel vor. S ist in a gleich M; M wird nur innerhalb der Mauern Jerusalem's gegessen; ergo wird auch S nur innerhalb dieser Mauern gegessen. Der dritte juxtapositionelle Analogieschluß ist von R. Ismael, der uns zeigen will, daß wir nach der Zerstörung des Tempels den zweiten Zehenten nicht nach Jerusalem bringen müssen, um ihn dort zu verzehren. Die Annahme, man könnte auf Grund eines vollständigen Analogieschlusses zu demselben Ergebnis gelangen, ist eine irrige. Gewiß können wir konkludieren: S, מ״ש ist in a, הבאת מקום, gleich M, בכור; M ist P, d. h. בכור setzt den Bestand des Tempels voraus; ergo ist auch S P, es setzt auch מ״ש den Bestand des Tempels voraus. Dieser Analogieschluß ist jedoch nicht einwandfrei, denn wohl ist für den בכור der Bestand des Tempels deshalb eine Vorbedingung, weil man doch ohne Altar kein Opfer darbringen kann, während der zweite Zehent des Altars in keiner Weise bedarf. Die Erstlinge, die gleichfalls keines Altars bedürfen, als Gegenbeweis ins Treffen zu führen, ist unzulässig, weil sie wenn schon nicht auf den Altar, so doch vor denselben hingelegt werden müssen;[1] deshalb muß R. Ismael zu dem durch die Juxtaposition gegen jeden Einwand geschützten Analogieschluß seine Zuflucht nehmen, der ja mit dem vollständigen identisch ist. Die Acherim konkludieren gleich R. Akiba auf Grund der Juxtaposition von מ״ש auf בכור, daß man ihn nicht im ersten Jahr darbringen müsse. Jedenfalls ist das Alinea der Tosifta amplifiziert, was ein Vergleich mit der Baraitha des Sifré in Temura l. c. deutlich genug zeigt. Es bleibt auffallend, daß die Tosifta das Wort בכ־־ות, um es als Juxtaposition zu verwerten, als abundant hinzustellen sich bemüht, und noch mehr, daß sie den Ausdruck שנה בשנה Deut. 15, 20 in keiner Weise als etwas der Konklusion Widersprechendes betrachtet. Der Sifré wenigstens läßt es dadurch zu keinem Widerspruch kommen, daß er in Sekt. 125 שנה בשנה dahin interpretiert, יום א׳ לשנה זו ויום א׳ לשנה הבאה. Der Babli hingegen sagt es ausdrücklich,

[1] Im Talmud, der die Lehrmeinung R. Ismael's dreimal bringt, wird jedesmal die Frage ולהידר דינא gestellt; denn ein neuer Schluß auf Grund des tertium comparationis führt ja zu demselben Resultat wie die Juxtaposition, und die Antwort lautet immer, auch dieser neue Analogieschluß müsse als nicht einwandfrei zurückgewiesen werden. Vgl. oben p. 62 das über וחזר הדין Gesagte.

in שנה בשנה liege für die Chachamim שאינו נפסל משנה לחברתה und für die Acherim יום א׳ לשנה ז׳ ויום א׳ לשנה הבאה.

11. Ebenda 4, 8 (2, 4) רשב״א או׳ משום ראב״פ שאמר משום ר״א המודעי בכתב זה ניתנה תורה לישראל, שנא׳ ווי העמודים, ויין שהן דומין לעמודים, ואו׳ ואל היהודים ככתבם וכלשונם, מה לשונם לא נשתנה, אף כתבם וכו׳. Man darf keinen Augenblick vergessen, daß wir es hier mit der Begründung eines agadischen Ausspruches zu tun haben. Wer die Entwicklungsgeschichte unserer Schriftzeichen kennt, weiß ganz gut, daß R. Elieser etwas behauptet, das durch keinerlei Juxtaposition bewiesen werden kann. Man braucht übrigens nur den angeführten Schriftvers Est. 8, 9 zu lesen, um sich zu überzeugen, daß die juxtaponierten zwei Worte ככתבם וכלשונם tatsächlich den Unter- und Schlußsatz eines Analogieschlusses bilden. Schrift und Sprache der Juden sind darin gleich, daß sie den Volkscharakter zum Ausdruck bringen. Von den anderen Volksstämmen des großen Perserreiches hatte wohl jeder seine Sprache, aber nicht seine eigene Schrift מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו, jede Provinz hatte ihre Schrift und jedes Volk seine Sprache; wenn nun in einer Provinz mehrere Volksstämme lebten, so war trotz ihrer verschiedenen Sprachen die Schrift dieselbe. Anders war es bei den Juden. Sie mochten über noch so viele Provinzen zerstreut sein, sie hatten doch dieselbe Schrift. Ihre Schrift, S, und ihre Sprache, M, hatte einen nationalen Charakter, a; M ist P, d. h. ihre Sprache war eine einheitliche; ergo ist auch S P. Dieser juxtapositionelle Analogieschluß galt für die Juden der Perserzeit. Zu der Konklusion der Tosifta und der Baraitha Synh. 22^a bietet die Juxtaposition keine Handhabe.[1]

12. Ebenda 10, 3^b (7, 6) אבל המנפף והמנשק וכו׳ הרי אלו באזהרה, ר׳ יהודה או׳, הה״א והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו, מקיש נשיקה לכריעה, מה כריעה חייבין עליה, אף נשיקה חייבין עליה, ובמה היא מיתתן, בידי שמים. R. Jehudah ist anderer Ansicht als die Mischnah, welche das Küssen eines Götzenbildes nicht als Todsünde bezeichnet; er konkludiert auf Grund der Juxtaposition in I. K. 19, 18, wo Gott dem Propheten Eliah sagt, er wolle 7000 am Leben lassen, alle Knie, die vor Baal sich nicht gebeugt haben, und jeglichen Mund, der ihn nicht geküßt. Gefolgert allerdings könnte aus diesen Worten ohne weiteres werden, daß das Küssen des Baal eine das Leben verwirkende Sünde ist, aber daß aufs Küssen genau dieselbe Todesstrafe gesetzt sei, wie aufs Kniebeugen, liegt durchaus

---

[1] Über die abweichende Lesart vgl. daselbst Raschi s. v. והעמודים לא נשתנו.

nicht in der Juxtaposition. Es müßte demnach streng genommen lauten: מה כריעה חייבין עליה מיתה בידי שמים, אף נשיקה חייבין עליה מיתה בידי שמים.

13. Ebenda 12, 3 (9, 1) שמעון התמני אומר, מה אגרוף הידוע לעדה ולעדים, אף אבן תהא ידועה לעדה ולעדים, פרט לשאבדה אבן. In der Mechilta Nesikin Kap. 6 ist es R. Nathan, der nicht allein von אגרוף auf אבן, sondern auch umgekehrt, von אבן auf אגרוף konkludiert, oder mit anderen Worten, die Juxtaposition als eine reziproke behandelt. Weiter als die Mechilta geht die Baraitha des Babli B. K. 90[b], welche anstatt des juxtapositionellen Analogieschlusses einen regelrechten Induktionsschluß Simon des Themaniters bringt. Das Wort אבן wird ganz unbeachtet gelassen, von אגרוף wird auf alle Gegenstände mit demselben charakteristischen Merkmal konkludiert מה אגרוף מיוחד, שמסור לעדה ולעדים, אף כל שמסור לעדה ולעדים, פרט לשיצתה מתחת יד העדים. Nach dieser Auffassung ist nicht abzusehen, wozu das Wort אבן, welches wir nun ganz missen könnten, dienen soll.[1]

14. Ebenda Jeb. 1, 8 (2, 1) דרש ר"ע מנין לקבלת הדם שלא תהא אלא בכהן תמים ובכלי שרת, ת"ל והקריבו ב"א את הדם אליו, יכול זו זריקה, כשהוא או' וזרקו זו זריקה האמורה, הא אינו אומר כן והקריבו, אלא זו קבלה, מקיש קבלה לזריקה, מה זריקה בכהן תמים ובכ"ש, אף (בהולכה) קבלה [והולכה] בכהן תמים ובכלי שרת. Nachdem R. Akiba aus dem Schriftworte den Nachweis geführt hat, daß והקריבו die Bezeichnung für קבלה והולכה ist, konkludiert er auf Grund der Juxtaposition in Lev. 1, 5 von זריקה auf קבלה. Das Auffangen des Blutes, S, ist als priesterliche Funktion, a, gleich dem Sprengen desselben, M. M ist P, das Sprengen kann nur durch einen fehlerlosen Ahroniden in Priestergewändern vorgenommen werden; ergo ist auch S P. Im Gegensatz zur Tosifta hat die Baraitha des Babli Seb. 13[a] aus Sifra Ned. IV, 4 keinen juxtapositionellen, sondern einen isorrhematischen Analogieschluß R. Akiba's.

15. Ebenda 4, 2 (4, 4 ?) ר' יהושע או', הה"א ועשית עולותיך הבשר והדם, אם אין דם אין בשר, אם אין בשר אין דם. א"ל ר"א, הה"א ודם זבחיך ישפך על מזבח ה' וכו', אע"פ שאין הבשר, ומה אני מקיים הבשר והדם, מקיש בשר לדם, מה דם בזריקה, אף בשר בזריקה. Dieses Alinea, welches sowohl im Sifré Deut. Sekt. 78 als auch im Babli Pes. 77[a] und Seb. 104[a] gebracht wird, bietet die Schwierigkeit, daß R. Elieser den großen Unterschied zwischen Ganz- und Friedensopfer gänzlich übersieht, eine Schwierigkeit,

---

[1] Inhaltlich unterscheidet sich die Lehrmeinung R. Akiba's in der Baraitha des Babli nicht von jener in der Tosifta. R. Akiba schaltet bloß das Wort עדה aus; die Zeugenaussage ist das Entscheidende, und das charakteristische Merkmal für אגרוף ist und bleibt bloß שהוא מסור לעדים. Man erkennt jedoch nicht bloß an dem Induktionsschluß, sondern auch an der abweichenden Ausdrucksweise, daß die Baraitha des Babli eine Weiterbildung der Tosifta ist.

auf welche schon der Tossaphist R. Simson aus Sens Pess. l. c. s. v. דם אעפ"י aufmerksam macht. Man mag noch so sehr, wie es die babylonischen Amoräer Pess. 77b tun, die Tatsache hervorheben, daß beim Ganzopfer בשר an erster, beim Friedensopfer an letzter Stelle genannt wird, das hilft uns über den Gegensatz zwischen beiden Opfern nicht hinweg, sondern läßt ihn umgekehrt noch schärfer hervortreten, und es bleibt rätselhaft, wie R. Elieser die Worte ודם זבחיך ישפך auch auf das Ganzopfer beziehen konnte. R. Elieser urgiert, wie wir sehen, keineswegs, daß das Subjekt des Schlußsatzes an zweiter Stelle stehe; er konkludiert, das Fleisch, S, ist dem Blut, M, darin gleich, daß es auf den Altar kommt, a. M wird gleichsam auf den Altar geworfen, P; ergo wird auch das Fleisch auf den Altar geworfen; denn S ist gleichfalls P.[1] Freilich muß es auf der Brandstätte nachträglich ordentlich hingelegt werden, wie es Lev. 1, 8 gefordert wird.

16. Ebenda Bech. 1, 2 (1, 1b) מפני שהכהנים והלוים חייבין בבכור בהמה טהורה, יכול יהא חייבין בבכור בהמה טמאה, ת"ל באדם ובבהמה, את שיש לך בו באדם, יש לך בו בבהמה, את שאין לך בו באדם, אין לך בו בבהמה וכו'. Die Juxtaposition findet sich sowohl Ex. 13, 2 als auch Num. 18, 15; es ist darum selbstverständlich, daß wir dem Alinea der Tosifta in der Mechilta Bo Kap. 16 und im Sifré Num. Sekt. 118 wieder begegnen. Der Babli Bech. 4a läßt diese Baraitha auf der Seite liegen und zieht die zweite Vershälfte in Num. l. c. heran אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה, כל שישנו בבכור אדם, ישנו בבכור בהמה טמאה, כל שאינו וכו': Jedenfalls hat diese Juxtaposition den Vorzug, daß sie viel klarer und bestimmter ist. פטר חמור, S, ist dem בכור אדם, M, darin gleich, daß er ausgelöst werden muß, a. M, im Besitz des Leviten, hat keinen geheiligten Charakter, P; ergo ist auch S im Besitz des Leviten P. Wenn jedoch בכור בהמה טהורה auch im Besitz des Leviten geheiligten Charakters ist, so liegt das daran, daß die Thorah selber die Juxtaposition באדם ובבהמה restringiert hat mit den Worten Deut. 15, 19 כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש. Vgl. Maimuni hil. Bech. 1, 7.

17. Ebenda Negaim 1, 7 (2, 3) מי שנסמית אחת מעיניו אינו רשאי לדין, שנא' לכל מראה עיני הכהן, ואומר ועל פיהם יהי' כל ריב וכל נגע, מקיש ריבין לנגעין, מה נגעים לכל מראה עיני הכהן, אף ריבין. Daß ein Blinder kein Richter sein kann, ist gewiß in Ordnung; es kann uns also auch die Begründung dieser Halachah mittelst eines juxtapositionellen Analogie-

---

[1] Vgl. Raschi Seb. 62 s. v. מה דם und Maimuni hil. Maaseh ha-Korb, wo die Juxtaposition in bezeichnender Weise wiedergegeben ist mit den Worten: כשם שהדם בזריקה כך כל הבשר בזריקה:

schlusses nicht überraschen. Streitfragen, S, sind den Schäden des Aussatzes, M, darin gleich, daß sie vor den Priester gebracht werden, a. M ist P; Schäden können nur vor einen im Vollbesitz seiner Sehkraft stehenden Priester gebracht werden; ergo darf ein einäugiger[1] Ahronide in zivilrechtlichen Fragen kein Richter sein; denn S ist P.[2]

Erwägt man nun, daß der juxtapositionelle Analogieschluß, wie wir zur Genüge erkannt haben, dem rein logischen Analogieschlusse viel näher steht, als der isorrhematische, dann gibt es auf die von den Methodologen immer wieder von Neuem aufgeworfene Frage, warum Hillel den היקש nicht unter die מדות aufgenommen, nur die eine Antwort: Hillel hat nach dem ק״ח und der ג״ש vom היקש und dem מ״מ-Schluß geschwiegen, weil es doch nach der ג״ש ein ק״ח ist, daß der juxtapositionelle und der vollständige Analogieschluß als מדות zu gelten haben. — Aus den verschiedenen Ergebnissen, welche wir durch die bisherige Untersuchung gewonnen haben, wollen wir nur eines herausgreifen: die Gabelung des Analogieschlusses in einen rein logischen und in einen exegetischen. Ist der Analogieschluß eine Vorstufe des Induktionsschlusses, dann müssen wir diese Gabelung auch beim Induktionsschluß, zu welchem wir nun endlich kommen, wiederfinden.

---

[1] Sifré Deut. Sekt. 208 lautet: ועל פיהם יהי' כל ריב וכל נגע, מקיש ריבים לנגעים מה נגעים ביום, אף ריבים ביום, ומה ריבים שלא בקרובים, אף נגעים שלא בקרובים, אי מה ריבים בג', אף נגעים בג', ודין הוא, אם ממונו בג', גופו א"ד שיהא בג', ת"ל או אל אחד מבניו הכהנים, ללמדך שכהן אחד רואה את הנגעים. Die Baraitha des Babli Synh. 34^{b} hat ausdrücklich מה נגעים שלא בסומין:

[2] Aus der Mechilta, dem Sifra, Sifré und den Baraithoth der beiden Talmude will ich die wichtigeren Juxtapositionen hier verzeichnen. Mechilta: Bo. zu Ex. 12, 1, Kap. X, zu 13, 7; Kap. 14; Besch. Kap. 16 (dreimal); Jethro Kap. 1, 8; Nesik. Kap. 1, 2 (zweimal), 6, 7, 8, 10, 11, 12, 19, 20 (zweimal). — Sifra: Ned. IV, 1. 12; 19, 2; 20, 6; Chob. 4, 2; IX, 7; Z. 2, 6; 18, 8. 10; Schemini 1, 29. 37; Th. I, 13; Neg. I, 9; 8, 1; 16, 2 (zweimal); Sab. 5, 6; 6, 9; A. 6, 6; 13, 8; E. 20, 8; Beh. 1, 8; VI, 3; Bech. III, 4. — Sifré: Num. Sekt. 8, 17. 39 (zweimal); 107, 118 (zweimal), 156; Deut. Sekt. 35, 42, 104, 117, 129, 217 (zweimal); Babli Ber. 22^{a}; Pes. 84^{a}; Chag. 4^{a}; R. H. 5^{b}, 9^{a}; Keth. 35^{a}; Gittin 83^{b}; Nasir 29^{a}; B. K. 42^{b}, 83^{b}; B. B. 113^{b}: Synh. 34^{b}; Seb. 7^{b}, 22^{a}; Men. 74^{a}; Bech. 14^{b}; Chul. 31^{b}, 87^{a}, 100^{b}, 102^{a}, 124^{b}, 128^{b}; Arach. 18^{a}; Kerith. 9^{b}; Jerus. B. K. 3, 3; Sab. 7, 1 (9^{d}); Pes. 8, 1; Kid. 1, 2. 3; B. K. 5, 1; Synh. 1, 4; Scheb. 6, 1.

III. Der Induktionsschluß.

Die Induktion als Schlußform ist seit Aristoteles unwandelbar dieselbe geblieben, trotz der hundertfach erhöhten Bedeutung, welche sie durch die Riesenfortschritte der Naturwissenschaft erlangt hat. Dagegen zeigt uns die Induktion ihrem Inhalte nach weit anschaulicher als der Syllogismus den großen Wandel, welchen die auf eine erkenntnistheoretische Unterlage gestellte Logik im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat. Durch die Ausscheidung aller mit der Logik verquickten metaphysischen Elemente ist die früher bloß nominelle Allgemeinheit zu einer objektiv notwendigen geworden. Die Annahme des Aristoteles, daß die Denkformen den Formen des Seins entsprechen und das einzelne Gegebene unter der Herrschaft der begrifflichen Form stehe, hatte zur Folge, daß bei ihm der Gattungsbegriff[1] mit dem der Allgemeinheit sich vollkommen deckte. Mit diesen metaphysischen Voraussetzungen hat die erkenntnistheoretische Logik gründlich aufgeräumt; darum hat sie in der Lehre vom Syllogismus dem Absolutismus des Subsumtionsschlusses und in der Lehre von der Induktion der Herrschaft des Gattungsbegriffes als der einzigen und höchsten Allgemeinheit ein Ende bereitet; die erkenntnistheoretische Logik läßt den Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine nur dort gelten, wo mit dem letzteren auch der Begriff des Notwendigen sich objektiv verbindet. Induktionsschlüsse in diesem Sinne hat weder das Altertum noch das Mittelalter gekannt; es ist darum selbstverständlich, daß die hermeneutische Induktion in der talmudischen Litteratur, welche den Inhalt dieser Arbeit bildet, nicht durch die erkenntnistheoretische, sondern nur durch die Aristotelische Logik beleuchtet werden kann. Die Tatsache, daß der Talmud nach Hunderten zählende Induktionsschlüsse hat, kann ja zunächst nur dadurch festgestellt werden, daß gezeigt wird, wie ihm der Art- und Gattungsbegriff mit dem Begriff des Allgemeinen in eins zusammenfallen. Oder kann man jenen Schlüssen, in welchen von einem Besonderen infolge seiner spezifischen Eigentümlichkeit

[1] So sagt Sigwart l. c. II, 411: „Es verdient übrigens hervorgehoben zu werden, daß Aristoteles, wo er von Induktion redet, kaum jemals daran denkt, aus der Beobachtung von Einzelfällen im eigentlichen Sinne einen allgemeinen Satz abzuleiten. Seine Beispiele beziehen sich zumeist auf die Speziesbegriffe und er faßt nicht Einzeltatsachen zu einem untersten Begriff, sondern speziellere Begriffe zu einem allgemeineren zusammen."

auf die ganze Spezies, oder von mehreren Besonderen infolge ihrer generellen Eigentümlichkeit auf das ganze Genus konkludiert wird, etwa einen anderen Namen beilegen, als den der Induktion? Wie diese Induktionsschlüsse im Hebräischen genannt werden, das ist eine Frage, die bei aller Wichtigkeit doch erst in zweiter Reihe in Betracht kommt. Ich bin zwar in der glücklichen Lage zeigen zu können, daß der Terminus בנין אב von vornherein die Bezeichnung für den hermeneutischen Schluß vom Besondern auf das Allgemeine gewesen, aber ich kann es nicht nachdrucksvoll genug betonen, daß nicht der Name dieser Schlüsse mich zur genauen Erkenntnis ihres Inhaltes, sondern daß umgekehrt der Inhalt dieser Schlüsse mich dazu geführt hat, ihren Namen nach seiner wahren Bedeutung zu erkennen. Um jedoch den hermeneutischen Induktionsschluß in seiner genetischen Entwicklung verfolgen zu können, müssen wir uns rechtzeitig darauf besinnen, daß er schon infolge seines engen Zusammenhanges mit dem Analogieschluß gleich diesem aus einer volkstümlichen Form sich herausentwickelt hat. Das Nächstliegende für unsere Betrachtung ist demnach:

1. Der volkstümliche Induktionsschluß.

Wie eng und innig das Verhältnis der Induktion zur Analogie ist, kann man am sichersten daran erkennen, daß sie beide miteinander stehen und fallen. Wer den Analogieschluß, trotzdem ihm der eigentliche Mittelbegriff fehlt, als logische Denkoperation gelten läßt, der muß bei progressiv fortschreitender Beobachtung in Folgerichtigkeit seines Denkens von der auf zwei Fälle sich beschränkenden Analogie zu einer sich auf zahllose erstreckenden gelangen; und je größer die Zahl der beobachteten Fälle, umso sicherer kann er den Schluß ziehen, die Wahrnehmung werde bei allen analogen Fällen ihre Geltung haben. Wer hingegen dem Analogieschluß keine Existenzberechtigung zuerkennt, kann nicht umhin, auch von einer „sogenannten" Induktion zu reden. So steigert sich bei Hoppe, der die Analogie aus der Logik hinausgeworfen hat, die Abneigung schon gegen das Wort „Induktion" geradezu zu fanatischem Haß, und seine Idiosynkrasie geht soweit, daß es anstatt der deduktiven und induktiven nur noch Unterordnungs- und Überordnungsschlüsse in der Logik geben darf. Man kann jedoch in diesem Streite über Analogie und Induktion außerhalb der Parteien stehen, und muß dennoch bei näherer Selbstbeobachtung zu der Überzeugung gelangen, daß die Analogie eine

Vorstufe der Induktion ist. Der Hang zur Verallgemeinerung scheint uns allen angeboren zu sein; in Wirklichkeit jedoch muß diese menschliche Schwäche als Ausfluß eines logisch nicht geschulten Denkvermögens bezeichnet werden. Gerade das volkstümliche Denken mit seinen zahlreichen Verallgemeinerungen zeigt uns, wie eng die Analogie mit der Induktion zusammenhängt. Gerade weil die Analogie gleichsam die Grundlage alles Denkens bildet, weil wir jede neue Vorstellung, die wir gewinnen, mit der in unserer Erinnerung vorhandenen ähnlichen vergleichen, kommen wir zu einer größeren Summe ähnlicher Einzelheiten, die wir kritiklos zu einem Allgemeinen zusammenfassen. Ich sage kritiklos, denn das volkstümliche Denken geht nicht darauf ein, daß a der Grund von P bei M ist, und kümmert sich infolgedessen nicht, ob dieses a auch bei S sich findet. Das charakteristische Merkmal des volkstümlichen Induktionsschlusses besteht darin, daß er gleich dem Analogieschluß nicht leicht in eine Formel gebracht werden kann. Das volkstümliche Denken fügt sich keiner Formel ein. Dagegen ist es ein Leichtes, die Formel des Analogieschlusses in die des Induktionsschlusses umzuwandeln; denn es ist doch klar, daß dasselbe S, dem wir als einem Singulären, infolge seiner Gleichheit mit M in a, P beigelegt haben, P bleiben oder behalten wird, wenn wir es nicht als Singuläres, sondern als eine Spezies betrachten, die sich aus $s_1\ s_2\ s_3 \ldots s_x$ zusammensetzt. Oder kürzer, wenn wir a als die spezifische Eigentümlichkeit von S und zugleich als den Grund von P erkennen, dann konkludieren wir

$$\begin{array}{c} s_1\ s_2\ s_3 \ldots s_x \text{ sind P} \\ \underline{s_1\ s_2\ s_3 \ldots s_x \text{ sind S}} \\ \text{S ist P.} \end{array}$$

Die volkstümlichen Induktionsschlüsse sind aus dem ganz einfachen Grunde nicht in diese Formel zu bringen, weil P nicht als die Folge von a, der spezifischen Eigentümlichkeit der einzelnen s, betrachtet und infolgedessen S bloß als die Summe aller s, keineswegs aber in der Allgemeinheit des Artbegriffes erkannt wird.

Solche volkstümliche Induktionsschlüsse hat die talmudische Litteratur in nicht unbeträchtlicher Zahl aufzuweisen, und da dieselben fast ausnahmslos mit den Worten שכן מצינו eingeleitet werden, können wir sie füglich מצינו-Schlüsse nennen. Diese Induktionsschlüsse gehen in der Regel von einem Erfahrungssatze aus und konkludieren von dem gegebenen Einzelnen auf jedes andere Einzelne, das ihm ähnlich ist. So gelangen wir mit ihnen weniger

zu einem wirklich Allgemeinen, sondern weit mehr zu einer Gruppe, einer Familie, in welche immer wieder ein neues Glied infolge seiner verwandtschaftlichen Zugehörigkeit Aufnahme findet. Solcher volkstümlicher Induktionsschlüsse hat sich auch die in ihren ersten Anfängen befindliche Hermeneutik bedient, und sie brauchte gar nicht lange nach einem Terminus für diese Schlüsse zu suchen, denn sie fand den Namen בית אב als Bezeichnung für eine Gruppe schon in der Bibel vor.[1] Es kann auch nicht der leiseste Zweifel darüber bestehen, daß man in sehr alter Zeit den Terminus בית אב im Sinne einer mehrere gleiche Bestimmungen umfassenden Familie, und ebenso in der Bedeutung einer in dem Nachweise der Familienzugehörigkeit bestehenden Motivierung genommen hat; denn es haben sich in unserem rabbinischen Schrifttum noch einige Aussprüche erhalten, in welchen בית אב in dem Sinne von בנין אב gebraucht wird. Jer. Sabb. 19, 1. Pes. 6, 1 heißt es ר' זעירה בשם ר"א כל תורה שאין לה בית אב אינה תורה. Dieser Ausspruch kann sich nur auf das unmittelbar Voraufgehende beziehen, auf die Frage מהו לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם, und keineswegs, wie die Kommentatoren[2] meinen, auf פסח דוחה שבת. Hillel hatte auf die Frage geantwortet: הלכה זו שמעתי ושכחתי, und erst durch das Verhalten des Volkes erinnerte er sich der von Schemajah und Abtaljon überlieferten Halachah. Im Hinblick auf dieses psychologische Moment sagte nun R. Eleasar, jede Halachah, die vereinzelt dasteht, die nicht einer bestimmten Gruppe oder Familie gleichartiger Normen eingegliedert werden kann, hafte nicht fest im Gedächtnis. In demselben Sinne muß der Terminus בית אב Midr. cant. zu 1, 2 aufgefaßt werden. שנים חברים שהיו עוסקים בדבר הלכה, זה אומר בית אב של הלכה, וזה אומר בית אב של הלכה, d. h. Jeder hatte die Halachah mittelst der Eingliederung in ihre Gruppe motiviert. Selbst R. Jochanan bedient sich des Ausdruckes בית אב. Er sagt Lev. rab. 1, 1: מבית אב שלהן נקראו הנביאים מלאכים, הה"ד (חגי א' י"ג) ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה' וכו', הא ע"כ אתה למד שמבית אב שלהן נקראו הנביאים מלאכים. Ebenso heißt es Midr. Tehil. 104, 29: אמר רשב"נ, כ"מ שנאמר רעש אינו אלא הפסק מלכות, ואיזה בית אב שלהן (ירמיה נ"א כ"ט) ותרעש הארץ, מה כתיב בתריה כי קמה על בבל וכו'. Es braucht wohl nicht erst hervorgehoben zu werden, daß an den beiden letzten der angeführten vier[3] Stellen

---

[1] Vgl. ganz besonders I. Chron. 23, 11[b] ויהיו לבית אב לפקדה אחת.

[2] Der Verfasser des ק"ע erklärt בית אב einmal als Tradition, das andere Mal als Analogie. Der פ"מ versteht unter בית אב eine קבלת איש מפי איש.

[3] Die Stelle in Buber's Tanchuma וארא Kap. 8 ד"א הפרע, כענין שנאמר ופרע את ראש האשה, ואיזהו בית אב שלו ביום ההוא יהי' מצרים כנשים ist ganz gewiß korrumpiert; denn die Worte ואיזהו בית אב שלו, welche schon durch שלו sehr verdächtig erscheinen —

בית אב die Bezeichnung eines exegetischen Induktionsschlusses ist. Aus welchem Grunde diese Amoräer die alte Benennung hervorholten, kann und darf uns nicht gleichgiltig sein. Die Annahme, daß diese Benennung nicht alt, sondern von ihnen zu allererst gebraucht worden sei, ist völlig ausgeschlossen; es durfte sich gewiß Niemand beikommen lassen, den aus der Quaderhalle stammenden Terminus בנין אב in einen neuen umzuändern. Wohl aber scheint schon den ältesten Amoräern in Judäa die ursprüngliche Bedeutung des Terminus בנין אב nicht mehr ganz klar gewesen zu sein, so daß sie das Bedürfnis empfanden, ihn mit dem substituierenden בית אב des Näheren zu erklären. Daß sie im exegetischen Induktionsschluß den Vers, von welchem sie auf die anderen konkludierten, בנין אב nannten, habe ich schon oben p. 7 gezeigt. Da sie nun hierin keinen Unterschied zwischen dem exegetischen und rein logischen ב״א machten, lag es sehr nahe, בית אב für בנין אב zu gebrauchen. Doch um zu zeigen, daß die volkstümlichen Induktionsschlüsse, weil sie in keine regelrechte Formel gebracht werden können, den Namen ב״א nicht verdienen, müssen wir eine Reihe derselben zu beleuchten versuchen.

1. Synhedrin 2, 2 ואין נושאין אלמנתו. ר׳ יהודה אומר נושא המלך אלמנתו של מלך, שכן מצינו[1] בדוד שנשא אלמנתו של שאול וכו׳. Ich möchte durchaus nicht behaupten, daß alle מצינו-Induktionen uralt seien; man hat ganz gewiß auch später, nachdem der ב״א zur hermeneutischen Regel geworden war, die volkstümliche Form dort nicht fallen lassen, wo die streng induktorische nicht möglich war. Übrigens sind Relationen R. Jehudah's durchaus nicht als junge zu betrachten, denn er trägt in der Regel die durch Vermittlung seines Vaters gewonnenen Traditionen der Schammaiten vor. Was die Induktion selbst betrifft, wird von König David auf alle Könige konkludiert,

---

es heißt beim exegetischen ב״א, wie wir gesehen, בית אב שלהן — wollen doch keine Erklärung des Namens הפרע, sondern einen zweiten Beleg dafür einleiten, daß Pharaoh Hophra eine weibische Natur gewesen. Buber selbst macht darauf aufmerksam, daß der alte Tanchuma und ebenso Midr. rab. eine andere Lesart haben. Bacher beginnt den zweiten Teil seiner Terminologie mit dieser Stelle und übersetzt: „welches ist die beweisende Hauptstelle dafür, daß der Name des ägyptischen Königs הפרע usw. Jer. 44, 30 nach dem Verbum פרע Num. 5, 18 zu deuten ist? Antwort Jes. 19, 16". Ich muß nicht erst daran erinnern, daß der Midrasch Num. 5, 18 als Erklärung bringt, wohl aber daran, daß von einer „beweisenden Hauptstelle" nur dort gesprochen werden kann, wo die eine Stelle die Erklärung für die anderen gleichlautenden enthält. In Wirklichkeit redet der Midrasch nicht von Hophra, sondern von Pharaoh.

[1] Die Baraitha des Jeruschalmi liest שמצינו.

daß sie die Witwe des Vorgängers heiraten dürfen. Während in der Tosifta 4, 2 und im Jeruschalmi 2, 3 die Lehrmeinung der Chachamim mit II Sam. 20, 3 begründet wird, bringt der Babli 19b eine Baraitha, in welcher es heißt: א"ל לר' יהודה נשים הראויות לו מבית המלך und fügt sonderbarer Weise die Erklärung hinzu ומאי ניניהו מירב ומיכל.[1] Gewiß ist der Harem nicht mit der eigentlichen Königinwitwe zu verwechseln, aber es darf doch nicht übersehen werden, daß die Besitzergreifung des Harems mit dem tatsächlichen Regierungsantritt verknüpft war, wie das aus den Worten Achitophels an Absalom II Sam. 16, 21 deutlich genug hervorgeht. Die Erklärung der babylonischen Amoräer bleibt umso rätselhafter, als doch die Annahme viel näher liegt, die Chachamim haben den Beweis R. Jehudah's dadurch entkräften wollen, daß sie נשי אדניך auf die פלגשים bezogen. Man kann indes von allen diesen Dingen absehen und muß dennoch den Induktionsschluß R. Jehudah's teilweise als einen sehr gewagten bezeichnen, weil ja das Verwandtschaftsverhältnis David's zu Saul ein ganz anderes war, als das jedes Königs der Davidischen Dynastie zu seinem Vorgänger.

2. Ebenda 4, 5 כיצד מאיימין את העדים וכו' הוי יודעין וכו' דיני נפשות, דמו ודם זרעיותיו תלויין בו עד סוף העולם, שכן מצינו בקין כשהרג את אחיו נאמר בו קול דמי אחיך וכו'. Es ist gewiß eine unbestreitbare Wahrheit, daß mit einem Menschen, der getötet wird, zugleich Alljene vernichtet werden, welche er in's Leben hätte rufen können; daß also, wenn man seine potentiellen Nachkommen in infinitum ins Auge faßt, mit einem Menschen eine ganze Welt zerstört wird. Diese Wahrheit verliert nichts von ihrem hohen ethischen Wert, auch wenn man sie mittelst einer agadischen Auslegung in Gen. 4, 10 ausgesprochen findet. Aber die Induktion, welche uns von Kain, dem Brudermörder zu einer Allgemeinheit emporführen will, die alle an der Tötung eines Unschuldigen Beteiligten zusammenfaßt, ist eine logisch unzulässige. In der Mischnah fehlt noch das Wörtchen כל, dafür aber heißt es schon in Ab. di R. N. Kap. 31 וכל המאבד נפש א' מישראל, מעלה עליו הכתוב כאלו איבד עולם מלא וכו' שכן מצינו וכו':

3. Ebenda 6, 2 הי' רחוק מבית הסקילה י' אמות, אומרין לו התודה, שכן דרך כל המומתין מתודין, שכל המתודה יש לו חלק לעה"ב, שכן מצינו בעכן שא"ל יהושע בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל ותן לו תודה וכו'. Aus den Worten Josua's an Achan (7, 19. 25) wird ein Zweifaches geschlossen; erstens, daß der zum Tode Verurteilte vor der Hinrichtung zu einem Sünden-

[1] Vgl. Maimuni hil. Melachim 2, 3, wo er die Ansicht der Chachamim als Norm hinstellt, während er in seinem Mischna-Kommentar jene R. Jehudah's als Halachah bezeichnet.

bekenntnis aufgefordert werde mit dem Hinweise darauf, daß vor dem Tode Alle[1] ihre Sünden bekennen, und zweitens, daß der seine Sünden Bekennende des ewigen Lebens teilhaftig wird. Von der durch Josua vorgenommenen einen Hinrichtung wird auf alle Hinrichtungen konkludiert, obgleich Achan nur aufgefordert wurde, die Sünde zu bekennen, derentwegen seine Hinrichtung erfolgte.

4. Aboth 6, 3 הלומד מחבירו פרק א׳ או הלכה אחת או פסוק א׳ או אפי׳ אות א׳ צריך לנהוג בו כבוד, שכן מצינו בדוד מלך ישראל שלא למד מאחיתופל אלא שני דברים בלבד וקראו רבו אלופו ומיודעו, שנא׳ ואתה אנוש כערכי וכו׳, והלא דברים קו״ח, ומה דוד מלך וכו׳. Man mag es immerhin als nicht ganz ausgemacht ansehen, daß Ps. 55, 14 an Achitophel gerichtete Worte David's sind, und noch mehr, daß der folgende Vers 15 eine Wiedergabe der empfangenen zwei Lehren[2] ist; man mag sich auch daran stoßen, daß von zwei Sachen auf einen Buchstaben konkludiert wird; das alles ändert nichts an dem Charakter der volkstümlichen Induktion, deren ethisch hoher Wert auch nicht im Geringsten durch ihren agadischen Unterbau vermindert werden kann. Aber man vermag sich nicht des Eindruckes zu erwehren, daß der unmittelbar auf die Induktion folgende Qol wachomer einen Einwand gegen dieselbe enthält, da es doch sonnenklar ist, daß man einen Lehrsatz nicht zugleich mittelst eines Syllogismus und einer Induktion gewinnen kann. Entweder oder; entweder führt uns die Induktion auf Grund der Analogie der Lernenden mit David und der Lehrer mit Achitophel zu einer Allgemeinheit dem Inhalte nach, oder der Syllogismus auf Grund des Abstandes zwischen David und den Lernenden zu einer Allgemeinheit dem Umfange nach. Die eine Schlußweise schließt die andere aus. Man hat nur die Wahl, den Qol wachomer entweder als Opposition gegen die Induktion aufzufassen und ihn als Ausspruch eines anderen Autors zu bezeichnen, oder ihn zu eliminieren. Nach Ch. Taylor's[3] Angabe haben einige Handschriften die Worte הלא דברים ק״ו וכו׳ ומיודעו nicht, aber damit ist uns nicht viel geholfen, denn על אכו״כ ist ja noch immer ein Qol wachomer. Ich lese הלומד מחבירו צריך לנהוג בו כבוד שאין כבוד אלא תורה וכו׳. In diesem zweiten Ausspruch wird die Pflicht, Jeden zu ehren,

---

[1] Siehe Sifré Num. Sekt. 2, Ende. Daß man daselbst nicht המומתים, sondern המתים lesen muß, ist klar; vgl. weiter unten. Interessant ist der Bericht in den beiden Talmuden über das Gebet Josua's und über die ihm von Gott gegebene Antwort. Im Jeruschalmi heißt es: א״ל הקב״ה איני מפרסם כל בריה ולא עוד אלא נמצאתי או׳ לה״ר, im Babli א״ל וכי דולטור אני.

[2] Vgl. den irrtümlich Maimuni zugeschriebenen Kommentar zur Stelle.

[3] Dibre Aboth ha-Olam, Cambridge 1897. hebr. Teil p. 45. Note 5.

von dem man etwas gelernt hat, weder induktiv noch deduktiv bewiesen, sondern mit dem Schriftwort Spr. 3, 35[a] und 28, 10[b] begründet.[1]

5. Arachin 3, 5 במוציא ש״ר להקל ולהחמיר כיצד, א׳ שהוציא ש״ר על הגדולה שבכהונה ועל קטנה שבישראל, נותן מאה סלע. נמצא האומר בפיו חמור מן העושה מעשה. (שבן [וכן][2] מצינו שלא נחתם ג״ד על אבותינו במדבר, אלא על לה״ר, שנא׳ וינסו אותי וכו׳: Es ist in hohem Grade beachtenswert, daß der Schlußsatz der Induktion mit dem Worte נמצא eingeleitet und aus der Gegenüberstellung des die Unberührtheit seiner Verlobten negierenden Verleumders mit dem gewalttätigen Tugendräuber auf das höhere Strafausmaß der Sünde konkludiert wird, welche der Mensch mit dem Munde begeht. Aber es ist ebenso bezeichnend, daß die Mischnah sich nicht damit begnügt, diesen Satz in seiner Allgemeinheit aus einem biblischen Gesetz zu gewinnen, sondern bestrebt ist, von einem historischen Faktum auf alle Verleumdungen dahin zu konkludieren, daß sie weit schwerer als alle anderen Sünden geahndet werden. Aus dem biblischen Gesetz geht hervor, daß die mit dem Munde Sündigenden um das Doppelte schwerer gestraft werden, als die sündig Handelnden; aus der biblischen Erzählung (Num. 14, 22) folgert wenigstens Resch Lakisch, daß Gott dem Volke neun Sünden hingehen ließ und die zehnte Sünde, die der Verleumdung, mit der vierzigjährigen Wüstenwanderung bestrafte.

6. Tosifta Ber. 3, 21 אין עומדין להתפלל וכו׳, וכן לא יפטור אדם מחבירו לא מתוך שיחה וכו׳ אלא מתוך דברים של חכמה, שכן[3] מצינו בנביאים הראשונים שסיימו את דבריהם בדברי שבח ותנחומים. Hier wird nicht von einem, sondern von mehreren Besonderen auf ein Allgemeines konkludiert. Es ist nicht ein Prophet, sondern deren mehrere, aus deren Verhalten wir auf die Art und Weise schließen, wie wir uns von unseren Nächsten verabschieden sollen, nämlich nur mit einem Wort der Weisheit. Es braucht wohl nicht erst hervorgehoben zu werden, daß dieser Induktionsschluß kein stringenter ist; denn es ist doch wahrlich ein großer gradueller Unterschied zwischen gewöhnlichen Menschen und Männern, denen infolge ihrer prophetischen Erleuchtung zu jeder Zeit Geist und Gemüt erhebende Trostesworte zur Verfügung standen.

---

[1] Taylor bringt l. c. p. 46, Note 1 die Varianten אלא לחכמים und אלא חכמה.

[2] Diese Lesart haben auch die babylonischen Amoräer Arachin 15[a] und ebenso R. Acha Gaon in seinen Scheëlthoth Nr. 129 gehabt.

[3] Diejenigen, welche die Baraitha des Babli nicht als den Anfang unseres Alineas in der Tosifta, sondern als selbstständiges Ganzes betrachten, und der Ansicht sind, daß die babylonischen Amoräer die Begründung RJBJ's nicht gekannt haben, müssen doch zugeben, daß man nach dem Babli die Tosifta so aufzufassen genötigt ist.

7. Ebenda Meg. 1, 1 (1, 1) כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו, ר' יהושע בן קרחה או' מימות אחשורוש, א"ר יוסי בן יהודה היכן מציני בשושן הבירה, שמוקפת חומה וכו'. Die Ansicht des RJBK, daß die Bewohner der zur Zeit des Königs Ahasveros befestigten Städte das Esterbuch am 15. Adar lesen, wird von RJBJ mittelst eines volkstümlichen Induktionsschlusses begründet. So wenigstens faßt der Babli[1] die Tosifta auf, der in בשושן הבירה die Antwort findet auf die Frage היכן מצינו; es heißt nämlich Meg. 2^b מ"ט דריב"ק, כי שושן, מה שושן מוקפת חומה מימות אחשורוש וקורין בט"ו, אף כל שמוקפת חומה מימות אחשורוש וכו': Der Jeruschalmi hingegen faßt den ganzen Passus als Frage auf, denn die Baraitha, welche er bringt, legt dem RJBJ folgende Worte in den Mund: וכי מה ענין שושן הבירה לבא לכאן, אם משושן הבירה את למד, מעתה בשושן הבירה אל יקראו, ושאר כל המקומות יקראו und am Ende kommt auch der Jeruschalmi zu der Überzeugung, daß sachlich zwischen RJBK und RJBJ kein Unterschied sei. Da nun die Annahme berechtigt ist, daß Susa tatsächlich befestigt gewesen, muß man der Auffassung des Babli den Vorzug geben.

8. Ebenda 4, 22 (4, 6. 7) אין פותחין פתחי בתי כנסיות אלא למזרח, שכן מצינו במשכן שפתחו למזרח, שנא' (במדבר ג' ל"ח) והחנים לפני המשכן קדמה וכו'. Daß es sich hier um einen volkstümlichen Induktions- und nicht um einen einfachen Analogieschluß handelt, daß von dem Eingang ins Zeltheiligtum auf den aller Gotteshäuser konkludiert wird, ersieht man schon aus dem Umstande, daß die Türe auf der der Bundeslade gegenüberliegenden Seite sein muß; denn es ist ja selbstverständlich, daß die Tosifta nur von den Ländern spricht, welche im Osten Palästina's liegen.[2] Die im Westen Palästina's wohnenden Israeliten, die sich bei ihrem Gebete nach Osten wenden, haben die Türe ihrer Gotteshäuser tatsächlich an deren Westseite anzubringen. Demnach kann es auch nicht befremden, daß als Beleg nicht Exod. 27, 16, sondern Num. l. c. gebracht wird, denn die Worte והחנים וכו' קדמה sollen daran erinnern, daß nur die im Osten von Palästina wohnenden Juden den Eingang an der Ostfront ihrer Gotteshäuser haben.[3]

---

[1] Interessant ist, daß die Lesart בשושן in der Erfurter Handschrift der Auffassung des babylonischen, die Lesart לשושן der alten Ausgaben jener des palästinensischen Talmuds entspricht.

[2] Vgl. Raschi Berach. 6^b s. v. אחורי בהכ"נ, wo diese Baraitha der Tosifta zitiert wird.

[3] Was David Pardo hierüber sagt, kann unmöglich befriedigen, schon deshalb nicht, weil er ganz unnötigerweise die aus Num. l. c. angeführten Worte als abundant hinstellt. Vgl. Tosifta Ber. 4, 14—16.

9. Ebenda Sotah cap. III und IV ה״ רמ״א, מנין שבמדה שארם מודד מודדין לו וכו׳, וכן מצינו בסוטה וכו׳, וכן מצינו באברהם וכו׳. Der Lehrsatz R. Meir's, daß Maß für Maß das eigentliche Prinzip der göttlichen Vergeltung sei, wird nicht allein aus Jes. 27, 8 deduziert, sondern auch als ein Induktionsschluß hingestellt. Von mehreren Besonderen, von dem Gesetz der Thorah über die des Ehebruchs verdächtige Frau, von den Schicksalen ganzer Generationen und einzelner Personen wird auf das Allgemeine der göttlichen Vergeltung konkludiert. Daß dieser Induktionsschluß kein streng wissenschaftlicher sein kann, daß ihm das Merkmal der Notwendigkeit fehlt, weiß Jeder, der das Leben kennt. Dasselbe gilt auch von dem aus verschiedenen einzelnen Fällen erschlossenen Satze: Allen, die nach Unerlaubtem Verlangen tragen, wird auch das genommen, was ihnen bereits gewährt worden ist.[1]

10. Ebenda 5, 12 (4, 2?) האומרת לבעלה השמים ביני לבינך, יעשו דרך בקשה בינידם, שכן מצינו באברהם שאמרה לו שרה (בראׄ ט״ז ה׳) ישפט ה׳ ביני ובינך וכו׳: Es ist hier nicht der geeignete Platz, eine Untersuchung darüber anzustellen, wie dieses Alinea der Tosifta, das augenscheinlich eine Erklärung zur letzten Mischnah des Traktates Nedarim enthält, in Tr. Sotah Aufnahme gefunden, zumal die Tosifta zu dem Stichwort טמאה אני לך, das sich sowohl Ned. l. c. als auch Sotah 4, 2 findet, keinerlei Zusätze bringt. Uns interessiert bloß der Induktionsschluß von der Stammutter Sarah auf alle über Zurücksetzung seitens des Gatten klagenden Frauen. Wir sehen, daß die Tosifta die Worte השמים ביני ובינך, genauso wie der Jeruschalmi, als eine Vernachlässigung der Gattin auffaßt, und nicht wie der Babli Ned. 91^{a}, der diesen Ausdruck als Euphemismus für Unvermögen betrachtet. Was den Ausdruck יעשו דרך בקשה ביניהם betrifft, deutet schon das Wort ביניהם, welches in der Mischnah fehlt, auf einen Ausgleich hin. Im Babli finden wir nichts hierüber.[2] Raschi meint,

---

[1] Die beiden Kapitel der Tosifta sind agadischen Inhaltes; es wird da die Sünde des Geschlechtes der Sintflut, der Bewohner Sodom's, der Ägypter, Sisera's, Simson's, Absalom's, Sanherib's und Nebukadnezar's auf der einen, das Verdienst Abraham's, Josef's und Mose's auf der anderen Seite mit Hilfe der verschiedensten Bibelverse beleuchtet. Auch hier kann ich nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß die Tosifta, welche auf uns gekommen ist, aus zwei verschiedenen Sammlungen zusammengesetzt ist. Mit 4, 10 beginnt eine neue Reihe der Alineas, welche mit der 3, 2 ff. parallel verläuft, nur daß in der neuen Reihe von dem Geschlechte der Sintflut, von Sodom, Ägypten, den Kundschaftern, der Schlange im Paradies, von Kajin, Korach, Bileam, Doëg, Achitophel, Gechasi, Absalom, Adoniah und Usiah auf ein Allgemeines konkludiert wird.

[2] Merkwürdigerweise ist es der babylonische Amoräer Rab Huna, der im Jeruschalmi Nedarim 11, 13 sagt: יעשה סעודה והן מתרגלין לבא דרך סעודה.

man müsse dem Manne auf gütlichem Wege den Entschluß zur Ehescheidung beibringen. Maimuni hil. Ischuth 15, 15 ist der Ansicht, daß die Richter, bei welchen die Frau — freilich nicht über Vernachlässigung — Klage führt, sie beschwichtigen müssen. Beide Talmude scheinen das Alinea unserer Tosifta nicht gekannt zu haben; in derlei Fragen müsse, so lehrt die Tosifta mit ihrem Hinweis auf Gen. 16, 5, das Richterkollegium sich für inkompetent erklären und beide Gatten auf das Urteil des allwissenden Gottes verweisen. Nichtsdestoweniger ersehen wir aus dem Alinea der Tosifta, welches die Kommentatoren für lückenhaft[1] halten, daß sie die Partei der Klage führenden Gattin ergreift. Die Worte א״ל רואה אני את ישמעאל וכו׳ beziehen sich selbstverständlich auf Gen. 21, 10 und erst mit dem Schlußsatz ומה ת״ל כל מלמד וכו׳ greift das Alinea auf 16, 5 zurück, um die Klage Sarah's als eine berechtigte und begründete hinzustellen.

11. Ebenda 7, 4 (7, 1) ... אומרין לו הוי יודע שלא על תנאין שבלבך אנו משביעין אותך, אלא על תנאין שבלבנו, (וכן) [שכן][2] מצינו כשהשביע משה[3] את ישראל בערבות מואב א״ל דעו וכו׳. Es ist durchaus nicht rätselhaft, warum dieses Alinea, das an das Stichwort שבועת הדיינין der Mischnah Schebuoth 6, 1 anknüpft, nicht in der Tosifta des soeben genannten Traktates, sondern in Sotah gebracht wird, wo in der Mischnah 7, 1 nur von שבועת העדות ושבועת הפקדון gesprochen wird; denn wie wir aus T. 7, 1 ersehen, hat der Tosiftaredakteur auch in der Mischnah des Traktates Sotah[4] שבועת הדיינין neben שבועת העדות gelesen. Was die reservatio mentalis selbst betrifft, ist es gewiß nicht hoch genug anzuschlagen, wenn man ihr vorzubeugen als die Pflicht des Richterkollegiums hinstellt, das den Schwörenden darauf aufmerksam zu machen hat, er leiste den Schwur im Sinne der Richter, so daß seine Hintergedanken null und nichtig sind. Nichtsdestoweniger ist der Schluß

---

[1] Sowohl D. Pardo als auch der Verfasser des מנחת בכורים sind der Ansicht, daß sich in unserem Alinea zwei einander widersprechende Meinungen gegenüberstehen. Ich kann das mit dem besten Willen auch in dem Texte der alten Ausgaben nicht finden, welche Gen. 21, 10 gleich zu Anfang der Rede Sarah's bringen; es genügt, das Wörtchen אלא zu streichen, und es ist Alles ganz glatt.

[2] So ist nach Scheb. 39ª zu lesen. Ibidem 29ª und Nedarim 25ª ist wohl die Lesart וכן, aber dort beginnt die Baraitha mit diesem Wörtchen.

[3] Ich folge hier den alten Ausgaben; die Lesart משה, die auch Scheb. l. c. sich findet, ist der Lesart הקב״ה der Erfurter Handschrift schon deshalb vorzuziehen, weil es ja vor Gott keine reservatio mentalis gibt.

[4] Schebuoth 38ᵇ beginnt die Baraitha der Tosifta mit den Worten: שבועת הדיינין אף היא בלשונה נאמרה:

von dem Vorgehen Mose's auf die Verwarnung seitens aller Richter, also von dem Besondern auf das Allgemeine bloß ein volkstümlicher Induktionsschluß, und zwar auch dann, wenn man von der agadischen Auslegung des Verses Deut. 29, 13 gänzlich absieht, da ja doch der gewaltige Unterschied zwischen dem Schwur, den Israel in seiner Gesamtheit leistete und dem Eide im Gerichtssaal ein unverkennbarer ist.

12. Ebenda Arachin 1, 9. 10 (2, 2) אבא שאול אומר, כל זמן שיו״ט של עצרת ברור. סימן יפה לעולם, וכן מצינו שהיו ישראל עומדין לפני הר סיני וכו׳ היה היום ברור, והיו ישראל משתלחין מפני אש וכו׳. Was das Wort ברור in dem Ausspruch Abba Saul's bedeutet, wissen wir aus dem B. B. 147ª mitgeteilten Testamente Achitophel's. In diesem Testamente zeigt sich der Urgroßvater König Salomo's nicht bloß als Diplomat, sondern auch als Ökonom, er empfiehlt seinen Nachkommen nicht bloß Einigkeit und Treue gegen die Davidische Dynastie; sie sollen auch auf das Wetter am Tage des Offenbarungsfestes achten. „Wenn an diesem Feste der Himmel heiter ist, dann säet Weizen." Der Ausspruch Abba Saul's lautet denn auch in der Baraitha daselbst יו״ט של עצרת ברור סימן יפה לכל השנה כולה. Ob man nun וכן oder שכן[1] in der Tosifta liest, ist ganz gleichgiltig; tatsächlich ist der Tag der Offenbarung nach der Auffassung der Mechilta Jethro cap. 9 auch dadurch ein gesegneter geworden, daß Gott den Tau des Lebens über Israel gebracht, oder wie es hier in der Tosifta im Anschluß an Ps. 68, 9. 10 heißt: יהקב״ה מרביץ לפניהם גשמים וטללים וכו׳. Es wird also von dem Jahre der Offenbarung auf alle Jahre konkludiert, in welchen der sechste Sivan ein sonniger Tag ist.

13. Ebenda Negaim 6, 7 (12, 5) רשב״א או׳ משום ר״מ אף על גסית רוח נגעין באין, שכן מצינו בעוזה. Die These אין הנגעים באים אלא על לה״ר bedarf im Hinblick auf Deut. 24, 8. 9 keine Begründung. Die Tosifta wenigstens hält es nicht für notwendig, diesen Satz in seiner Allgemeinheit zu begründen. Anders freilich hält es der Sifré, der als fortlaufender Kommentar zu den letzten zwei Büchern der Thorah den inneren Zusammenhang der erwähnten zwei Verse nicht mit Stillschweigen übergehen kann. Man könnte wohl füglich sagen, daß die Thorah selber hier einen Induktionsschluß zieht.[2] Was

---

[1] Richtiger ist שכן; in den alten Ausgaben fehlt eben der Ausspruch Abba Saul's; dadurch muß Alinea 10, um einen passenden Anschluß zu finden, mit וכן beginnen.

[2] Der Sifra freilich Sekt. 275 legt gegen einen solchen Schluß Verwahrung ein. Er sagt: וכי מה ענין זה לזה, נתנו הענין אצלו, ללמדך שאין נגעים באים אלא על לה״ר, והרי דברים קו״ח, ומה מרים שלא דברה אלא שלא בפניו של משה וכו׳, כל המדבר בגנותו של חברו ברבים עאכ״ו:

nun den Ausspruch R. Meir's betrifft, sagt uns schon das Wörtchen אף, daß wir es mit einem bloß wahrscheinlichen Induktionsschluß zu tun haben; denn sobald mehrere Sünden[1] von einer und derselben Strafe ereilt werden, können wir von der Prämisse: s_1 s_2 s_3 s_x sind S, keinen Gebrauch machen. Nichtsdestoweniger ist es mehr als begreiflich, daß man nach der Schilderung, welche die heilige Schrift II. Chr. 26, 15 ff. von dem Hochmut des Königs Usiah und von der Strafe entwirft, die seiner Überhebung auf dem Fuß folgte, den kausalen Zusammenhang zwischen dieser Sünde und dieser Strafe verallgemeinerte.

Wir finden die zwei Ausdrücke שכן מצינו und וכן מצינו noch an verschiedenen anderen Stellen der Tosifta, so Sabb. 7, 24. 25, wo sie als Begründung einer historischen Tatsache gebraucht werden; Schekal. 1, 6; B. K. 7, 9; היכן מצינו Pes. 2, 18; Edujoth 1, 14 und Ab. sar. 3, 13; מצינו .... מצינו als Gegensatz Tem. 1, 17.

Ähnlich wie mit den bisher besprochenen volkstümlichen Induktionsschlüssen der Mischnah und Tosifta verhält es sich mit den Verallgemeinerungen, denen wir in der Mechilta, im Sifra und den Baraithoth der beiden Talmude begegnen.[2] Sie können samt und sonders nicht als ganz einwandfrei bezeichnet werden und sind auch nicht in die wissenschaftliche Formel des Induktionsschlusses einzukleiden. Das unterscheidet sie wesentlich von den Spezies-Induktionsschlüssen, die aus ihnen allmählich herausgewachsen sind und zu denen wir nun übergehen.

2. Der Spezies-Induktionsschluß.

Der Bedeutungswechsel einzelner Wörter ist ein Prozeß, der sich nur allmählich vollzieht und der mit voller Klarheit erst dann erkannt wird, wenn er uns als vollendete Tatsache entgegentritt. Wir merken es äußerst selten, daß irgend ein Wort in der Um-

---

Wenn dieser Qol wachomer einwandfrei wäre, dann hätte er jedem ב"א einen Riegel vorgeschoben.

[1] Vgl. den Ausspruch R. Jochanan's Arachin 16^a: על שבעה דברים נגעים באין על לה"ר ועל ש"ד ועל שבועת שוא ועל ג"ע ועל גסות הרוח ועל הגזל ועל צרות העין. Daß man für לה"ר Ps. 101, 5 statt Deut. l. c. als Beleg angeführt, ist der Ausfluß echt jüdischer Pietät.

[2] Vgl. Mechilta Besch. cap. 6: רנ"א כל המקבל עליו מצוה א' באמונה כדאי הוא שתשרה עליו רוח הקדש שכן מצינו באבותינו וכו'. Mischp. cap. 20, wo nach שור אויבך זה גוי וכו' mit dem Jalkut וכן כצינו gelesen werden muß. Sifra Mez. I, 1; Jeb. 46^b; Nedar. 25^a; Nasir 4^b; B. M. 96^a; Synh. 20^a; jer. Synh. 6, 13. Den Ausdruck לפי שמצינו finden wir Sifra Chob. III, 11; A. 4, 7; Joma 58^b; Jeb. 9^a; Keth. 37^b; Nasir 18^b; Synh. 51^b; Seb. 48^b; Men. 56^a; Chullin 68^b; Arachin 6^b, 30^a.

prägung begriffen ist, und sehr oft sind wir selber, ohne es zu wissen, an der Umprägung mitbeteiligt. Erst nachträglich gewahren wir es, daß in früherer Zeit ein anderer Begriff als jetzt mit dem Wort verbunden wurde. Die Übergänge von dem einen Begriff zum anderen, von dem alten zu dem neuen sind in der Regel solch feine Nuancierungen, daß sie als Einzelheiten gar nicht in's Bewußtsein treten und nur von dem psychologisch gebildeten Sprachforscher erkannt werden. Zuweilen jedoch kann man den Verlauf des Bedeutungswechsels ganz genau beschreiben, ohne ein Psychologe und ohne ein Sprachforscher zu sein. Ich bin weder das eine noch das andere, und glaube doch zeigen zu können, wie אב, das im Althebräischen Vater bedeutet, im Neuhebräischen neben dieser einen noch die zweite Bedeutung ‚Art' angenommen; denn daß die Mehrzahl dieses Wortes in der Mischnah Sabb. 7, 2 und B. K. 1, 1 nichts anderes als Arten bedeutet, ist oben p. 71 ff. klar und anschaulich gezeigt worden. Wie kam nun diese Begriffsverschiedenheit des einen und selben Wortes zustande? Ganz einfach dadurch, daß man die biblische Bezeichnung בית אב auf Sachen, auf leblose Dinge, auf eine Gruppe gleichartiger Gegenstände, auf untereinander verwandte Rechtsfälle, auf logische Analogien übertragen hatte. Im ‚Vaterhause' haben die Familienglieder eine unverkennbare Ähnlichkeit, ohne daß ihre Persönlichkeit deshalb aufhören müßte, eine scharf ausgeprägte zu sein. In der ‚Familie' im übertragenen Sinne, in der Gruppe von Sachen, Rechtsfällen, religiösen Fragen muß das neu Einzugliedernde allen anderen vollständig gleichen, wenn gegen seine Aufnahme kein Einspruch erhoben werden soll. Bei fortschreitender Beobachtung wollte der Name בית אב nicht mehr ganz passen. Im Vaterhause kann jedes Individuum anders geartet sein, unter Menschen hat jeder die Bedeutung einer Person; unter Sachen hat jede die einer Nummer, eines Exemplars. So gelangten selbst die weniger tief Denkenden zu der Überzeugung, daß der Name בית אב auf leblose Dinge angewendet, nur dann noch eine Berechtigung hat, wenn wir mehr an die Familiengruppe der Tiere als an die der Menschen denken. Und da es in der Tierwelt kein eigentliches Vaterhaus, sondern bloß Arten und Gattungen gibt, kam es fast von selbst, daß man mit dem Worte אב nach und nach den Begriff der Art verband. Wenn es nun nicht schon andererseits feststünde, daß man in alten Zeiten eine Gruppe ähnlicher Dinge oder Fälle ב״א אב genannt hat, so müßte uns der Bedeutungswechsel des Wortes אב, der mit ihm verbundene Artbegriff dazu drängen, eine solche Be-

zeichnung zu supponieren. Steht es aber fest, daß אב erst durch die Zusammensetzung mit בית die Bedeutung ‚Art' angenommen hat, dann kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß das alte Wort mit seinem neuen Begriff die Verbindung mit dem ‚Hause' lösen, daß die Art eine Einengung innerhalb des ‚Hauses' nicht ertragen wollte. Mit dem Fortschritt zum Artbegriff hatte die Eingliederung des Einzelnen ihr Ende erreicht und seine Zuweisung zu einer bestimmten Art auf Grund eines ganz zuverlässigen Merkmales ihren Anfang genommen. In der Tierwelt — und man dachte ja bei dem Worte Art nur noch an Tiere — wird nach dem spezifischen Merkmal der Körperbau, das Gerippe der ganzen Spezies bestimmt.[1] Indem man nun auf Grund eines spezifischen Merkmales die Struktur des Einzelfalls erkannt und ihn infolge dieser Struktur einer bestimmten Art zugewiesen hatte, war auch der Übergang von der volkstümlichen zu der wissenschaftlichen Induktion vollzogen. Man konkludierte nunmehr in Wirklichkeit vom Besonderen auf das Allgemeine; denn das Besondere war jetzt das mit seinem spezifischen Merkmal und in seiner eigentümlichen Struktur erkannte Exemplar und das Allgemeine war die ganze Art. Und da zeigte sich bei der Umbildung des Terminus technicus die tiefgründige Weisheit der Männer, welche in der Quaderhalle saßen; sie erkannten es sofort, daß sie bloß für בית das synonyme בנין zu setzen brauchten, um eine adäquate Bezeichnung für den Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine zu haben. Der Name בנין אב kann nur von völkerpsychologischem Standpunkte aus richtig erkannt werden. Je weniger Neigung der Hebräer verspürt, sich mit dem Abstrakten zu befassen, umso eifriger ist er bestrebt, diesem unausweichlichen Abstrakten eine konkrete Einkleidung zu geben, und darum nahmen die Männer der Quaderhalle zu einem der Zoologie entlehnten Terminus ihre Zuflucht. Daß בנין in der Mischnah Körperbau bedeutet, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Das Tierexemplar gehört vermöge seines Körperbaues zu einer bestimmten Spezies, und dieser Körperbau wird an einem spezifischen Merkmal erkannt. Diesem Schema mußte sich auch der Einzelfall im Rechts- und religiösen Leben fügen; auf Grund eines spezifischen Merkmales mußte seine ganze Struktur bestimmt und von dieser Struktur auf die ganze Art geschlossen werden. Bei diesen Schlüssen haben sich unsere Alten ebensowenig wie beim Qol wachomer einer Formel bedient; für sie wäre jede Formel

---

[1] Vgl. Jürgen Bona Meyer, Asistoteles' Thierkunde, Berlin 1855, p. 463 ff.

eine drückende Fessel gewesen; für uns jedoch ist, um den wissenschaftlichen von dem volkstümlichen Induktionsschluß unterscheiden zu können, die Formel geradezu unerläßlich. Wenn s infolge seines charakteristischen Merkmales, a, P ist, dann wird auch $s_1\ s_2\ s_3\ s_4\ s_x$ durch dieses a P sein. Wir schließen nun:

$$\frac{\begin{array}{c} s\ s_1\ s_2\ s_3\ \ldots\ s_x \text{ ist } P \\ s\ s_1\ s_2\ s_3\ \ldots\ s_x \text{ ist } S \end{array}}{S \text{ ist } P.}$$

בנין אב bedeutet demnach nicht ‚Bau des Vaters‘, sondern ‚spezifischer Bau‘, ‚spezifische Struktur‘, und דן מב"א heißt von der spezifischen Eigenart des Besonderen auf die ganze Spezies konkludieren. Ich nenne darum den ב"א מכתוב א', in welchem von einem Exemplar auf die ganze Spezies konkludiert wird, Spezies-Induktionsschluß. Die Hermeneutik des Talmuds steht demnach auch mit dem ב"א auf dem granitfesten Boden der Logik. Die Rabbinen haben dieselbe Logik wie Aristoteles und alle Menschen, sie machen nur von dieser Logik einen anderen Gebrauch als Aristoteles.

Im בנין אב wird also nicht gebaut, weder von uns, die wir konkludieren, noch von irgend einem geistigen Vater; im ב"א wird geschlossen, und zwar vom בנין אב auf den אב, von der spezifischen Eigenart des Besondern auf die ganze Spezies. Und da nicht gebaut, sondern geschlossen wird, darf man auch nicht erstaunt darüber sein, daß gleich auf den ersten Stoß das schwanke Gebäude unserer scholastischen Logiker zusammenfällt. Es ist Scholastik, wenn man אב in genealogischem, בנה in bautechnischem Sinne auffaßt; es ist Scholastik, wenn man זה בנה אב für einen elliptischen Ausdruck erklärt und ihn mit ב"ה ergänzt. In dem Terminus ב"א ist בנין für ב"ה gesetzt worden, also nie und nimmer aus בנה entstanden. Der Terminus זה בנה אב ist amoräischer Provenienz und muß in den tannaitischen Quellen, die von einer genealogischen Bedeutung des Wortes אב noch nichts wissen, gestrichen, d. h. die Abbreviatur ב"א muß in בנין אב aufgelöst werden.[1] Der genealogischen Auffassung begegnen wir erst bei den Amoräern, welche בית אב für בנין אב gebrauchen oder von einem אב דכולהן, wie R. Josef im Babli, und בנין אב שבכולהון, wie R. Eleasar im Jeruschalmi, reden. Gewiß ist es

[1] Vgl. Marx in „Orientalische Litteratur-Zeitung“ III, 260, dem es in sehr vielen Fällen zweifelhaft ist, ob בנה אב oder בנין אב zu lesen sei. Wo es sich um tannaitische Aussprüche handelt, ist es mir durchaus nicht zweifelhaft, daß בנין אב gelesen werden muß. Vgl. weiter unten p. 193 f.

eine äußerst betrübende Erscheinung, daß das Verständnis für den ב״א als eine rein logische Denkoperation im Laufe der Jahrhunderte getrübt und verdunkelt wurde; aber auch diese Trübung und Verdunkelung ist nicht über Nacht gekommen, auch sie wurde durch die überhandnehmende midraschische Deutung allmählich herbeigeführt. Wir werden uns bald überzeugen, daß das רבוי, welches die ג״ש ihres logischen Charakters entkleidet hat, wesentlich auch zur Depravierung des ב״א beigetragen hat. Aber so betrübend dieses alles auf der einen Seite, so beweiskräftig ist es auf der anderen Seite für das hohe Alter des ב״א. Wie weit zurück muß die Zeit liegen, da diese hermeneutische Regel aufgestellt wurde, wenn ihre rein logische Bedeutung schon zu Anfang der Amoräerepoche verdunkelt erscheint! Doch, ob betrübend ob erfreulich, die objektive, voraussetzungslose Forschung darf sich darum nicht kümmern; sie muß die Quellen befragen, ob אב in logischem oder genealogischem Sinne zu nehmen ist. Hat die tannaitische Litteratur Schlüsse vom Besonderen auf das Allgemeine? Diese Frage verlangt in allererster Reihe eine Antwort. Zuerst handelt es sich um die Sache und dann um ihren Namen. Da nun der Terminus ב״א weder in der Mischnah noch in der Tosifta vorkommt, versteht es sich von selbst, daß wir, unbekümmert um diesen Namen, jene Schlüsse vorführen, welche dem Wesen nach als ב״א bezeichnet werden müssen.

1. Mischnah B. K. 5, 5 ... החופר ב״ר ברה״ר ונפל לתוכו שור או חמור ומת חייב, אחד החופר בור שיח ומערה חריצין ונעיצין[1] חייב, א״כ ל״נ בור, מה בור שיש בו כדי להמית עשרה טפחים, אף כל שיש בו כדי להמית י״ט. Da es bei dem mit letalem Ausgange verbundenen Sturz eines Tieres in die Tiefe durchaus nicht auf den Namen der gegrabenen Vertiefung ankommt, kann das Wort בור Exod. 21, 33 nicht buchstäblich genommen werden, sondern wir schließen von בור, als Besonderem auf alle möglichen Gruben. בור ($= s_1$) ist durch a (= עשרה טפחים) P; ebenso sind שיח, מערה, חריצין ונעיצין als s_2 s_3 s_4 s_5 durch a P. Da nun diese x s zusammen = S sind, konkludieren wir mit Recht, S ist P. Mit den in der Mischnah aufgezählten fünf s ist der Artbegriff „Graben" durchaus nicht erschöpft; denn nach Mar Samuel muß auch Derjenige, welcher einen Hügel in der Höhe von zehn Handbreiten auf einem Allen zugänglichen Platz errichtet, Schadenersatz leisten, wenn durch ihn ein Tier von diesem Hügel hinabstürzt. Wie will man nun diese Schlußform der Mischnah, bei welcher sie sich des Ausdruckes אף כל bedient,

---

[1] Es ist gewiß ein bloßer Zufall, daß Maimuni hil. Niske mam. 12, 10 von נעיצין schweigt.

anders als Induktion nennen? Oder ist ב״ר nicht der כתוב א׳, das Besondere, von welchem wir auf כל, auf das Allgemeine konkludieren?

2. B. M. 2, 5 אף השמלה היתה בכלל כל אלה, למה יצאת, להקיש אליה, לומר לך, מה שמלה מיוחדת שיש בה סימנים ויש לה תובעים, אף כל וכו׳. Ich freue mich, an dieser Mischnah zeigen zu können, daß wie die sechste, so auch die neunte hermeneutische Regel R. Ismael's, einen Induktionsschluß involviert. Die sechste Middah lautet bei R. Ismael: כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש, דבר שהוא ...., אף אין לי אלא כל דבר שהוא וכו׳. Überall wo sich die Thorah eines Ausdruckes für das Besondere zwischen zwei Ausdrücken für das Allgemeine bedient, konkludieren wir von diesem Besonderen auf sein Allgemeines, d. h. auf alle Gegenstände, welche dasselbe spezifische Merkmal wie dieses Besondere aufweisen. Die neunte Middah R. Ismael's lautet: כל דבר שהי׳ בכלל ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא, אלא על הכלל כולו יצא. Das aus dem Allgemeinen explicite herausgehobene Besondere will keine Ausnahme, sondern eine Erklärung des Allgemeinen sein. Für diese neunte Regel nun bietet die Mischnah ein anschauliches Beispiel. Deut. 22, 1—3 nämlich in dem Gesetz über den Fund, werden neben dem Allgemeinen כל אבידה speziell Rind, Lamm, Esel und Gewand hervorgehoben. Daß Tiere, die sich verlaufen und verirren, besonders erwähnt werden, hat nichts Auffallendes;[1] wozu jedoch mußte die Thorah uns nachdrucksvoll an's Herz legen, ein gefundenes Kleid dem Verlusttragenden zurückzugeben? Um uns, so antwortet die Mischnah, darüber zu belehren, was wir unter der Spezies „Verlorenes" zu verstehen haben. Wir konkludieren nämlich von שמלה auf כל אבידה, vom Besonderen auf das Allgemeine. Das gefundene Kleid s_1 muß zurückgegeben werden, P. Dieses s_1 ist P infolge des spezifischen Merkmals a, des bestimmten Zeichens, durch welches der Eigentümer es reklamiert. Demnach werden wir auch bei $s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x$, bei welchen wir a vorfinden, P setzen. Wir haben nun die zwei Prämissen:

$$\begin{array}{c} s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x \text{ sind P} \\ s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x \text{ sind S} \\ \hline \text{ergo ist S P.} \end{array}$$

Oder in Worten, die Spezies אבידה setzt sich aus den verlorenen Einzelgegenständen zusammen, welche auf Grund be-

---

[1] Raba freilich, der uns B. M. 27ᵃ die Notwendigkeit dieser Erwähnung im Einzelnen beweisen will, bleibt dabei חמור דבור לר׳ יהודה ושה דאבידה לר״ה קשיא.

stimmter Zeichen von dem Eigentümer bei dem Finder in Jerusalem[1] reklamiert werden. Wer diesem Satze den Charakter eines Spezies-Induktionsschlusses im Geiste der Aristotelischen Logik bestreiten wollte, müßte von Neuem ein Kolleg über Logik hören.

3. Seb. 9, 1 המזבח מקדש את הראוי לו, ר' יהושע או', כל הראוי לאשים, אם עלה לא ירד, שנא' היא העולה על מוקדה על המזבח, מה עולה שהיא ראוי' לאשים, אם עלתה לא תרד, אף כל וכו', רג"א כל הראוי' למזבח וכו' אף כל דבר וכו'. In den scheinbar abundanten zwei Worten היא העולה Lev. 6, 2 findet die Mischnah, ganz besonders im Hinblick auf Exod. 29, 37 die Halachah אם עלה לא ירד ausgesprochen. Die Frage ist nur, was unter ראוי למזבח zu verstehen sei, und darüber gehen die Ansichten auseinander.[2] R. Josua konkludiert, indem er von den Worten על מוקדה ausgeht, auf alles Verbrennbare, R. Gamaliel, der den Nachdruck auf על המזבח legt, auf alles für den Altar Geeignete; sie streiten also darüber, was a bedeutet. R. Josua versteht darunter Alles, was in Flammen aufgeht, R. Gamaliel Alles, was auf den Altar gebracht wird. Beide begründen ihre Ansicht mit dem Induktionsschluß:

$$\frac{\begin{array}{c} s_1\, s_2\, s_3 \ldots s_x \text{ sind } P \\ s_1\, s_2\, s_3 \ldots s_x \text{ sind } S \end{array}}{S \text{ ist } P,}$$

nur daß s_x und dadurch auch S bei R. Gamaliel größer ist als bei R. Josua.

4. Tem. 1, 6 אר"ש והלא המעשר בכלל הי' ולמה יצא להקיש אליו,[3] מה מעשר קרבן יחיד, יצאו קרבנות צבור, מה מעשר קרבן מזבח, יצאו קרבנות בדק הבית. Auch hier haben wir es mit einem durch die neunte hermeneutische Regel zur Anwendung gelangenden Induktionsschluß zu tun. Denn daß man kein zum Opfer geweihtes Tier durch ein anderes ersetzen, gegen ein anderes umtauschen kann, daß vielmehr auch das Eingetauschte den Charakter des Geweihten annimmt, ist Lev. 27, 10 im Allgemeinen ausgesprochen worden und gilt selbstverständlich auch von dem Viehzehent. Wenn nun diese gesetzliche Bestimmung

---

[1] Vgl. B. M. 2, 6; 28b; auf אבן הטוען bezieht sich die Tosifta B. M. 2, 33: הגויים וכו' לא מעלין ולא מורידין המינין וכו' מורידין ולא מעלין:

[2] Im Sifra Z. I, 2—6 werden auch, und zwar obenan die Ansichten RJhG's und R. Akiba's gebracht. In der Sache selbst stimmen sie beide mit RG überein; in der Begründung jedoch gehen sie auseinander; während RJhG sich auf סמוכין in Exod. l. c. stützt, bedient sich R. Akiba gleich RG eines Induktionsschlusses.

[3] In der Mischnah des Babli 13a und ebenso in der Baraitha daselbst heißt es לומר לך, in der Mischnah des Jeruschalmi editio Lowe hingegen wie in den Mischnajoth, nur daß dort die Worte מה מעשר קרבן מזבח fehlen.

Vers 33 beim Viehzehent wiederholt wird, so geschieht das nur deshalb, damit wir von diesem Besonderen auf das Allgemeine, und zwar dahin konkludieren, daß nur für die Opfer, welche gleich dem Viehzehenten, s, das spezifische Merkmal eines für den Altar bestimmten Privatopfers haben, das Themurah-Gesetz seine Geltung hat.

$$\begin{array}{l} s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x \text{ sind (infolge von a) P} \\ s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x \text{ sind S} \\ \hline \text{S ist P.} \end{array}$$

Der Induktionsschluß der Mischnah ist ein ausschließender, es werden hier die s herausgegriffen, welche, weil sie kein a haben, mithin auch nicht P sind, S nicht subsumiert werden können.

5. Tosifta Sotah 7, 20 (8, 2) מנין בנה בית חדש וחנכו ולא שהה י״ב חדש וכו׳. ת״ל כי יקח איש אשה חדשה, אף זה היה בכלל, ולמה יצא, אלא להקיש אליו, מה זה מיוחד וכו׳. Hier sehen wir wieder, daß die Anwendung der neunten Middah in einem Spezies-Induktionsschluß sich äußert. Die vom Kriegsdienst Befreiten erfreuen sich zwölf Monate hindurch dieser Pflichtenthebung S (= $s_1\, s_2\, s_3 \ldots s_x$) ist P. Ganz einwandfrei ist dieser Induktionsschluß keineswegs; denn wenn der Jungvermählte ein ganzes Jahr dienstfrei bleibt, geschieht es nicht aus dem Grunde, damit er sich freue, sondern damit er seine Gattin erfreue; dieses Erfreuen ist das a, welches bewirkt, daß s_1 P ist. Finden wir nun dieses a auch bei s_2 und s_3, dem Erbauer eines Hauses und dem Pflanzer eines Weinberges? In Wirklichkeit weiß der Sifré nichts von einer Induktion; er begründet Sekt. 271 die Halachah midraschisch נקי יהי׳ לביתו זה ביתו, יהי׳ זה כרמו, ושמח את אשתו זו אשה, אשר לקח להביא את יבמתו. Bei Licht betrachtet, hat Deuter. 24, 5 im Zusammenhang mit den voraufgehenden vier Versen, welche die Ehescheidung behandeln, keinen anderen Zweck als den Mann, welcher seine geschiedene Frau wieder heiratet, von der Dienstbefreiung auszuschließen.[1]

6. Ebenda Gittin 2, 4 (2, 3. 4) ר׳ יה׳ אומר, מה ספר מיוחד, דבר שאין בו רוח חיים, יצא דבר שיש בו רוח חיים. ר״י בן פתירה או׳, מה ספר מיוחד התלוש מן הקרקע, יצא דבר המחובר לקרקע. Mit diesen kurzen Sätzen will die Tosifta uns sagen, daß die drei Normen der Mischnah אין כותבין לא על דבר שיש בו רוח חיים ולא על האוכלין, אין כותבין במחובר לקרקע sich aus einem Induktionsschluß ergeben. Die Stoffe, auf welche man einen Scheidebrief schreiben darf, bilden eine Spezies, zu welcher weder Lebewesen, noch Speisen und im Boden wurzelnde Gegenstände gehören. S ist P.

[1] Vgl. ganz besonders jer. Sotah 8, 4.

Diese wenigen aus nahezu hundert[1] herausgegriffenen Beispiele genügen wohl, um Jedem die Überzeugung beizubringen, daß jene halachischen Sätze, in welchen die Formel מה ... אף כל auch ohne den Terminus בנין אב gebraucht wird, nichts anderes als Spezies-Induktionsschlüsse sind. Und nun wollen wir jene Baraithoth des halachischen Midrasch und der beiden Talmude beleuchten, welche sich des Terminus ב"א bedienen und rein logische Induktionsschlüsse enthalten, um zu der Einsicht zu gelangen, daß das Überhandnehmen der midraschischen Schriftauslegung und speziell das ב"ב es gewesen ist, welches die hohe Bedeutung des ב"א als logischer Denkoperation verdunkelt und vermindert hat.

a) Der rein logische Spezies-Induktionsschluß.

1. Mechilta, zu Exod. 19, 14 ... מנין שכל העליות שהי׳ עולה, בבקר היה עולה, ת"ל והי׳ נכון לבקר וכו׳, שאין ת"ל כאשר צוה ה׳ אתו, אלא בנין אב כל זמן שהי׳ משה עולה, בבקר הי׳ עולה[2]. Es soll durchaus nicht geleugnet werden, daß wir die Worte כאשר צוה ה׳ אתו ganz gut missen könnten, aber die Frage ist doch die, ob wir nicht auch ohne diesen abundanten Satz von dem Gange Mose's mit den zwei gemeißelten Tafeln zur Höhe des Sinai auf alle seine Gänge dahin konkludieren können. Mose stieg mit den steinernen Tafeln am Morgen auf den Sinai. s ist P. Wer, um der höchsten Offenbarung gewürdigt zu werden, den Sinai besteigen darf, der muß, damit er diese Offenbarung mit frischem Geiste empfange, am frühen Morgen hinaufsteigen, d. h. s ist P infolge von a. Da nun dieses a bei jedem s der Grund von P ist, konkludieren wir $s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x$

[1] Siehe Tosifta B. K. 6, 18; B. M. 4, 2; 8, 7; 10, 11; Men. 7, 13; 8, 28; Mechilta Mischp. zu 21, 4; zu 21, 6; zu 21, 12; zu 21, 19; zu 21, 29 und Wajakhel zu 35, 3; Sifra Ned. I, 7; 1, 1; Chobah 15, 6; 18, 3; Mez. 2, 2; Sabim 4, 5; Ked. 1, 7; 9, 14; 11, 2; 11, 11. 12; Em. 11, 13; Beh. I, 6; Bech. 9, 4; Sifré Num. Sekt. 1, 34, 69; Deut. Sekt. 44, 119, 229, 248, 273, 286, 287; Babli Sabb. 70ᵃ, 83ᵇ; Pess. 48ᵃ; Moëd kat. 14ᵃ; Kidd. 17ᵃ, 21ᵇ; Nasir 38ᵇ; B. K. 90ᵇ; B. M. 89ᵃ (zweimal); Synh. 34ᵇ; Makk. 14ᵇ; Seb. 44ᵃ, 98ᵃ, 105ᵃ; Menach. 20ᵃ, 21ᵃ, 82ᵇ, 83ᵃ; Chullin 121ᵃ, 128ᵇ, 139ᵇ; Arachin 28ᵃ; Tem. 13ᵃ; Kerit. 3ᵃ, 4ᵇ, 20ᵇ; Jeruschalmi Peah 1, 4; Schebiith 6, 1; Terumah 3, 3; 3, 9; Sabb. 1, 7; Sotah 2, 5; 8, 4; Nasir 9, 1; Ab. sar. 2, 9.

[2] In der Mechilta des RSBJ lautet die Stelle folgendermaßen: מנין שבשהיה מחזיר את השליחות, לא היה מחזירה אלא בבקר ת"ל (ל"ד ד׳) ויפסל שני לוחות אבנים כראשונים וישכם משה בבקר ויעל אל הר סיני, זה הכלל לכל שנצטוה, מה ת"ל כאשר צוה ה׳ אתו, אלא זה בנין אב, שבשהי׳ משה מחזיר את השליחות לא וכו׳ אלא בבקר. Die Worte זה הכלל לכל שנצטוה besagen deutlich, daß der Bericht וישכם משה בבקר ויעל על הר סיני nicht singulär, sondern generell verstanden werden müsse, und insofern ist die Baraitha in der Mechilta des RSBJ im Verhältnis zu der R. Ismael's amplifikatorischen Charakters.

sind P. $s_1 s_2 s_3 s_4 \ldots s_x$ sind S; ergo ist S P; alle Aufstiege Mose's auf den Sinai waren am frühen Morgen. Wie kam es nun, daß man für einen rein logischen Induktionsschluß einen abundanten Satzteil zur Hilfe nahm? Ich glaube nicht zu irren, wenn ich die Vermutung ausspreche, daß diese Konfundierung einer rein logischen Operation mit midraschischen Elementen von der auf Nahum aus Gimso (Scheb. 26[a]) zurückgehenden Schule herrührt. Bekanntlich hatte diese Schule die hermeneutische Regel רבוי ומיעוט anstatt כלל ופרט; d. h. ihr war die Erweiterung und ebenso die Restriktion der Begriffe mit den entsprechenden Worten gegeben. Daß irgend ein Ausdruck, welcher seinem Begriffe nach und nicht durch Relation zu einem anderen Worte auf ein Singuläres hinwies, in erweitertem Sinne genommen werden könne, galt dieser Schule als ausgeschlossen. Sie hätte, um bei unserem ב״א zu bleiben, die Worte וישכם משה בבקר ויעל על הר סיני, niemals auf mehr als den einen Fall bezogen. Wenn nun diese Worte durch den Induktionsschluß eine allgemeine Bedeutung erhalten und auf alle Fälle bezogen werden können, dann ist die Theorie des רבוי gefährdet, dann ist die hermeneutische Regel des רבוי ומיעוט nicht zu halten. Deshalb mußte die andere Art des רבוי, die Abundanz als Waffe auch gegen den ב״א gebraucht werden, um ihn genau so wie die ג״ש des logischen Charakters zu entkleiden. Doch dem sei, wie ihm wolle, das sieht wohl Jeder, daß es nichts Überflüssigeres in der Welt geben kann, als ein überschüssiges Wort, oder einen überschüssigen Satz zum Ausgangspunkte eines rein logischen Induktionsschlusses zu machen.[1]

2. Sifra Choba 6, 8—10 והוציא את הפר אל מחוץ למחנה, ה״ין לשלש מחנות, ושרף אתו כאשר שרף את הפר הראשון, הא מיכן את אומר, פר משיח ופר עדה עומדים, פר משיח קודם לפר עדה בכל מעשיו, יכול אף שעירי ע״ז יקדמוהו וכו׳, או אינו אומר, אלא פר ישרף ואין שעירי ע״ז נשרפין, ת״ל חטאת הקהל, ב״א לכל חטאות הקהל שישרפו. Man braucht sich nicht erst in die Einzelheiten des vom Sündopfer handelnden Cap. IV im 3. B. M. zu vertiefen, es genügt schon ein flüchtiger Blick, um die Tatsache zu erkennen, daß, wenn verschiedene Personen zu gleicher Zeit ihre Sünden sühnen wollen, der durch das Salböl geweihte Hohepriester allen Anderen vorangeht; denn die Reihenfolge, in welcher uns der Hohepriester, die Ältesten und der Fürst vorgeführt werden, ist eine der stufenweise abnehmenden Verantwortung entsprechende, und es bedarf nicht erst der ausdrücklichen Erklärung, daß, wenn der Hohe-

[1] Vgl. Sabb. 86[a] und Seb. 101[b], wo mittelst der Juxtaposition רד ועלית die Behauptung aufgestellt wird: משה בהשכמה עלה ובהשכמה ירד.

priester und das Synhedrion zugleich Sündopfer darzubringen haben, der Erstere in Allem vorangeht. Nichtsdestoweniger findet der Sifra diese Erklärung in dem Satze כאשר שרף את הפר הראשון erst dann ausgesprochen, wenn man ihn als einen abundanten erkennt.[1] Freilich könnte man das eine Wort הפר noch immer missen, aber auch dieses überschüssige Wort hat seine Bedeutung, insofern uns gesagt werden soll, daß nur der פר העלם דבר des Hohepriesters, nicht aber die שעירי ע״ז (vgl. Num. 15, 24) vor dem Sündopfer des Synhedrion verbrannt werden. Wie, die שעירי ע״ז werden verbrannt? Wo findet sich hierüber eine nähere Angabe im Pentateuch? In den Schlußworten des Verses 21 in Kap. 4, חטאת הקהל הוא, die, weil sie abundant sind, nicht auf das hier in Rede stehende, sondern auf alle Sündopfer der Gemeinde sich beziehen. Der Terminus א״ב besagt also auch hier nichts anderes, als daß חטאת הקהל nicht singulär, sondern allgemein aufzufassen sei. Ja, muß aber deshalb, so frage ich wieder, der Ausdruck ein abundanter sein? Was ist denn der Grund, daß dieser פר העלם דבר außerhalb der drei Lager verbrannt wird? Doch nichts anderes, als weil sein Blut auf den Vorhang des Heiligtums gesprengt wurde (vgl. Lev. 6, 3; 10, 8): also ist s_1 P infolge von a; demnach wird auch s_2 s_3 s_4 s_x durch a P sein, und da alle s = S sind, ist S P. Daß das Blut des שעיר ע״ז tatsächlich im „Inneren des Heiligtums" gesprengt wurde,[2] kann ja umsoweniger zweifelhaft sein, als es doch keine größere Verunreinigung des Heiligtums denn durch Götzendienst geben kann. Ich vermag also mit dem besten Willen die Notwendigkeit irgend eines abundanten Satzteiles für den Induktionsschluß nicht einzusehen.

3. Ebenda VI, 10, 11; 8, 7—6 ושחט אותה במקום אשר ישחט את העולה. היכן עולה נשחטת וכו׳, אין לי אלא זו בלבד, מנין לרבות כל החטאות, שלא תהיו אלא בצפון, אי אתה וכו׳, יכול זה בלבד אם לא נשחט בצפון יהא פסול, אבל כל שאר חטאות מצוה לשוחטם בצפון, ואם לא נשחטו בצפון יהיו כשרות, ת״ל ושחט את החטאת במקום העולה בנין אב לכל

[1] Neben dem Alinea des Sifra, welches der Babli Horajoth 13ª mit dem Zusatze מה ת״ל הראשון bringt, findet sich daselbst noch folgende Baraitha: ת״ר פר כהן משיח ופר העדה עומדים, פר כהן משיח קודם לפר העדה בכל מעשיו, הואיל ומשיח מכפר, ועדה מתכפרת, דין הוא שיקדים המכפר למתכפר, וכן הוא אומר וכפר בעדו ובעד ביתו ובעד כל וכו׳: D. h. was wir auch von selbst wüßten, ist Lev. 16, 17 deutlich ausgesprochen.

[2] Dies hält auch der Sifra für so selbstverständlich, daß er nicht einmal den Versuch macht, einen Beweis anzuführen. Er gibt ohne weiteres gerade dieses Moment als das Differenzierende zwischen שעירי ע״ז und שעירי רגלים an, wie es die letzteren vom פר יוה״כ unterscheidet, denn der Sifra schließt seine Ausführungen (6, 12) והלא פר יוה״כ אינו בא על עבירת מצוה ידועה וטעון שריפה, מה זה מיוחד שדמו נכנס לפנים, יצאו אלו שאין דמן נכנס לפנים:

חטאית, שאם לא נשחטו בצפון יהיו פסילות. Es gilt als allgemeine Regel,[1] daß in der Thorah, jede Wiederholung[2] eines Gebotes, das sich auf Opfer bezieht, den Zweck hat, uns darüber zu belehren, daß eine Abweichung von dem Gebote einer Unterlassung desselben gleichkomme. Nun findet sich die Bestimmung über den Platz, wo das Sündopfer zu schlachten sei, viermal im Leviticus, und zwar 4, 24. 29. 33 und 6, 18; sie wird demnach nicht bloß einmal, sondern dreimal wiederholt. Wozu diese dreifache Wiederholung? Diese Frage beantwortet der Sifra in ausführlicher Weise. Auf seine Ausführungen hier näher einzugehen, würde uns zu weit führen. Ich beschränke mich und hebe bloß zwei Punkte heraus, 1. daß nach dem Sifra 4, 33[3] die Forderung auf alle Sündopfer ausdehnt und 2. daß 4, 29 uns über die gleichen Folgen einer Änderung bei allen Sündopfern belehrt. Im Babli Seb. 48a und Men. 55b finden wir folgende Baraitha: תניא ושחט אותו במקום אשר ישחט העולה וכו'. ה"כן עולה נשחטה בצפון, וכי אני מכאן למידין, והלא כבר נאמר במקום אשר תשחט העולה תשחט החטאת, הא למה זה יצא, לקובעו שאם לא שחט אותו בצפון פסלו וכו'. או אינו אלא שזה טעון צפון, ואין אחר טעון צפון, ת"ל ושחט החטאת במקום העולה, זה (בנה אב [בנין אב][4] לכל חטאות שטעונית צפון. Was im Sifra mit לרבות bezeichnet wird, nennt die Baraitha des Babli בנין אב, d. h. רבוי und ב"א decken sich, bedeuten ein und dasselbe und werden promiscue gebraucht. Ich betone das nur deshalb, um zu zeigen, wie Recht ich mit meiner Behauptung habe, daß das רבוי sehr viel zur Depravierung des ב"א als logischer Funktion beigetragen hat. Was die Sache selbst betrifft, muß ich auch hier wiederholen, daß wir ohne jedes überschüssige Wort von חטאת הנשיא auf alle חטאות konkludieren können; denn חטאת הנשיא wird, weil es gleich dem עולה als קדשי קדשים gilt, auf

---

[1] Vgl. ספר כריתות, Nr. 22 בכל התורה כולה לא בעינן לעיכובא. אלא בחד לישון לימודים קרא סגי לעכב, רק בקדשים דבעינן בכמה מקומות אשכחן למצוה לעכב מנין. Siehe auch Jad Maleachi § 618, 619.

[2] Neben שנה עליו לעכב Pess. 61a, 78b, Joma 51b, Scheb. 14a finden wir noch תנא בי' קרא Joma 39b, Jeb. 40a (vgl. ibid. Toss. s. v. שנה) und ההזיר הכתוב Men. 19a.

[3] Mit Ausnahme der Ausgabe des Malbim, der sowohl VI, 11, als auch 8, 5 irrtümlicherweise Vers 29 anführt, haben alle anderen diesen Vers nur in 8, 5, hingegen aber VI, 11 einen Schriftvers, der nirgends zu finden ist ושחט את החטאת במקום אשר ישחט וכו'. Man muß lesen: ושחט אותה לחטאת במקום אשר ישחט את העולה, denn so lautet Lev. 4, 33.

[4] Men. l. c. bringt Schit. mek. Raschi's Erklärung mit folgenden Worten: ושחט את החטאת: זה בנה אב [הכתוב עשה זה אב] לכל. Vgl. oben p. 26, Note 1 Daß der Ausdruck זה בנה אב in den Baraithoth von den Amoräern herrührt, kann man, abgesehen von dem oben p. 173 geltend gemachten Grunde auch daran erkennen, daß die aus dem Sifra zitierten Baraithoth anstatt des ursprünglichen בנין אב, im Babli בנה אב haben. Siehe die folgende Note und weiter unten p. 193, Note 1.

der nördlichen Seite geschlachtet; s ist durch a P. Dasselbe gilt von $s_1\ s_2\ s_3\ s_4\ s_x$; da diese alle P sind und zusammen S bilden, lautet die Konklusion S ist P, alle Sündopfer werden auf der nördlichen Seite geschlachtet. Wenn nun die Bestimmung über den Ort des Schlachtens auch nur einmal wiederholt wird, so gilt diese Wiederholung hinsichtlich des ע״כ״ב zugleich für sämtliche Sündopfer.

4. Ebenda 18, 5 ... והקריב אשר לחטאת ראשונה, מה זה בא ללמדני, אם ללמד שתקדים חטאת לעולה בכל מעשיה, והלא כבר נאמר ואת השני יעשה עולה כמשפט, א״כ ל״מ והקריב את אשר לחטאת ראשונה, בנין אב לכל חטאות הבאות עם העולות וכו׳ בין חטאת העוף וכו׳ בין חטאת בהמה עם עולת בהמה, בין חטאת העוף וכו׳ עם עולת בהמה וכו׳: Wir wollen zunächst das Tatsächliche feststellen. Lev. 5, 7—10 ist von חטאת ועולת העוף die Rede; da wird nicht allein gesagt, daß die eine der Tauben zum Sünd-, die andere zum Ganzopfer bestimmt sei, sondern auch ausdrücklich hervorgehoben, daß der Priester die zum Sündopfer bestimmte zuerst und die zweite als Ganzopfer darbringe. Lev. 12, 6—8 wird sowohl bei der vermögenden Wöchnerin, die ein Lamm als Ganz- und eine Taube als Sündopfer darzubringen hat, als auch bei der armen, die beide Opfer von den Tauben nimmt, zuerst das Ganz- und dann das Sündopfer genannt. Num. 8, 6—12 bei der Weihe der Leviten sind die beiden Opfer Rinder; und obwohl Vers 8 gesagt wird ופר שני בן בקר תקח לחטאת, heißt es doch Vers 12: ויעשה את האחד חטאת ואת האחד עלה. Eine Übereinstimmung in Bezug auf die Reihenfolge ist an den drei erwähnten Bibelstellen nicht zu finden. Ist nun ein Unterschied zu machen zwischen עוף ועוף auf der einen und עוף ובהמה ובהמה ועוף auf der anderen Seite? Keineswegs, antwortet der Sifra; denn wir haben in den abundanten Worten והקריב את אשר לחטאת ראשונה einen unverkennbaren Hinweis darauf, daß dem Sündopfer in allen Fällen der Vorrang gehört.[1] Zu demselben Resultate kommen wir

---

[1] Anders verhält es sich mit der Baraitha des Babli Seb. 90ᵃ (vgl. ד״ס und auch Hor. 13ᵃ und Pess. 59ᵃ) ת״ר והקריב את אשר לחטאת ראשונה, מה ת״ל (שאין ת״ל) אם ללמד שתקרב ראשונה, הרי כבר נאמר ואת השני יעשה עולה, אלא זה בנה אב לכל חטאות שיקדמו לעולות הבאות עמהן, בין חטאת העוף לעולת העוף בין חטאת בהמה לעולת בהמה, ואפי׳ חטאת העוף לעולת הבהמה, הלכך העוף לעולת העוף מואת השני, חטאת בהמה לעולת העוף מדרבי רחמנא, חטאת העוף לעולת בהמה מזה בנה אב. Man sieht es klar und deutlich, daß der mit הלכך beginnende Schlußsatz ein späterer Nachtrag ist, welcher eine Abänderung in der Reihenfolge חטאת העוף לעולת העוף, לעולת בהמה, חטאת בהמה לבהמה, wie der Sifra sie hat, voraussetzt. Der Babli konnte eben nicht umhin, den ב״א des Sifra zu restringieren, weil die Baraitha Seb. 89ᵇ, in welcher aus Num. 8, 12 die Halachah דם חטאת קודמת לדם עולה begründet wird, ihn dazu gedrängt hat. Auch Pes. 59ᵃ sind die Worte וקי״ל דאפי׳ חטאת העוף קודמת לעולת בהמה, welche unmittelbar auf die Baraitha des Sifra folgen, nichts anderes, als eine Einschränkung des בנין אב.

aber auch ohne das kleinste überschüssige Wort. Wir kennen ja den Grund, aus welchem die Thorah dem Sündopfer den Vorrang eingeräumt hat. Die Mischnah Seb. 10, 2 lehrt ausdrücklich: וכל המקודש מחבירו קודם את חבירו, דם חטאת קודם לדם עולה, מפני שהיא מרצה. Wir kennen demnach a bei s_1 und da nur dieses a auch bei $s_2\ s_3\ s_4\ s_x$ vorhanden ist, konkludieren wir: $s_1\ s_2\ s_3\ s_x$ sind P; $s_1\ s_2\ s_3\ s_x$ sind S; ergo ist S P, haben alle Sündopfer vor dem Ganzopfer den Vorrang bei der Darbringung.[1]

5. Ebenda Z. IX, 3 לא יאכל באש ישרף, אין לי טעון שריפה אלא הטמא והנותר בשל שלמים, ובחטאת שנכנס כל דמה, מנין לרבות כל הנותר, ת"ל אם יותר מבשר המלואים ושרפת את הנותר באש, שאין ת"ל את הנותר באש, אלא זה בנין אב[2] כל שנותר טעון שריפה. Dem Sifra galten die zwei Worte את הנותר Exod. 29. 33 als abundant,[3] weil es doch kürzer ושרפתו hätte lauten können, und darum findet er in dieser Abundanz, daß das נותר-Verbot nicht bloß auf die Opfer sich beschränkt, bei welchen es in der Thorah ausdrücklich hervorgehoben wird — merkwürdigerweise wird פסח ebensowenig wie מלואים vom Sifra dabei genannt — sondern auf alle Arten von Opfern sich erstreckt. Nicht von diesem oder jenem, sondern von נותר schlechthin wird in Ex. l. c. gesagt, daß es verbrannt werden müsse. Wir wollen auch hier die Abundanztheorie des Sifra auf sich beruhen lassen und uns nur darüber Klarheit verschaffen, daß der Grund, aus welchem die Verbrennung des übrig gebliebenen Opferfleisches in einem Falle gefordert wird, auch für alle anderen Fälle zutrifft und demnach die Forderung gar nicht hätte wiederholt werden müssen. s_1 ist P, נותר muß verbrannt werden, weil man es nicht essen darf, a. Nun haben wir נותר אשם, נותר חטאת, נותר מילואים, נותר פסח, נותר שלמים; $s_1\ s_2\ s_3\ s_4\ s_5$ sind P; da $s_1\ s_2\ s_3\ s_4\ s_5 = S$ sind, konkludieren wir: S ist P. Wir haben also auch hier einen rein logischen Induktionsschluß und bedürfen für die Konklusion S ist P: כל שניתר טעון שריפה keines abundanten Wortes und keinerlei midraschischer Deutung. Man kann sich mit dem

---

Tossaphoth Seb. l c. s. v. חטאת העוף וכו' spüren bereits die Schwierigkeit. aber sie scheinen nichts davon wissen zu wollen, daß der Sifra Ch. 3, 2 die Worte ופר שני בן בקר תקח לחטאת Num. 8, 8 an erster Stelle anders verwertet als die Baraitha des Babli Seb. 89b, deren Autor, wie wir aus derselben Sifra-Stelle ersehen, der Mischnah-Redakteur ist.

[1] Maimuni hil. Temidin umuss. 9, 6 schreibt: חטאת קודמת לעולה אפי' חטאת העוף קודמת לעולת בהמה שנא' את אשר לחטאת ראשונה, בנין אב לכל חטאת שהיא קודמת לעולה הבא עמה וכן בשעת הפרשה מפריש החטאת תחלה ואח"כ העולה:

[2] So lesen nach der editio princeps alle Ausgaben, nur der Jalkut allein hat I, 500 זה בנה אב.

[3] Vgl. Pess. 24a: א"ק ושרפת את הנותר נותר בשריפה ואין כל איסורין שבתורה בשריפה.

besten Willen des Gedankens nicht erwehren, daß die Begründung mittelst der Abundanz eine ganz überflüssige ist. Und wenn man in Wirklichkeit die zwei Worte את הנותר als überschüssige nur in dem vom Sifra aufgefaßten Sinne verwertet, bleibt es rätselhaft, wozu das נותר-Verbot mehr als zweimal in der Thorah sich findet.

• 6. Ebenda A. 1, 10 קדש ילבש, שיהו משל קדש, אין לי אלא אלו בלבד מנין לרבות[1] שאר בגדי כהונה גדולה ובגדי אחיו הכהנים, ת"ל בגדי קדש, בנין אב לכל הבגדים שיהו משל קדש. Der Sifra bezieht das Wort קדש auf die Provenienz der Priestergewänder, da es doch nicht nötig erscheint, uns zu sagen, daß die Kleider, die der Priester im Heiligtume trägt, Kleider des Heiligtums sind.[2] Nicht aus Privatmitteln darf der Priesterrock angefertigt werden, sondern aus dem Gelde der Gesamtheit, richtiger des Heiligtums, weil ja erst die der Gesamtheit zugeführte Spende den Charakter der Heiligkeit erhält.[3] Demnach ist das Wort קדש nach כתונת בד keineswegs abundant; auch dürfte es nicht auffallend gefunden werden, wenn dieses Wort nach den anderen Kleidungsstücken wiederholt wird; was dem Sifra abundant erscheint, ist einzig und allein das Wort בגדי, und ebendeshalb wird dieses Wort nicht als die Zusammenfassung der im Verse (16, 4) genannten, sondern aller priesterlichen und hohepriesterlichen Gewänder angesehen.[4] Auch diese Halachah bedarf keiner midraschischen Begründung. Der Hohepriester ist der Diener des Volkes; das ist der Grund, daß seine Amtskleider aus den Mitteln des Volkes bestritten werden; ebenso ist aber auch jeder andere Priester, sobald er im Heiligtum den Dienst verrichtet, ein Diener des Volkes. Wir konkludieren nun: M, die Amtsgewänder des

---

[1] Im Jalkut I, 571 ist לרבות in לעשות korrumpiert worden; wollte man לעשות elliptisch auffassen, dann müßte es doch am Ende lauten: שיעשו משל קדש.

[2] Der Priesterdienst ist ohne die vorgeschriebene Amtstracht geradezu unmöglich; ein Ahronide, der ohne Amtskleider seines Dienstes waltet, zieht sich dieselbe Strafe zu, welche einen amtierenden Nichtahroniden trifft. So heißt es Synh. 83ᵇ nach Einigen im Namen REBS's: והגרת אותם אבנט, בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוו להו זרים:

[3] Nicht nur, daß der Priester kein Gewand als Geschenk von einem Privatmann annehmen darf, selbst die eigene Mutter muß die für ihren Sohn angefertigten Priesterkleider der Gesamtheit zum Geschenke machen; vgl. Joma 35ᵇ.

[4] Was Malbim über das syntaktische Gefüge des Satzes sagt, und was, ohne einen Namen zu nennen, der Verfasser der תורה תמימה ihm nachschreibt, ist insofern nicht ganz richtig, als es schwer angeht, die Waschung mit der Heiligkeit des Gewandes zu begründen und zu sagen: ורחץ במים את בשרו בגדי קדש הם; am Ende des Satzes wäre ja für das Wort ולבשם kein Platz mehr. Nein, dem Sifra gelten die Worte בגדי קדש הם als eingeschobener Satz, und ein eingeschobener Satz kann nicht am Ende des Verses stehen.

Hohepriesters sind infolge von a, aus dem Gelde des Heiligtums anzufertigen, P. S, die Gewänder des gewöhnlichen Priesters sind in a gleich M; ergo ist S P.

7. Ebenda V, 4 ואת פר החטאת ואת שעיר החטאת וכו' והשורף אותם יכבס בגדיו, מה ת"ל, שיכול אין לי מטמאים בגדים ונשרפין בבית הדשן אלא אלו בלבד, ומנין לרבות פר כהן משיח ופר העלם דבר ש"צ ושעירי ע"ז, ת"ל חטאת חטאת, דר"י, [רמ"א][1] ממקומו הוא מוכרע, אשר הובא את דמם וכו', זה בנין אב כל שדמו וכו'. Wir wollen uns zunächst Klarheit über den Unterschied verschaffen, welcher zwischen der Antwort R. Jehudah's und der R. Meir's besteht. Auf die Frage, was uns eigentlich berechtigt, das Gebot der Thorah, daß Derjenige, der die Sündopfer des Versöhungstages verbrennt, seine Kleider wasche, auf das Verbrennen aller anderen Sündopfer auszudehnen, antwortet R. Jehudah kurz: das zweimal überschüssige Wort החטאת. Durch diese Abundanz erweitert sich der Begriff des Singulären zum Allgemeinen, und wir wissen nun, daß das Verbrennen aller פרים ושעירים הנשרפין für den hierbei Fungierenden die Verunreinigung seiner Kleider zur Folge hat. Es ist ganz entschieden ein Irrtum Ahron ibn Chajjim's, חטאת חטאת als ג"ש aufzufassen, nicht bloß deshalb, weil der Sifra, wenn er nicht mit einem רבוי antworten kann, auch in der Frage den Ausdruck לרבות nicht gebraucht, sondern auch aus dem Grunde, weil ja hier nicht zwei, sondern vier Bibelverse miteinander in Parallele gestellt werden müßten: Lev. 4, 3; 5, 21 und Num. 15, 24 mit Lev. 16, 27. Nein, R. Jehudah hat für alle פרים הנשרפים und ebenso für alle שעירים הנשרפים je ein überschüssiges Wort. Seine Antwort ist eine der Frage ganz entsprechende. Anders lautet die Antwort R. Meir's, er sagt, aus der Stelle, an welcher vom פר ושעיר של יוה"כ gesprochen wird, geht die Entscheidung der Frage mit Bestimmtheit hervor.[2]

---

[1] So ist nach Seb. 83ª zu lesen und nicht ר' שמעון, wie im Jalkut I, 577 zu finden ist. Diese Baraitha des Babli muß jedoch als korrumpiert bezeichnet werden, und wird auch durch die Emendationen des Schittah mek. nicht saniert. Die Baraitha legt dem R. Meir ein רבוי in den Mund שאין ת"ל לכפר, מה ת"ל לכפר; aber mit dem einen Wort לכפר kann die Halachah in ihrer Allgemeinheit nicht begründet werden, dazu sind die unmittelbar voraufgehenden Worte אשר הובא את דמם unerläßlich nötig.

[2] Bacher l. c. I, 87 schreibt: „Mit dem Ausdruck ממקומו הוא מוכרע ‚aus der eigenen Stelle ist es entschieden' wird die biblische Begründung einer These aus der Hauptstelle eingeleitet, durch welche die Heranziehung einer anderen Stelle entbehrlich wird." Das ist nicht ganz genau. In den drei Belegen, die Bacher bringt, nämlich Sifré Deut. Sekt. 287, der, wie schon Pardo bemerkt, durch die Mischnah Mak. 3, 15 zu ergänzen ist, unserer Sifra-Stelle und Mech. zu Ex. 19, 15, wird streng genommen keine andere Bibelstelle herangezogen. Mak. l. c. wendet sich RS gegen den Qol wachomer, den er für unnötig er-

Denn wenn die Thorah den Grund des Verbrennens darin findet, daß das Blut dieser Sündopfer im Innern des Heiligtums gesprengt wurde, so hat sie uns damit gesagt, daß alle Sündopfer, deren Blut ins Heiligtum hineingebracht wird, verbrannt werden müssen, und daß die Verbrennung טומאת בגדים zur Folge hat. s_1 s_2 sind P; ebenso sind s_1 s_2 s_3 s_4 s_x auf der einen Seite S, auf der anderen P, so daß wir konkludieren können: S ist P, das Verbrennen aller חטאות פנימות hat für den Mann, der sie verbrennt, eine auf die Kleider sich erstreckende Unreinheit zur Folge.[1] Ich kann in den Worten R. Meir's durchaus keinen Hinweis auf irgend ein abundantes Wort finden.

8. Ebenda 8, 7 מנין לרבות כלים אחרים בין הערבים, ת"ל ולבש את בגדי הבד בגדי הקדש (בנין אב לכל בגדי בוץ שיהו משל קדש). Es wird Niemand, der Lev. 16, 32 unbefangen liest, auch nur einen Augenblick im Zweifel darüber sein, daß hier nochmals gesagt wird, der Hohepriester habe den Dienst des Versöhnungstages zu verrichten, und diese Dienstverrichtung müsse in linnenen Gewändern vorgenommen werden. Doch die Schule R. Akiba's, welcher der Sifra entstammt, steht auf dem Standpunkt, daß jedes überflüssig scheinende Wort — und was wäre überflüssiger, als eine Sache zweimal zu sagen — den Zweck hat, der mündlichen Überlieferung als Quelle oder doch als Anlehnung zu dienen. So werden fast aus jedem Worte des genannten Verses neue Lehren geschöpft, über den Nachfolger in der Hohepriesterwürde, über die Vorsicht, einen eventuellen Vertreter des Hohepriesters für den Versöhnungstag zu bestimmen und endlich über die etwaige Wiederverheiratung des Hohepriesters. Diese Lehren beziehen sich auf zukünftige oder Ausnahmsfälle. Aus den letzten Worten des Verses jedoch wird etwas deduziert, das sich als Regel auf den Dienst bezieht, nämlich daß, wie die Norm der Mischnah Joma 3, 7 lautet, der fungierende Hohepriester am Abend neue linnene Gewänder anlege. In Anbetracht dieses Unterschiedes zwischen der letzten und den früheren

---

achtet; obendrein werden daselbst mehrere Bibelverse herangezogen. Im Sifra wendet sich R. Meir gegen das רבוי und in der Mechilta Rabba gegen ein Isorrhem. ממקומו הוא מוכרע bedeutet demnach nicht: ich brauche keine andere Stelle, sondern: die Entscheidung findet sich dort, wo sie zu suchen ist.

[1] Maimuni hil. Par. ad. 6, 4 sagt: אלא כל החטאות הנשרפות מן הפרים ומן השעירים השורפם מטמא בגדים, בשעת שריפתו עד שיעשו אפר, שהרי הוא אומר בפר ושעיר של יוה"כ והשורף אותם יכבס, מפי השמועה למדו לכל הנשרפין שיהו מטמאין בגדים. Was ich in meinem Mischne Thorah p. 201 ff. gesagt habe, muß ich jetzt als einen Irrtum bezeichnen. M. brauchte nicht erst zu sagen: מפי השמועה למדו, denn es ist ein rein logischer Induktionsschluß, um den es sich handelt.

Halachoth ist es ausgeschlossen, die Lesart des Jalkut I, 578 שמתקנין לו כלים אחרים של בין ערבים als die richtige anzusehen. Umso auffallender erscheint es, daß denkende Köpfe (vgl. הגהות מהרי״ד) sich einfallen lassen, den Sifra nach dem Jalkut zu emendieren. Die Lesart מנין לרבות ist übrigens durch den Sifra selbst verbürgt, denn diese Deduktion wird uns schon A. 1, 14 angekündigt mit den Worten: ומה ת״ל ילבש, יחגור, יצניף, לפי שמצינו לרבות לו כלים אחרים וכו׳. Welche Funktionen aber, so müssen wir fragen, hat der Hohepriester in diesen zweiten linnenen Gewändern verrichtet? Das Hinaustragen der כף ומחתה aus dem Allerheiligsten dürfte man umso weniger eine Funktion nennen können, als dieses selbstverständliche Hinaustragen in der Thorah gar nicht erwähnt wird. Von einem Kleiderwechsel wird allerdings Lev. 16, 23 gesprochen; denn da Alles, was nicht als עבודת היום galt, vom Hohepriester in goldenen Gewändern vorgenommen wurde, und da nach Maimuni[1] hil. Abod. Jom ha-Kip. 2, 2 der Hohepriester nach der Übergabe der פרים ושעירים הנשרפים an den Funktionär daran ging, den שעיר החטאת של מוסף, dann אילו ואיל העם und endlich das tägliche Abendopfer darzubringen, so mußte er die linnenen gegen die goldenen, und bevor er die כף ומחתה herausholte, die goldenen gegen die linnenen Kleider vertauschen. Aber gerade dieser Vers 23 steht gar nicht im Einklang mit der Annahme, der Hohepriester habe zum Hinaustragen der Pfanne des Räucherwerkes neue linnene Gewänder angelegt; denn die Worte ופשט את בגדי הבד אשר לבש בבואו אל הקדש besagen nur soviel, daß er dieselben Kleider ablegt, welche er bei seinem ersten Hineingehen ins Heiligtum getragen hat. Nachdem wir jedoch in Vers 23 die Pflicht zweiter linnener Gewänder begründet finden, müssen wir selbstverständlich בבואו אל הקדש auf das zweite Hineingehen ins Heiligtum beziehen.[2] Jetzt fragt es sich nur noch, welche Worte am Ende dieses Verses 32 abundant erscheinen. Der Sifra könnte gerade von seinem Standpunkte aus, indem er für הוצאת המחתה neue linnene Gewänder fordert, nur בגדי הקדש als überschüssig ansehen, denn daß die Kleider, in welchen wirkliche Funktionen vorgenommen werden, משל קדש sein müssen, darüber hat uns schon der ב״א oben p. 184 zur Genüge belehrt. Deshalb hat der ganze ב״א hier absolut keinen Sinn. Denn entweder — oder; entweder sind die

---

[1] Nach Raschi ging die הוצאת הכף dem täglichen Ganzopfer voran; vgl. den ל״מ zu 2, 2.

[2] Vgl. Sifra oben 6, 2—7 כל הפרשה כולה אמורה על הסדר חוץ מן הפסוק הזה. Der Sifra beweist, daß die Auffassung Raschi's die richtige ist. כיצד יהוציא את הכף ואת המחתה בבגדי לבן ועושה תמיד של בין הערבים בבגדי זהב:

בגדי בוץ wirkliche Priestergewänder, dann wissen wir bereits, daß sie aus dem Gelde des Heiligtums bestritten werden; oder sie sind es nicht, dann bezieht sich die Apposition בגדי קדש nur auf sie allein und nicht auf andere. Wir haben hier offenkundig einen lapsus linguae oder calami vor uns.

9. Ebenda VI, 2 זה הדבר אשר צוה ה׳. מלמד שהפרשה נאמרה בכה אמר. אין לי אלא זו בלבד. מנין שכל הפרשיות נאמרו בכה אמר. ת״ל זה הדבר אשר צוה ה׳. בנין אב לכל הפרשיות שהיו[1] בכה אמר. Sämtliche Kommentatoren, RABD, RS, Ahron ibn Chajjim, Eisig Komorno, Malbim, Meharjad (zum RS), behandeln den vorliegenden Text als einen vollkommen korrekten, aber es ist keinem Einzigen gelungen, uns klar und deutlich zu sagen, wie wir es verstehen sollen, daß dieselben fünf Worte, welche hinsichtlich der einleitenden Formel כה אמר anfangs eine nur singuläre Bedeutung haben, mit einem Male eine allgemeine erlangen. Die Lesart des Jalkut I, 579 מנין לכל הפרשיות ist gewiß auch nicht dazu angetan, uns Aufschluß zu geben. Es gibt keinen anderen Weg, zum Ziele zu kommen, als die Schriftverse, in welchen die Worte זה הדבר אשר צוה ה׳ vorkommen, miteinander zu vergleichen. Nur so allein können wir den abundanten Ausdruck finden, mit welchem der Sifra den ב״א begründet. Wir finden die erwähnten fünf Worte an sechs Stellen. Ex. 16, 16. 32 beim Manna, wo es auf die wortgetreue Wiedergabe dessen, was Gott dem Mose für das Volk befohlen, weniger ankommt; dann Exod. 35, 4 bei der Wiederholung der für das Heiligtum zu spendenden Gegenstände, wo der Ausdruck לאמר darauf hinweist, daß Mose angehalten ist, den Gottesbefehl verbotenus wiederzugeben. Lev. 8, 5 heißt es: זה הדבר אשר צוה ה׳ לעשות, und ebenso 9, 6 זה הדבר אשר צוה ה׳ תעשו. Num. 30, 2 זה הדבר אשר צוה ה׳. An keiner dieser fünf Stellen hat Mose den Auftrag, dem Volke ausdrücklich zu sagen, er trage ihnen einen Befehl Gottes vor. Anders an unserer Stelle, Lev. 16, 2. Hier heißt es: Rede zu Ahron, zu seinen Söhnen und zu allen Kindern Israels und sage ihnen זה הדבר אשר צוה ה׳ לאמר איש איש וכו׳. Der dem Volke mitzuteilende Befehl beginnt also nicht erst mit dem שחוטי חוץ-Verbot, sondern mit den Worten זה הדבר אשר צוה ה׳. Nach dem Auftrage Gottes דבר אל אהרן וכו׳ ואמרת אליהם hätte unmittelbar folgen können איש איש מבית ישראל אשר ישחט, und das Volk hätte wohl gewußt, daß Mose die Worte Gottes wiedergibt; und umgekehrt, wenn die zwei Worte ואמרת אליהם nicht ständen, wüßten wir gleich-

[1] So liest die editio princeps und mit ihr alle späteren Ausgaben bis auf die Malbim's, der die Lesart des Jalkut שנאמרו aufgenommen hat.

falls, daß Mose's Rede mit זה הדבר וכו' beginnt. Demnach erscheint der Satz זה הדבר אשר צוה ה' erst durch die ihm voraufgehenden zwei Worte ואמרת אליהם als abundant; und das eben will uns der Sifra nahelegen. Nach diesen Ausführungen halte ich mich für berechtigt, den vorliegenden Text zu emendieren und zu lesen: זה הדבר אשר צוה ה' מלמד שהפרשה נאמרה בכה אמר,[1] אין לי אלא זו בלבד, מנין שכל הפרשיות נאמרו בכה אמר, תלמוד לומר דבר אל אהרן וכו' ואמרת אליהם זה הדבר אשר צוה ה', בנין אב לכל הפרשיות שהיו בכה אמר. Mit anderen Worten, hier erfahren wir, daß Mose von Gott den Befehl gehabt, alle Gebote an das Volk entweder mit כה אמר ה' oder mit זה הדבר אשר צוה ה' einzuleiten. Auch hier erscheint uns die dem ב"א zugrunde gelegte Abundanz als etwas Überflüssiges; denn wenn die Wichtigkeit eines Gebotes ein ausreichender Grund dafür war, dem Volke zu sagen, daß sie nicht bloß dem Inhalte nach, sondern im buchstäblichen Sinne das Wort Gottes zu hören bekommen, so ist es selbstverständlich, daß ihnen, wenn sie keinen Unterschied zwischen Geboten und Geboten machen sollten, jedes Mal gesagt werden mußte כה אמר ה'. Wenn wir bei einem s infolge des a P konstatieren, so müßten wir auch bei $s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x$ P annehmen, und da $s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x = S$ sind, konkludieren wir, S ist P: Alle Gesetze wurden von Mose entweder mit כה אמר ה' oder זה הדבר אשר צוה ה' eingeleitet.

10. Ebenda Ked. 1, 5 [2]ואוכליו עונו ישא, כי את קדש ה' חלל ונכרתה, זה בנין אב כל שהוא קדש [ועשאו פגול], חייבים עליו כרת. Ich konstatiere zunächst, daß der Sifra nichts Abundantes hervorhebt, und wenn Malbim die Begründung der Strafe als etwas Überflüssiges ansieht, so trägt er seine Gedanken in den Text des Sifra hinein. Gewiß ist diese Begründung als a der Träger des ב"א. אכילת פיגול שלמים wird durch a mit Kareth bestraft, d. h. s_1 ist durch a P; aus demselben Grunde sind aber $s_2\, s_3\, s_4\, s_x$ P, und da $s_1\, s_2\, s_3\, s_4\, s_x = S$ sind, kon-

[1] Der Sifra steht auf dem Standpunkte, daß כה אמר ה' (vgl. Exod. 11, 4) sich nicht bloß auf den Inhalt, sondern auch auf die Form der prophetischen Rede bezieht, also mit dem Satz זה הדבר אשר צוה ה' gleich rangiere. Anders ist der Standpunkt des Sifré Num. Sek 153 זה הדבר, מגיד שכשם שנתנבא משה בכה אמר, כך נתנבאו נביאים בכה אמר, ומוסיף עליהם משה שנא' בו זה הדבר. Gewiß konnte nach Mose kein Prophet mehr neue Gottes-Gebote künden, mithin auch nicht mehr seine Rede einleiten mit der Formel זה הדבר אשר צוה ה', aber auch Jesaia bedient sich noch der Worte זה הדבר אשר דבר ה' 16, 13; 37, 22.

[2] Es muß geradezu als Monstrosität bezeichnet werden, daß der Fehler der editio princeps ונכרת הזה, wo das ה"א einfach verschoben ist, sowohl in der Wiener als auch in der Warschauer Ausgabe mit sklavischer Treue nachgedruckt wurde. Ahron ibn Chajjim, Eisig Komorno und Malbim lesen ונכרת זה. Auch kann ich nicht umhin darauf aufmerksam zu machen, daß der RABD und der RS wie des öfteren, so auch hier, fast wörtlich dasselbe sagen.

kludieren wir: S ist P. Der Sifra steht demnach zum Babli Keritoth 5[a], wo פ״נ״ל mittelst einer נ״ש begründet wird, in einem Gegensatz; denn daß hier de facto von פ״נ״ל die Rede ist und daß man hier mit der Pesikta sut. ויעשאי פ״נ״ל lesen muß, wird Niemand ernstlich bezweifeln.[1]

11. Sifré Num. Sekt. 2 ואשמה הנפש ההיא. ל״נ לפי שנא׳ והתודה אשר חטא עליה (ויקרא ה׳ ה׳), אין לי אלא חטאת שטעונה ודוי, אשם מנין, ת״ל ואשמה הנפש ההיא והתודו, ר׳ נתן א׳, זה (בנה) [בנין] אב לכל המתים שטעונין ודוי. In meiner hermeneutischen Analogie p. 72 und p. 154 f. habe ich den ersten Teil dieses Alineas insofern beleuchtet, als ich gezeigt habe, daß das mit dem Opfer verbundene Sündenbekenntnis seine Geschichte hat; daß der Sifra Chob. X, 1 die erste, der Sifré hier die zweite,[2] die Tosifta Men. 10, 12 die dritte Phase darstellt. Und gerade im Hinblick auf die Tosifta, welche bereits für alle sühnenden Opfer ודוי fordert, ist der Ausspruch R. Nathan's von umso größerer Wichtigkeit; denn richtig aufgefaßt, geht dieser Ausspruch auch über die Tosifta hinaus. Die sühnende Kraft nicht allein der Opfer, sondern auch des Todes hat ein richtiges Sündenbekenntnis zur Voraussetzung; das, so behauptet R. Nathan, will uns die Thorah mit den Worten והתודו את עונם אשר עשו sagen. Von den Opfernden auf die Sterbenden[3] konkludieren, ist nichts anderes als ein Schluß von den Besonderen auf Alle, die Sühne erlangen. Die Sündenbefreiung setzt ein Bekenntnis voraus, und das Sündenbekenntnis ist die Folge aufrichtiger Reue; s_1 ist mit a P; s_1 s_2 s_3 s_4 s_x sind P; s_1 s_2 s_3 s_4 s_x sind S; ergo ist S P. R. Nathan freilich will seinen ב״א exegetisch begründen. Er scheint der Ansicht zu sein, es sei kein Zufall, sondern vielmehr unverkennbare Absicht, daß hier im Gegensatz zu dem vorausgehenden und darauffolgenden Singular genauso wie in Vers 6[a] ein Plural gebraucht wird. Man kann ja nicht umhin,

[1] M. A. Padua, der Kommentator der Pesikta sut. (vgl. die editio Buber) emendiert allerdings ונעשה נותר, aber ohne jedweden zwingenden Grund.

[2] Wenn Obadjah Bertinoro Joma 8, 8 bemerkt, es sei vorauszusetzen, daß, wer ein Sünd- oder Schuldopfer darbringt, auch Umkehr gemacht habe, so übersieht er eben diese Sifré-Stelle, denn das Sündenbekenntnis ist doch nichts anderes als der Ausdruck echter תשובה.

[3] Man muß ganz entschieden המתים und nicht mit Sifré sutta המומתין lesen. Nicht bloß die Justifizierung, auch der natürliche Tod ist eine כפרה. Vgl. Joma 86[b], die Lesart des Juruschalmi zur Mischnah und Maimuni hil. Teschubah 1, 4. Ob Maimuni מומתין gelesen, geht weder aus hil. Teschubah 1, 1 noch aus seinem Sefer ha-mizwoth עשין Nr. 73 hervor. Seinem Zitat aus der Mechilta, das sich in unseren Ausgaben nicht findet, verdanken wir die Quelle des Sifré sutta zur Stelle. Vgl. Friedmann, Mechilta p. 121[b] und Moïse Bloch ספר המצות zur Stelle.

die zwei Plurale gleichsam aneinander zu reihen איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעול מעל בה' והתודו את חטאתם אשר עשו und so neben den Sünden, welche ein Schuldopfer sühnt, auch alljene angedeutet zu finden, welche der Tod[1] sühnt.

12. Ebenda Sekt. 107 ונפש כי תקריב. אין לי אלא איש, אשה מנין ת״ל ותקריב המקריב מ״מ. (והקריב המקריב) ר' נתן אומר [והקריב המקריב קרבנו לה' מנחה] זה (בנה) [בנין][2] אב לכל המתנדב במנחה שלא יפחות מעשרון (ילמ״ג שמן). Während dem Tanna kamma bloß das eine Wort המקריב abundant erscheint, will es R. Nathan bedünken, als könnte man die drei Worte קרבנו לה' מנחה ganz gut missen; wenn nun die heilige Schrift dennoch sich dieser Ausdrucksweise bedient, so geschieht es nur aus dem Grunde, um uns zu sagen, daß auch Derjenige, welcher ein Speiseopfer nicht als Nessachim, sondern für sich allein darbringt, nicht weniger, als ein Zehntel Ephah oder ein Omer Mehl nehmen könne.[3] Was den Text des Alineas betrifft, hat schon R. Hillel darauf hingewiesen, daß die Angabe ילמ״ג שמן wohl eine zutreffende sei, daß aber diese Norm nicht aus dem vorangestellten Schriftworte, sondern wie die Baraitha Men. 89ᵃ lehrt, aus Lev. 14, 21 fließt. David Pardo ist mit der Ausführung des R. Hillel, die ihm sehr gezwungen erscheint, so wenig zufrieden, daß er geneigt ist, den Text als korrumpiert zu betrachten. Er sagt ואולי יש כאן חסרון וט״ס וכתר דר״נ צ״ל ולג שמן, משם למדנו לכל מתנדב מנחה שלא יפחת מלוג ומלתא באפי נפשה היא ואתאן לב״ע. Das ist radikal; denn das heißt, die Worte זה בנה אב seien zu streichen, und dabei bleibt noch immer die Frage offen, was der Ausspruch RN's, der ja im Sifra am Platze wäre,[4] hier im Sifré zu tun hat. Ich glaube, nicht so radikal sein zu müssen; ich streiche bloß die zwei Worte ילמ״ג שמן, die, weil sie mit dem in Rede stehenden Schriftverse nichts zu schaffen haben, sich als späterer Zusatz erweisen. Was den ב״א selbst betrifft, sind wir wieder nicht auf ein abundantes Wort oder deren mehrere angewiesen. Wir brauchen uns nur daran zu erinnern, daß das Assaron oder Omer, wie aus Exod. 16, 18 deutlich hervorgeht, das eigentliche

---

[1] Siehe Sab. 55ᵃ אין מיתה בלא חטא und ebenda 32ᵃ ת״ר מי שחלה ונטה למות אומרין לו התודה, שכן כל המומתין מתודין. Vgl. hierzu Synh. 6, 2.

[2] So liest auch der Jalkut I, 746.

[3] Nach der Auffassung R. Nathan's wären die in Rede stehenden Worte zu übersetzen: Wer dem Ewigen ein Minchah als Opfer darbringt, bringe ein Zehntel. Daß man niemals weniger Mehl nehmen könne, geht auch aus der Mischnah Men. 3, 5; 12, 3 unzweideutig hervor.

[4] Vgl. Sifra Mez. IV, 5 ועשרון מלמד שכל עשרון ועשרון טעון לוג כדברי חכמים und Men. 89ᵃ.

Trockenmaß gewesen, daß es außerhalb des Tempels[1] kein kleineres gegeben, und wir kennen zur Genüge den Grund, aus welchem die Thorah bei den Nessachim zumindest ein Assaron Mehl fordert. s_1 ist durch a P: s_1 s_2 s_3 s_4 . . . s_x sind P; s_1 s_2 s_3 s_4 . . . s_x sind S; ergo ist S P.

13. Ebenda Deut. Sek. 27 את גדלך זה בנין אב לכל גדלך שבתורה. Wenn irgendwo, hätten die Kommentatoren hier erkennen müssen, daß sie mit dem exegetischen ב"א allein nicht auskommen. Denn wenn wir auch zugeben wollten, daß hier der mit גודל verbundene Begriff durch die Worte אשר מי אל בשמים ובארץ des Näheren bestimmt ist, so sind wir doch außer Stande, Stellen namhaft zu machen, an welchen dieser Begriff erst einer Erklärung bedürfte. Bekanntlich findet sich das Nomen גודל im status absolutus nur Deut. 32, 3; im status constructus gleichfalls nur einmal, Num. 14, 19; mit dem pron. poss. 2. Person außer an unserer Stelle noch Deut. 9, 26;[2] mit dem pron. poss. 3. Person gleichfalls nur Deut. 5, 21. Da also גדלך zum zweiten Male nicht vorkommt, wissen die Ausleger des Sifré sich nicht anders zu helfen, als die angebliche Erklärung des Wortes גדל auf alle möglichen Formen auszudehnen, welche von dem Stamm גדל in Bezug auf Gott im Pentateuch vorkommen. Freilich, daß der Sifré dann sagen müßte זה ב"א לכל גדל ה', übersehen sie samt und sonders. Worin die Kommentatoren auseinandergehen, ist die angebliche Erklärung, die das Wort hier an unserer Stelle finden soll. Abr. Abele Gumbinner (ז"ר) und Pardo behaupten, wie hier müsse überall die Größe Gottes in geistigem Sinne aufgefaßt werden; A. J. S. Lichtstein (ז"א) meint, indem er sich auf Sifré Num. Sek. 134 beruft, unter גדלך sei wie hier überall die unendliche Güte Gottes zu verstehen; aber er übersieht nur die Kleinigkeit, daß diese Erklärung von Gottes Güte nicht hier, sondern Num. 14, 17—19 gegeben wird. M. Friedman ist der Einzige, der den richtigen Standpunkt einnimmt, daß die Erklärung von גודל hier an unserer Stelle zu suchen sei, und er meint auch, sie in den Worten אשר מי אל בשמים ובארץ zu finden. Das ist jedoch ein großer Irrtum, einmal weil der Sifré selber Num. l. c. unter Gottes

[1] Die Mischnah Men. 9, 1 lehrt: שתי מדות של יבש היו במקדש, עשרון וחצי עשרון וכו' עשרון מה היה משמש, שבו הי' מודד לכל המנחות וכו' חצי עשרון מה הי' משמש, שבו הי' מודד חביתי כ"ג מחצה בבקר ומחצה בין הערביים:

[2] Mit Recht schreibt David Pardo von seinem Standpunkte aus: סתומים הדברים, עכ"פ אין ספק דמש"ב אכל גדלך לאו דוקא גדלך, שהרי לא מצינו בכל התורה כולה מלת גדלך רק זה והד בפ' עקב אל תשחת עמך ונחלתך אשר פדית בגדלך, וההוא נמי אינו שוה ממש, דהכא בשב"א והתם בסגול, ומ"מ הואיל ואינו אלא אחד, לא שייך לומר אכל גדלך, אלא פי' כעין גדלך דהיינו במשמעי בגדולה כגון יגדל נא כח ה' וכן האל הגדול וכן רבים בתנ"ך:

Größe dessen Güte versteht, und zweitens, weil ja der Sifré hier die Worte אשר מי אל וכו' ganz anders deutet. Man sieht also, daß es den Kommentatoren nicht gelungen ist, den aus ganzen sechs Worten bestehenden Satz zu erklären. Und doch ist die Sache sehr einfach, sobald man zu der Erkenntnis gelangt ist, daß es neben dem exegetischen auch einen rein logischen ב"א gibt, und daß dieser Terminus hier nichts anderes bedeutet, als daß גדלך keineswegs als etwas Singuläres, sondern als Allgemeines aufgefaßt, mithin durch „Deine ganze Größe" übersetzt werden muß. Dieser ב"א wird von keinem abundanten Worte getragen; doch Mose hat wahrlich vom Besonderen auf das Allgemeine schließen können; er hat von dem, was Gott ihm zu zeigen angefangen, auf die anderen Taten Gottes konkludiert, aber er kam trotz alledem über den Anfang nicht hinaus. Er sah von einer Gottestat, weil sie den Stempel der Unendlichkeit an sich trägt, nur den Anfang; d. h. s ist durch a P. Das gilt aber auch von allen Taten Gottes; also $s\ s_1\ s_2\ s_3\ s_4 \ldots s_x$ sind P. Und da $s\ s_1\ s_2\ s_3\ s_4 \ldots s_x = S$, sind, konkludierte Mose: S ist P, und darum sprach er zu Gott: Du hast Deine in der Thorah zutage tretende ganze Größe Deinem Knechte zu zeigen angefangen. Das ist nicht bloß hermeneutisch richtig; das ist hochpoetisch und zugleich tief philosophisch. In der Erkenntnis der Größe Gottes ist selbst Mose am Ende seines Lebens noch nicht über den Anfang hinausgekommen.

Nach meinen bisherigen Ausführungen, so hoffe ich, wird Niemand mehr behaupten wollen, daß im halachischen Midrasch oder in einer Baraitha der beiden Talmude die Wendung זה בנה אב[1] gebraucht werden konnte. Mit dem rein logischen Induktionsschluß ist der Begriff des Bauens unvereinbar. Das Besondere, von welchem auf ein Allgemeines konkludiert wird, kann doch unmöglich in irgend einem Sinne als der Baumeister eines Vaterhauses oder gar als bauender Vater aufgefaßt werden. Vom Bauen kann man allenfalls beim exegetischen Induktionsschluß sprechen, wo sich um die erklärende Hauptstelle die anderen der Erklärung harrenden Stellen scharen, und dort gleichsam eine Gruppe, eine Familie, ein „geistiges" Haus bilden. Freilich steckt in dem exegetischen Induktionsschluß ebensoviel Logik wie in dem nicht exegetischen,

[1] Ich will nur noch darauf hinweisen, daß die Lesart in den Quellen selber eine schwankende ist. So liest der Sifra Z. IX, 3 בנין אב, der Jalkut בנה אב; Jalkut I, 746 בנין אב, der Sifré Num. Sekt. 107 בנה אב; Sifra A. 3, 13 בנין אב, der Jalkut, Joma 55a, Men. 27a בנה אב; Sifra N. IV, 4 בנין אב, Men. 93b בנה אב; Sifra E. XI, 2 בנין אב, R. H. 32a בנה אב.

denn auch in ihm wird vom Besonderen auf ein Allgemeines konkludiert; da jedoch die das Allgemeine bildenden Bibelverse gegeben sind, kann man es immerhin verstehen, daß das Wort בנין im Lauf der Zeit mißverstanden und als Bau aufgefaßt wurde. Erst durch dieses Mißverständnis ist bei den Amoräern sowohl Judäa's, als auch Babylon's die Phrase זה בנה אב entstanden. In der Regel kommt diese Wendung beim exegetischen ב"א vor, aber ich will hier doch auch einen rein logischen ב"א amoräischer Provenienz beleuchten, um zu zeigen, wie wenig berechtigt die Wendung זה בנה אב in diesem Induktionsschlusse ist.

14. Joma 3^b (שמות כ"ד, ט"ז) ... א"ל אלא מר מהיכא יליף לה, א"ל מסיני דכתיב וישכון כבוד ה' על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי, מכדי כתיב ויקרא אל משה ביום השביעי, מאי ששת ימים, זה בנה אב שכל הנכנס במחנה שכינה טעון פרישת ששה. Im Gegensatz zu R. Jochanan, der die sieben Tage vor Jom kippur erfolgende Absonderung des Hohepriesters mit dem Sifra zu Lev. 8, 38 (Mil. 36) begründet, findet Resch Lakisch[1] die Quelle dieser Halachah in Exod. 24, 16. Wenn uns hier, nachdem Mose auf den Berg hinaufgestiegen war, und die Wolke den Berg bedeckt hatte (Vers 15), erzählt wird, daß die Herrlichkeit Gottes auf dem Berg thronte, daß die Wolke sechs Tage hindurch über dem Berg schwebte,[2] und daß Mose erst am siebenten Tage von Gott gerufen wurde, so ist diese sechstägige Abschließung nicht als etwas Besonderes für Mose, sondern als allgemeine Vorbedingung für den Eintritt in die von der Herrlichkeit Gottes geweihte Stätte zu betrachten. Mit anderen Worten, von Mose, der erst am siebenten Tage seines Aufenthaltes auf dem Berge der Offenbarung gewürdigt wurde, konkludiert Resch Lakisch, auf Alle, die das Allerheiligste betreten wollen, daß sie einer sechstägigen Absonderung bedürfen. Mose mußte, um die nötige Sammlung zu erlangen, sechs Tage vorher auf dem Sinai verweilen; s ist, weil a, P. $s_1\ s_2\ s_3 \ldots s_x$ sind P; und da s $s_1\ s_2\ s_3 \ldots s_x$ S sind, konkludieren

---

[1] Im Jeruschalmi Joma 1, 1 ist von einer Kontroverse zwischen R. Jochanan und Resch Lakisch in Bezug auf die Tage der הפרשה nichts zu finden; da sagt vielmehr R. Jose ben Bun: טעמא דרשב"ל וישכן כבוד ה' על הר סיני מה משה לא נכנס לפני לפנים עד שנתקדש בענן כל שבעה, אף אהרן לא נכנס לפני לפנים עד שנתרבה בשמן המשחה כל שבעה:

[2] Es kann kein Zweifel darüber sein, daß das Verbum ויכסהו sich auf den Berg und nicht auf Mose bezieht; denn Vers 18 heißt es ja ausdrücklich: ויבא משה בתוך הענן. Auch Raschi in seinem Pentateuch-Kommentar sagt zuerst: ויכסהו הענן להר, in seinem Kommentar zu Joma l. c. jedoch wie die א"י, welche er an zweiter Stelle bringt ויכסהו הענן למשה. Dem schlichten Wortsinn entspricht diese zweite Erklärung durchaus nicht.

wir: S ist P. Ist das ein Bau? Oder kann vielleicht die Verallgemeinerung des Einzelfalles ein Bauen genannt werden? Solche am unrechten Platz angewendete Ausdrücke müssen früher oder später zur Phrase werden. So kam es leider, daß den Amoräern das Verständnis für den Unterschied zwischen dem rein logischen und dem exegetischen ב״א allmählich ganz verloren ging. Daß man jedoch auch beim exegetischen ב״א sich nicht der Formel זה בנה אב bedienen dürfe, wollen wir an der Hand der tannaitischen Quellen zeigen.

b) Der exegetische Spezies-Induktionsschluß.

Während beim rein logischen ב״א alle Schulen in gleicher Weise sich dieses Terminus bedienen, gehen sie beim exegetischen sehr weit auseinander. Nur in den der Schule R. Akiba's entstammenden Partien des halachischen Midrasch wird bei dem exegetischen Induktionsschluß der Terminus ב״א gebraucht; die Mechilta des R. Ismael und alle Baraithoth, die aus seiner Schule stammen, vermeiden es mit einer geflissentlichen Absicht, vom ב״א zu reden. R. Ismael und seinen Schülern ist es darum zu tun, den texterklärenden Charakter dieser Induktionsschlüsse mit besonderem Nachdruck hervorzuheben, darum gebrauchen sie die eigens geprägte Formel הואיל ונאמרו כתם ופרט בא׳ מהן. Ich betone diesen Unterschied zwischen den Schulen schon hier, nicht bloß weil die systematische Darstellung des Gegenstandes eine Scheidung nach den Quellen gebieterisch fordert, sondern auch aus dem Grunde, um zu zeigen, daß der große Unterschied zwischen dem rein logischen und dem exegetischen ב״א, wie er in den besonderen Terminis technicis zum Ausdruck gelangte, in der Schule R. Ismael's durch nichts getrübt und verdunkelt oder gar verwischt werden konnte. Indem ich nur noch bemerke, daß unter den exegetischen Induktionsschlüssen sich viele finden, die, weil sie das überall gleichlautende Wort erklären, isorrhematische genannt werden können, beginne ich mit dieser Klasse des ב״א in der Schule R. Akiba's.

1. Sifra Z. 12, 15 ביום השלישי באש ישרף, (בנה) [בנין][1] אב לכל הנשרפים שלא יהיו נשרפים אלא ביום. Man braucht nicht erst, wie der Sifra in den vorausgehenden Alineas es tut, die Versgruppe Lev. 7, 15—17 mit

---

[1] Alle Ausgaben haben זה בנה אב. Der Verfasser der תורה תמימה liest: זה בנין אב לכל הקדשים וכו. Wir werden weiter unten sehen, daß der halachische Midrasch auch beim exegetischen Induktionsschluß den Terminus בנין אב gebraucht, und es ist gar kein Grund zu der Annahme, daß die zwei Termini promiscue gebraucht wurden.

19, 6 zu vergleichen, um die Überzeugung zu erlangen, daß unter ממחרת nur die Tagesstunden verstanden werden können; es genügt die einfache Tatsache, daß das Wort והנותר einmal in der Bedeutung des zum Essen Erlaubten und das andere Mal in der des zum Essen Verbotenen gebraucht wird, um es zu begreifen, Vers 18 enthalte die Bestimmung, daß das Übriggebliebene am dritten Tage verbrannt werden müsse. Über das Ethnach unter dem Worte הזבח sich kühn hinwegzusetzen und den Vers mit den christlichen Exegeten also wiederzugeben: was aber am dritten Tage vom Opferfleisch übrig ist, muß verbrannt werden, ist schon deshalb ein Verstoß gegen den Geist der Thorah, weil diese Tautologien vermeidet und weil sie sich ganz gewiß nicht die Geschmacklosigkeit zuschulden kommen ließ, einmal zu sagen, wie lange man das Opferfleisch essen kann, und das zweite Mal, wann es nicht mehr gegessen werden darf. Wir wissen nun, daß das Verbrennen allen dem Genusse entzogenen Opferfleisches, gleichviel ob es aus diesem oder jenem Grunde nicht mehr gegessen werden darf, am Tage vorgenommen werden muß, weil diese hier angegebene Zeit für das Verbrennen nicht allein auf טמא פגול ונותר, sondern auch auf die פסולי מוקדשין ausgedehnt wird, also nicht allein auf jenes Opferfleisch, bei welchem das Gebot des Verbrennens in der Thorah sich findet, sondern auch auf solches, dessen Verbrennung auf Überlieferung[1] beruht. Wir haben demnach keinen rein exegetischen Induktionsschluß vor uns, und wir müssen unter dem Grund des Verbrennens am Tage nicht durchgehends das Verbum שרף[2] (i), sondern teilweise עיבור צורה, d. h. den durch die Übernächtigung herbeigeführten Verlust der Fleischfarbe (a) verstehen. Unter dieser Voraussetzung können wir uns auch hier unserer Formel bedienen $s_1\ s_2\ s_3\ s_4 \ldots s_x$ sind P; $s_1\ s_2\ s_3 \ldots s_x$ sind S; ergo ist S P, d. h. die Verbrennung aller dem Genuß entzogenen Opferstücke muß am Tage vorgenommen werden.

---

[1] Vgl. Pessachim 82b: כל פסולו בקדש בשריפה לא שנא קדשים קלים ולא שנא קדשי קדשים, גמרא גמירי לה und Maimuni hil. Pes. Mukd. 19, 1. 5; ferner die Baraitha Seb. 55b und Pes. 3a. An letzterer Stelle ist der Schluß ganz richtig ת"ל והנותר מבשר זבח השלמים ביום הג' באש ישרף, ביום אתה שורפו ואי אתה שורפו בלילה, vgl. noch Sabb. 24b und Jeb. 72b

[2] Sonderbar wird man berührt von der Erklärung Ahron ibn Chajjim's; er sagt: בנה אב דמלת אש יתירה, שפשיטא שכל הנשרף הוא באש, אלא נכתב ללמד שכל מי שטעון אש ושרפה ביום ולא בלילה, ופ' הפסוק ביום השלישי יהי' נשרף כל מה שבאש ישרף. Wenn אש hier wirklich abundant wäre, dann müßte es auch Ex. 29, 34; Lev. 8, 17. 32; 9, 11; 19, 6 dafür erklärt werden.

2. Ebenda XI, 11 למדנו שטעונים כולם תנופה, מנין שטעוני הרמה, ת"ל (שוק התרומה, שאין תלמוד לומר, שיכול אין לי אלא שוק, מנין לרבות את כולה ת"ל) וקדשת את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף ואשר הורם, אלא זה בנין [1] אב כל שטעון תנופה טעון הרמה: Vor Allem müssen wir mit dem Text in's Reine zu kommen suchen, denn in der uns vorliegenden Fassung ist nichts mit ihm anzufangen. Allem Anscheine nach sind hier zwei Begründungen miteinander konfundiert worden. Wie aus dem Kommentar des RABD zu ersehen ist, weiß er nur von einem Beleg mit Lev. 10, 15 und nichts von einem solchen mit Exod. 29, 27. Er liest: מנין שטעוני הרמה, ת"ל שוק התרומה וחזה התנופה וכו' להניף תנופה, זה ב"א כל שטעון תנופה טעון הרמה: Neben diesem ב"א gab es noch einen zweiten, und der lautete: מנין שטעוני הרמה, ת"ל וקדשת את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף וכו'. Diese zwei Relationen sind hier zusammengeflossen. Ahron ibn Chajjim findet nichts Störendes im Texte. Anders ist es bei Malbim, dessen kritischer Sinn sich darin äußert, daß er das Wörtchen אלא stillschweigend unter den Tisch des Lehrhauses fallen läßt und den Vers aus Exod. l. c. zweimal bringt. Ich wähle gleich ihm diesen ב"א, setze aber die Worte vom ersten bis zum zweiten ת"ל in runde Klammern. Und nun können wir auf die Sache selber eingehen. In den voranstehenden Alineas ist der Nachweis geführt worden, daß die Schwingung nach allen vier Weltgegenden sich auf חלב, חזה, אליה, כליות ויותרת הכבד erstrecke, und nun soll gezeigt werden, daß mit diesen Stücken auch die הרמה למעלה ולמטה vorzunehmen sei. Das geschieht mittelst des exegetischen ב"א aus Exod. l. c.; denn die Worte אשר הונף ואשר הורם beziehen sich sowohl auf חזה התנופה als auch auf שוק התרומה. Diese Erklärung gilt für alle Stellen, an welchen der Ausdruck תנופה in der Thorah vorkommt. Warum gerade bei חזה der Ausdruck תנופה, bei שוק wieder תרומה gebraucht wird, hat der RABD in seiner geistvollen Weise historisch mit Exod. 29, 26. 27 begründet.[2] Auch hier haben wir es mit einem nicht rein exegetischen ב"א, und zwar mit einem doppelten zu tun; denn a (i) bedeutet einmal תנופה und das andere Mal תרומה, und ebenso bedeutet P einmal תרומה und das andere Mal תנופה. $s_1\ s_2\ s_3\ s_4 \ldots s_x$ sind einmal P und das zweitemal P′ und da $s_1\ s_2\ s_3\ s_4 \ldots s_x$ S sind, konkludieren wir: S ist P und P′.

---

[1] So lesen alle späteren Ausgaben nach der editio princeps, nur Malbim hat זה בנה אב.

[2] Im Sifré Num. Sekt. 17 werden die Worte אשר הונף ואשר הורם nicht als ב"א, sondern als reziproke Juxtaposition behandelt: והניף את המנחה, מוליך ומביא מעלה ומוריד, מנין שנאמר אשר הונף ואשר הורם, מקיש הרמה לתנופה, מה תנופה מוליך ומביא, אף הרמה כן, ומה הרמה מעלה ומוריד, אף התנופה מעלה ומוריד, מכאן אמרו מצות תנופה מוליך ומביא מעלה ומוריד, זה היא מצות תנופה:

3. Ebenda Negaim 3, 1 צרעת. בנין אב לכל הצרעת שיהו כגריס. Das ist endlich ein rein exegetischer oder isorrhematischer Induktionsschluß. In den letzten Alineas des voraufgehenden Kap. (III, 7—11) wird ausgeführt, daß der lichte Fleck in der Haut nur unter folgenden Bedingungen als unrein erklärt werden kann: daß erstens das Mal (מחיה) den Raum im Quadrat ausfüllt, welcher zwischen zwei Haaren am Körper liegt; daß zweitens neben der מחיה noch Raum für שתי שערות, und daß drittens das Mal von Geschwulst (שאת) umschlossen (מבוצר) ist; daß mit einem Worte sechs Haarraumbreiten im Quadrat, i. e. 36 Haarraumbreiten vorhanden sind, so daß der „Schaden" die Größe eines Graupenkorns oder, was dasselbe ist, einer halben cilizischen Bohne hat. Da diese Raumangabe nur einmal sich findet, gehört sie mit zur Definition des mit dem Worte צרעת bezeichneten Schadens. Wo immer also dieser Ausdruck vorkommt, müssen wir neben den sonstigen Erscheinungsformen, welche bei Menschen und Kleidern als Zeichen der Unreinheit gelten, die Größe eines Graupenkorns voraussetzen.[1] Und gerade dadurch, daß diese räumliche Quantität mit zu dem Wesen des Aussatzes gehört, bilden alle Gesetze, die von צרעת handeln, eine Spezies,[2] denn durch das Isorrhem צרעת (i) sind $s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x$ P; und da $s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x$ S sind, konkludieren wir: S ist P.

4. Ebenda A. 3, 13 על פני הכפרת קדמה, זה בנין[3] אב, כ"מ שנא' [פני][4] כפרת, זה הפנים למזרח. Wenn man erwägt, daß פני הכפרת im Ganzen nur zweimal im Pentateuch vorkommt, nämlich Lev. 16, 2. 14, so muß man dem Verfasser des זית רענן[5] beipflichten, daß die nähere Be-

[1] Vgl. die Mischnah Negaim 6, 1 und Maimuni Tumath Zar. 1, 7.

[2] Levy, Neuhebr. Lexikon s. v. גריס vergißt gänzlich, daß er בנין אב als Hauptnorm, Maßgabe erklärt hat; er übersetzt ב"א לכל הצרעת שיהו' כגריס: es ist die Regel bei allen Aussätzen, daß sie . . . . . den Umfang eines Geris haben müssen.

[3] So lesen alle Ausgaben nach der editio princeps; Malbim allein macht es wie der Jalkut, der sich in der Regel nicht an die Baraitha des halachischen Midrasch, sondern des Talmuds hält; und die Baraitha des Babli Joma 58[a] und Men. 27[b] liest זה בנה אב.

[4] Es ergibt sich wohl aus dem Stichwort des Sifra, daß man mit der Baraitha des Babli das Wörtchen פני einschalten muß. Das tut auch Malbim, aber ohne diese Korrektur zu markieren. Da alle Ausgaben כ"מ שנא' כפרת haben, wäre es am Platze gewesen, den Schein zu vermeiden, als hätte ihm ein korrektes Manuskript vorgelegen. Aber Malbim fügt nicht bloß schweigend ein Wort zum Text hinzu, er streicht auch stillschweigend, ohne etwas zu sagen; er meint eben: כל המוסיף גורע, wer das Recht hat, den Text zu erweitern, darf ihn auch kürzen.

[5] Er sagt: זה בנה אב, פי' שאח"כ כתיב לפני הכפרת וילפינן ג"ש מכאן שיזה לצד מזרח, והא דאמר פנים למזרח, לאו אפני אדם קאי אלא כלומר שלפני הכפרת קרוי רוח מזרחית, אבל הכהן פניו למערב, ועיין ביומא פ"ה:

stimmung קדמה auch für den Ausdruck לפני הכפרת gilt. Demnach bilden die Stellen der Thorah, an welchen פני הכפרת und לפני הכפרת vorkommt, auf Grund dieses Isorrhems eine Spezies. S ist P, d. h. פני הכפרת bedeutet durchwegs die Ostseite des Deckels der Bundeslade. Weniger einleuchtend ist die Lesart der Baraitha des Babli, die על פני viel weiter und allgemeiner faßt, indem sie, הכפרת auslassend, sagt כ מ שנא' פני אינו אלא קדים.

5. Ebenda IV, 4 וסמך אהרן את שתי ידיו על ראש השעיר. מלמד שהסמיכה בשתי ידים. בנין אב לכל הסמיכות שיהו בשתי ידים. Man könnte sehr leicht auf den Gedanken kommen, daß der Sifra hier eine und dieselbe Sache wiederholt; denn wenn gesagt wird, das Vorgehen Ahron's belehre uns darüber, daß die סמיכה mit beiden Händen vorgenommen werden müsse, dann erscheint es doch ganz unnötig, nochmals hervorzuheben, daß der Ausdruck הסמיכה nicht als etwas Singuläres, sondern als Allgemeines aufzufassen sei. In Wirklichkeit jedoch will der Sifra uns darüber aufklären, daß die Wortstellung des Bibelverses Lev. 16, 21 den ב"א als solchen hervortreten läßt. Daß das Prädikat an die Spitze und das Objekt unmittelbar nach dem Subjekt gestellt wurde, belehrt uns darüber, daß hier kein Ausnahmefall vorliegt, wie Abraham ibn Esra[1] behauptet; weder heißt es יסמך אהרן על ראש השעיר את שתי ידיו, noch אהרן יסמיך, sondern וסמך אהרן את שתי ידיו; es wird also weder das Opfer noch der Opfernde, sondern der מתודה als Derjenige bezeichnet, dem die סמיכה obliegt. Der enge Zusammenhang zwischen dem Prädikat und dem Objekte sagt uns demnach, daß nicht allein diese eine, sondern auch alle anderen סמיכות mit beiden Händen vorgenommen werden müssen. Mithin haben wir im Gegensatz zur Auffassung der Amoräer, denen auch Saadjah zu folgen scheint (vgl. oben p. 18), einen rein logischen ב"א im Sifra. s, das Händeauflegen Ahron's mußte, weil die Entfaltung der ganzen Kraft gefordert wird, a, ein buchstäbliches sein, die סמיכה mußte mit beiden Händen geschehen, P. Da nun a auch bei s_1 s_2 s_3 $s_4 \ldots s_x$ gefordert wird, und da diese s s_1 s_2 s_3 $s_4 \ldots s_x$ S sind, konkludieren wir: S ist P. Wenn ich diesen ב"א dennoch

[1] In seinem Kommentar zu Lev. 1, 4. Freilich folgt Ibn Esra hierbei bloß dem Targum Jonathan, das וסמך ידו immer mit ויסמוך ית ימיניה, öfter mit ויסמוך ית ימיניה בתוקפא (Lev. 1, 4; 3, 8; 4, 24. 29) oder mit ויסמוך ית ימיניה בתוקפא (3, 2) übersetzt. Interessant ist die midraschische Verwertung des Keri und Kethib von 16, 21 in diesem Targum: ויסמוך אהרן ית תרתין ידוי בסדרא הדא ית ימיניה על שמאליה. Wenn der Kommentator des Targum Jonathan hierzu bemerkt: הכי איתא במס' יומא א"א שהיו מונחות זו אצל זו שאין יכול להחזיק וכו', so beruht das auf einem Irrtum. In der Tosifta Men. 10, 12, die Joma 36ᵃ nur unvollständig zu finden ist, heißt es ausdrücklich: מניח שתי ידיו ע"ג קרניו של זכר ולא היה מניח ידיו ע"ג זבח ולא הי' מניח ידיו זו ע"ג זו וכו':

erst hier bespreche, so geschieht es bloß aus dem Grunde, weil ich oben noch nicht zeigen konnte, worin der Unterschied zwischen der Auffassung des Sifra und jener des Babli hinsichtlich dieses Schriftverses besteht. Menach. 93b will der Talmud den Satz der Mischnah 9, 8 בשתי ידים begründen, und auf die stereotype Frage מנא הני מילי antwortet Resch Lakisch דא״ק וסמך אהרן את שתי ידו, כתיב ידו וכתיב שתי, זה בנה אב, כ״מ שנא׳ ידו הרי כאן שתים (עד שיפרוט לך הכתוב אחת). Das ist ein rein exegetischer ב״א, welcher sich zu jenem des Sifra wie der Kommentar zum Text verhält, und die Leistung Resch Lakisch's besteht eben darin, daß er den ב״א des Sifra erklärt. Zu meinem tiefen Bedauern muß ich jedoch sagen, daß uns der Bericht über das Verhalten R. Eleasar's korrumpiert vorliegt. Wenn Resch Lakisch in Wirklichkeit den Zusatz עד שיפרוט לך הכתוב אחת gehabt hat und er über R. Eleasar nur deshalb ungehalten war, weil dieser nicht den Namen des Autors im Lehrhause genannt hat, wie kommt es dann, daß Resch Lakisch gegen die Ausdehnung des ב״א auf alle Bibelstellen, an denen ידו vorkommt, sich so entschieden verwahrt. Diese Verwahrung hat den Charakter einer Korrektur, und nicht ich, sondern Resch Lakisch selber streicht die Worte עד שיפרוט לך הכתוב אחת[1] aus dem Berichte R. Eleasar's. Man muß demnach lesen: מנה״מ, אר״ל דא״ק וסמך אהרן את שתי ידו, כתיב ידו, וכתיב שתי, זה בנה אב כ״מ שנא׳ ידו הרי כאן שתים, אזל ר״א אמרה להא שמעתא, כ״מ שנא׳ ידו הרי כאן שתים עד שיפרוט לך הכתוב אחת, ולא אמרה משמיה דר״ל, שמע ר״ל ואיקפד, א״ל אי סלקא דעתך כל היכא דכתיב ידו תרתי נינהו, ל״ל למכתב ידיו ידיו (אקשי ליה כ״ד)[2] וכו׳ א״ל

[1] Die Grundzahl אחת findet sich in Verbindung mit ידו nur ein einziges Mal, Neh. 4, 11, in der Bibel. Demnach müßte in allen 24 Büchern der heiligen Schrift ידו als Plural gelten. Nun hat R. Eleasar, der es allerdings, wie wir aus jer. Ber. 2, 1 wissen, mit dem Referieren im Namen Anderer nicht allzu streng gehalten, im Lehrhause den Namen R. Lakisch's nicht genannt, aber R. Lakisch hat sich auch nicht aus persönlichem, sondern aus sachlichem Grunde gegen R. Eleasar gewendet. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß auch R. Eleasar die Worte עד שיפרוט לך הכתוב אחת gar nicht ausgesprochen, sondern ohne einen Hinweis auf סמיכה gesagt hat: כ״מ שנ׳ ידו הרי כאן שתים. Doch dem sei wie ihm wolle. das Endergebnis ist jedenfalls, daß der Talmud selber sie streicht. Ich betone das deshalb mit besonderem Nachdruck, weil ja der Midrasch ha-gadol bekanntlich diesen ב״א anführt. Also schon um nicht den Autor des Midrasch ha-gadol zu einem Ignoranten zu machen, muß man die von mir oben p. 23 begründete Emendation vornehmen.

[2] Es ist völlig klar, daß diese eingeklammerten Worte ursprünglich eine Randglosse waren. Die Lesart des Jalkut I, 576 בר׳ ידיו ist gewiß ein Schreibfehler. Aber was bedeutet כ״ד? Malbim führt ein rechnerisches Kunststückchen auf, er sagt: הראה לו כ״ד פעמים דכתיב ידיו (והם כ״מ דכתיב ידי ידַי ידיך ידיה ידיו חוץ ממקומות שהם חסרים ע״פ המסורה וחוץ מן ידינו ידיהם בבנוי הרבים וכו׳). R. Juda Bachrach in seinen

(מ״ט לא תימא[1] לי) ידיו! דסמיכה קאמרי, בסמיכה נמי כתיב ויסמוך את ידיו עליו ויצוהו, סמיכה דבהמה קאמרי. Also nicht darüber, daß sein Name nicht genannt wurde, sondern darüber, daß R. Eleasar den exegetischen ב״א erweitert hat, war Resch Lakisch ungehalten und er fragte ihn, wie bei dieser Annahme das Vorhandensein des Plurals ידיו in der Bibel zu erklären sei. Als sich aber Resch Lakisch beruhigt hatte, klärte er das Mißverständnis auf, mit der Bemerkung, sein ב״א beziehe sich bloß auf סמיכה, und zwar nur soweit Opfertiere in Betracht kommen. Wir können auf diesem einen Talmudblatte sehr viel lernen, und nicht zuletzt, daß auch die palästinensischen Amoräer den exegetischen בנין אב propagiert haben.

6. Ebenda Ked. 11, 24 מות יומתו באבן ירגמו אותם דמיהם בם, זה בנין אב לכל דמיהם בם האמורים בתורה בסקילה. Diesen ב״א führen, wie wir oben p. 18 ff. gesehen haben, Saadjah, Pseudo-Raschi, Bachja, Abudraham und Midrasch ha-gadol als Beispiel für den ב״א מכ״א an. Daß die Baraitha des Talmuds Synhedrin 54ª und Kerithoth 5ª דמיהם בם als ג״ש auffaßt, wissen wir bereits. Wie kommt es nun, daß die tannaitischen Quellen hierbei auseinandergehen? Kann man wirklich eine ג״ש mit einem ב״א verwechseln? Das wohl nicht, aber es kommt darauf an, ob man bei dem Ausdruck דמיהם בם stehen bleibt, oder ob man die Einzahl דמיו בו Lev. 20, 11 mit in Betracht zieht. Im ersten Falle haben wir eine ג״ש, und zwar ein *περὶ δυοῖν λεγόμενον* vor uns, denn der Plural דמיהם בם kommt nur bei den עריות und bei אוב וידעוני vor. In letzterem Falle haben wir es mit einem ב״א zu tun. Man hat also durchaus nicht das Recht, wie der RSBZ es getan, die Baraitha des Babli gegen den Sifra auszuspielen und den ב״א als unecht abzulehnen. Der Sifra geht eben von der Ansicht aus, daß in dem letzten Kapitel von Kedoschim nicht bei zwei, sondern bei drei Gesetzen von der mit דמיהם בם[2] und דמיו בו bezeichneten Strafe die Rede ist; deshalb scheint es ihm mit Recht näher zu liegen, diese drei besonderen Gesetze zu einer Spezies zusammenzufassen. Es ist also keine Verwirrung über den Charakter der Middah, sondern bloß die Verschiedenheit des Standpunktes, die in der Diskrepanz der Quellen zutage tritt.

הגהות וחידושים zu Menachoth verweist auf II. Sam. 21, 20; aber dort konnte ja neben רגליו nicht ידו geschrieben werden. Ich meine, אקשי ליה כ״ד heißt, er habe ihm den Plural ידיו in allen 24 Büchern der Bibel entgegengehalten.

[1] Bei diesem Abstrich stütze ich mich ganz besonders auf den in der Wilnaer Talmud-Ausgabe veröffentlichten Raschi-Kommentar, wo es heißt: בתר דנח דעתיה אמר ליה אנן בסמיכה ילפינן בב״א וכו׳:

[2] Während דמיהם בם außer in Lev. XX sonst in der Bibel nicht wieder vorkommt, findet sich דמיו בו auch in Ezechiel 18, 13.

7. Ebenda E. X, 5 והניף את העומר לפני ה׳ נ׳ שמית יש לי וכו׳, ונופני הכהן בנין[1] אב לכל התנופות שיהו בכהן. Die zwei Worte ונופני הכהן, die sich als überschüssig erweisen, da ja das am Anfang des Verses (23, 11) stehende Prädikat kein anderes Subjekt als das am Ende von Vers 10 stehende הכהן haben kann, wollen uns darüber belehren, daß überall, wo in der Thorah von תנופה die Rede ist, sie vom Priester zum mindesten mit vorgenommen werden müsse. Freilich ist die Zahl der Stellen, welche durch diese zwei überschüssigen Worte erklärt werden, eine sehr kleine; denn fast bei allen Opfern und Spenden, die תנופה haben, wird ausdrücklich gesagt, daß der Priester die Schwingung vornehme. Vgl. Exod. 29, 24. 26; Lev. 8, 27. 29; 9, 21; 14, 12. 24; 23, 20; Num. 5, 25; 6, 20; 8, 21. Eine Ausnahme bilden die privaten Friedensopfer Lev. 7, 30; 10, 15. Bei diesen wird nicht allein vom Priester geschwiegen, sondern es geht auch aus dem Satzgefüge unzweideutig hervor, daß die Worte להניף תנופה sich auf die Opfernden beziehen. Und schon zu dieser Stelle bemerkt der Sifra Z. XI, 3: או אינו אומר המקריב אלא זה כהן המקריב, כשהוא או׳ ידיו תביאנה, לרבות ידי בעלים, הא כיצד כהן מניח תחת יד בעלים. Daß bei den מנחות וקרבנות צבור der amtierende Priester allein die Schwingung vornimmt, ist selbstverständlich.

8. Ebenda XI, 2 ר׳ יוסי בר׳ יהודה אומר, מה ת״ל והיו לכם לזכרון לפני (ה׳) אלהיכם [אני ה׳ אלהיכם][2] שאין ת״ל אני ה׳ אלהיכם, אלא זה בנין אב כל מקום שאתה אומר זכרונות את סומך לה המלכיות. Während R. Akiba[3] in dem voraufgehenden Alinea מלכיות neben זכרונות für den Neujahrstag mit der Aufeinanderfolge des Schofar- und des Peah-Gebotes begründet, indem er ה׳ אלהיכם בחדש השביעי miteinander verbindet, glaubt RJBJ sich auf einen exegetischen ב״א stützen zu können. Die überschüssigen drei Worte אני ה׳ אלהיכם Num. 10, 10, so meint er, wollen eben nicht bloß das Wort לזכרון in demselben Verse näher bestimmen, sondern uns auch sagen, daß diese Erklärung für alle Verse zu gelten hat, in welchen das Verbum זכר in Verbindung mit einem Blasinstrument gebraucht wird. Die Frage ist nun, welche Stellen hat RJBJ im Auge gehabt? Es können nur zwei sein, nämlich Num. 10, 9 ונזכרתם

---

[1] So lesen sämfliche Ausgaben, nur der Verfasser der תורה תמימה hat זה בנה אב לכל התנופות:

[2] Die Baraitha des Babli R. H. 32ᵃ hat folgende Fassung: הה״א והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה׳ אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה׳ אלהיכם. Vgl. ד״ס zur Stelle.

[3] So ist zu lesen, wie aus der Kontroverse zwischen R. Akiba und R. Elieser hervorgeht. Nach dem Babli freilich beginnt mit den Worten ומנין שהי׳ כולל עמה את המלכיות, oder wie es R. H. l. c. heißt ומנין שהיו או׳ מלכיות, ein ganz neues Alinea. Aus der Opposition RJBJ's geht noch lange nicht hervor, daß man, wie ד״ס meinen, Rabbi lesen muß.

לפני ה' אלהיכם und Lev. 23, 2 זכרון תרועה. Daß Jobel genau so wie Rosch haschanah zu behandeln sei, kann keineswegs mit diesem ב"א begründet werden, da ja Lev. 25, 9 der Ausdruck זכרון sich nicht findet. Es kommen also bloß תעניות und ר"ה in Betracht, und ich vermag es nicht zu begreifen, wie der Verfasser des טורי אבן, einer der scharfsinnigsten Talmudgelehrten, deren sich das 18. Jahrhundert rühmen darf, den ב"א auf Jobel ausdehnen will.[1]

9. Sifré Num. Sekt. 73[2] ,ותקעתם תרועה, אין לי אלא תקיעה לפני תרועה תקיעה לאחר תרועה מנין, ת"ל תרועה יתקעו למסעיהם וכו', ר' יוחנן בן ברוקה[3] או', ותקעתם תרועה שנית, שאין ת"ל שנית, אלא זה (בנה) [בנין] אב (לתקיעה) [לתרועה] שתהא [תקיעה] שנייה לתרועה, הא למדנו שתוקע ומריע ותוקע, אין לי אלא במדבר וכו'. Wir haben uns hier wohl nur mit der Lehrmeinung RJBB's zu befassen, aber um dieselbe zu verstehen, müssen wir sie doch im Zusammenhange mit dem Voraufgehenden und Nachfolgenden betrachten. Es gilt, die Norm zu begründen, daß jeder Teruah eine Tekiah vorangehen und nachfolgen muß. Diese Begründung ist, soweit es sich um den ת"ק handelt, eine andere hier im Sifré, und eine andere in der Baraitha des Babli R. H. 34[a]; denn während der Sifré das Isorrhem תרועה heranzieht, findet die Baraitha des Babli die Forderung der auf die Teruah folgenden Tekiah in dem Schriftwort Num. 10, 6[b] תרועה יתקעו למסעיהם deutlich ausgesprochen. Woher stammt diese Diskrepanz? Auf diese gewiß berechtigte Frage gibt uns der Verfasser des ז"א eine ganz befriedigende Antwort; der Sifré, so meint er, könne das eben angeführte Schriftwort nicht midraschisch verwenden, weil es sich seinem schlichten Sinne nach auf die in West und Nord Lagernden[4] bezieht, denen gleichfalls das Signal zum Aufbruch gegeben werden mußte. Die Baraitha des Babli hin-

---

[1] Und noch auffallender ist es, daß er תעניות ausschließt; er schreibt: כ"מ שנא' בו זכרונות וכו' י"ל דהאי ג"מ אלא ליובל בלבד וכדתנן בפ"ג שוה יובל לר"ה וכו' אבל תענית וכן בשעת מלחמה אע"ג דאמרינן בהן זכרונות ושופרות כדאמרינן בפ"ב דתענית (די"א) אפ"ה אין אומר מלכיות עמהן, וה"ט דהקישא דהאי קרא והי' לכם לזכרון וכו' במועדיכם ובר"ח כתיב והיינו ר"ה ויו"כ דאיקרי מועד, כדפרי' בפ"ק וכו' לכן תענית בקרא כל עיקר. Ich will nicht davon reden, daß Num. 10, 10 von חצוצרות, also von Instrumenten handelt, die bei der Darbringung des Opfers zur Anwendung gelangen, daß wir demnach ohne den ב"א für Malchijoth bei שופר gar keine Unterlage hätten; ich schweige auch davon, daß nach dem Sifré unter מועדיכם nur die drei Wallfahrtsfeste, unter מלחמה על הצר הצורר auch der Kampf mit den Elementen zu verstehen sei, daß man von jeher על כל צרה וצרה שלא תבא על הציבור ein Fasten angeordnet; ich frage bloß, worauf bezieht sich nach dem בעל טורי אבן der ב"א des RJBJ?

[2] Über den ב"א in Sekt. 7 siehe weiter unten p. 222.

[3] R. H. 34[a] ist der Sohn RJBB's, R. Ismael der Kontroversant.

[4] Sekt. 73 schließt mit folgenden Worten: או בשם שתוקע למזרח ולדרום, כך תוקע לצפון ולמערב ת"ל תרועה יתקעו למסעיהם תקיעה אחת לשתיהם וי"א שלש לכל רוח. Demnach

gegen vertritt die Ansicht, daß das Signal zum Aufbruch nur zweimal ertönte und für die in West und Nord Lagernden nicht besonders nötig war, so daß תרועה יתקעו למסעיהם ergänzend an ותקעתם תרועה sich anschließt. Welcher Standpunkt der richtige ist, können wir auf sich beruhen lassen; wohl aber müssen wir uns die Frage vorlegen, mit welchem dieser zwei verschiedenen Standpunkte die Lehrmeinung RJBB's übereinstimmt. RJBB bezieht שנית auf ותקעתם, nach der Teruah folgt als zweite die Tekiah; denn daß man den Sifré, wie ich es getan, nach dem Babli richtigstellen muß, kann ja nicht bezweifelt werden.[1] Woher jedoch weiß RJBB, daß der Teruah eine Tekiah vorangehen muß? Dafür muß er ja einen Beleg haben. Gewiß, und den kann er nur mit dem ת"ק der Baraitha des Babli in ותקעתם תרועה finden. Daraus folgt unwiderlegbar, daß diese Baraitha insofern den Vorzug verdient, als RJBB nur in einem Punkte gegen den ת"ק sich wendet.[2] Auch ist sie viel einheitlicher, denn der Schlußpassus אין לי אלא במדבר bezieht sich auch auf RJBB, der ja nur für תקיעה אחר תרועה, keineswegs jedoch für תקיעה לפני תרועה einen ב"א hat. Ursprünglich hat in Wirklichkeit der Sifré keine andere Fassung als der Babli gehabt; als man jedoch merkte, daß die Voraussetzung dieser Baraitha, das Signal zum Aufbruch sei nur zweimal gegeben worden, zu dem Schluß des Alineas in schroffem Gegensatze steht, hat man mittelst des Isorrhems תרועה einen Ausgleich herzustellen gesucht. Darin liegt allerdings Konsequenz, aber folgerichtig hätte man die Ansicht RJBB's ganz ausschalten müssen. Der ב"א läßt sich nicht modeln und umbilden; שנית kann unmöglich die Bedeutung haben, daß die Tekiah zum zweiten Male, und zwar nach der Teruah ertönen soll. Nein, זה בנין אב bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß die Gesetze über Schofar am Rosch ha-schanah Lev. 23, 24 Num. 29, 1, über Jobel Lev. 25, 9 und über חצוצרות Num. 10, 1—10 durch das Wort שנית insofern eine Spezies bilden, als der voraufgehenden Teruah eine Tekiah folgt. S ist P.

10. Ebenda Sekt. 112 והקריבה עז בת שנתה, זה (בנה) [בנין] אב בכל מקום שנאמר עז צריך שתהא בת שנתה. Num. 15, 27 ist die einzige Stelle, an

---

wurde das Signal zum Aufbruch dreimal gegeben; für die in West und Nord Lagernden in Einem.

[1] Der exegetische Charakter des ב"א tritt in der Baraitha des Babli durch die Wendung כ"מ שנאמר תרועה hervor; nach dem Sifré müßte es also heißen: כ"מ שנא' תקיעה; das wäre aber eine Ungeheuerlichkeit, weil ja das Nomen תקיעה in der ganzen Bibel kein einziges Mal vorkommt.

[2] Vgl. טורי אבן zur Stelle.

welcher das Alter der als Opfer darzubringenden Ziege angegeben ist. Da nun kein Grund vorliegt, das Sündopfer für ע"ז hinsichtlich des Alters als Ausnahme zu betrachten, müssen wir diese Altersangabe auf alle Gesetze ausdehnen, in welchen von Ziegenarten, also auch, wie D. Pardo richtig bemerkt, von שעיר ־שעיר עזים, שעירה ושעירת עזים gesprochen wird. Auf Grund dieser einmaligen Altersangabe konkludieren wir: S ist P, d. h. alle Opfergesetze über עז bilden insofern eine Spezies, als die Forderung שתהא בת שנתה, P, bei ihnen gestellt wird. Bei Licht betrachtet ist jedoch dieser ב"א ganz unnötig, denn da das Wort כבשים Ziegen mitbezeichnet,[1] und für כבש an unzähligen Stellen das Alter mit einem Jahre angegeben ist, kann ja hinsichtlich des Alters bei Ziegen auch nicht der leiseste Zweifel aufkommen.

11. Ebenda האזרח בבני ישראל, ל"נ לפי שהוא אומר כל האזרח בישראל ישבו בסכות שומע אני אף הנשים במשמע, ת"ל בב"י. זה (בנה) [בנין] אב בכ"מ שנאמר אזרח (זכרים) [אף בנשים] הכתוב מדבר. Wenn der Text dieses Alineas in der überlieferten Fassung richtig wäre, dann ständen wir vor einer ganzen Reihe von Rätseln. Denn es ist gänzlich ausgeschlossen, daß überall, wo die Thorah sich des Ausdruckes אזרח bedient, bloß von Männern die Rede sei. Gleich das erste Gebot, bei welchem wir diesem Worte begegnen, legt gegen diese Auffassung auf's entschiedenste Verwahrung ein. Ex. 12, 49 lautet: תורה אחת יהי' לאורח וגו'; oder müssen die Frauen am Pessachmahle nicht teilnehmen? Gewiß nach dem Sifré, wenn er R. Simon zum Autor hat, nicht.[2] Aber daß die Frauen am Jom Kippur fasten müssen, wird doch auch R. Simon nicht bestreiten wollen. Und doch heißt es Lev. 16, 29: בעשור לחדש תענו את נפשותיכם וכו' האזרח והגר הגר וכו'[3]. Wie sind die עריות-Gesetze aufzufassen, die doch zum Teile die Frauen betreffen? Wie ist Lev. 18, 26 ושמרתם אתם את חקתי וכו' האזרח וכו' zu verstehen? Haben die Frauen mit ihren Opfern keine Nessachim darzubringen? Es heißt aber doch Num. 15, 13: כל האזרח יעשה ככה את אלה. Darf eine Frau ungestraft Gott lästern? Nach dem rezipierten Texte des Sifré ganz gewiß, denn Num. 15, 30 lautet ja: והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף. Wir wollen uns auf die angeführten Schriftstellen umso mehr beschränken, als der zuletzt erwähnte Schriftvers unmittelbar auf jenen folgt, in welchem der Sifré die Restriktion auf Männer finden will. Kann es, so frage ich, dem Redaktor des Sifré ent-

---

[1] Vgl. weiter unten den exegetischen Spezies-Induktionsschluß der Schule R. Ismael's Nr. 14.

[2] Vgl. Pes. 91ᵇ: רש"א פסח באנשים חובה בנשים רשות.

[3] Siehe Sukkah 28ᵃ.

gangen sein, daß in demselben Kapitel das Wort האזרח noch zweimal vorkommt, ohne daß es restringiert werden dürfte? Und wie, das ist meine zweite Frage, will man in dem Ausdruck בבני ישראל hier etwas Restringierendes finden? Denn daß ב"י nicht durchgehends, wie bei במ"כה, Söhne Israels bedeutet, braucht nicht hervorgehoben zu werden, da ja eine große Anzahl biblischer Gebote und Verbote mit dem Satz דבר אל ב"י eingeleitet wird; aber selbst wenn ב"י durchgehends Söhne Israels bedeuten würde, so könnte doch hier von einem Ausschließen der Frauen keine Rede sein, weil doch ausdrücklich gesagt wird: ונסלח לכל עדת ב"י וכו' כי כל העם בשגגה. Die Kommentatoren, die an eine Textverderbnis nicht denken, mühen sich vergeblich ab, diesen ב"א zu erklären. R. Hillel kann sich der Tatsache nicht verschließen, daß ב"י hier keine restringierende Bedeutung hat, aber er meint: אם אינו ענין לעצמו תנהו ענין למקום אחר. An dieser Erklärung findet D. Pardo kein Gefallen, doch was er uns zu sagen weiß, daß nämlich überall, wo האזרח ohne die Apposition בבני ישראל vorkommt, nur von Männern die Rede sei, kann unmöglich aus den Worten des Sifré herausgelesen werden. Abraham Abele Gumbinner gibt in seinem ז"ר der Ansicht Ausdruck, daß trotz der scheinbaren Restriktion die Frauen dennoch den Männern gleichgestellt seien, denn השוה הכתוב אשה לאיש. Und worin dann die Restriktion bestehe? Auf diese Frage gibt uns der Verfasser des ז"א eine klassische Antwort, sie lautet: שאם חטאו בב"ע בלא צבור, שאין מביאין קרבן צבור. Friedmann begnügt sich, auf den Sifra E. 17, 9 האזרח לרבות[1] את הנשים כל האזרח לרבות את הקטנים und auf Sukkah 28ᵃ zu verweisen, wo zwei einander widersprechende Baraithoth gebracht werden und tut die ganze Sache mit einem וצ"ע ab. Nach diesen vergeblichen Anstrengungen so vieler Männer verzichte ich darauf, den überlieferten Sifrétext zu kommentieren, aber nicht darauf, ihn zu emendieren. Ich lese einfach אף בנשים anstatt des ohnedies korrumpierten זכרים und finde im Sifré eine Belehrung darüber, daß durch die Apposition בבני ישראל das Wort האזרח auch ohne das voraufgehende כל überall Männer und Frauen bedeutet. Damit sind alle Schwierigkeiten beseitigt und ist allen gewundenen und geschraubten Erklärungen ein Riegel vorgeschoben. S ist P, d. h.: In allen Gesetzen der Thorah bedeutet האזרח beide Geschlechter, und insofern bilden diese Gesetze eine Spezies für sich.

---

[1] Die editio princeps hat לרבות, Ahron ibn Chajjim, Eisig Komorno, Weiss und Malbim lesen להוציא, als wäre die zweite Baraitha Sukkah 28ᵃ, zu welcher noch ד"ס verglichen werden muß, nicht vorhanden.

12. Ebenda Deut. Sekt. 148 כי ימצא בעדים, מכלל שנא׳ להלן ע״פ שנים עדים או ע״פ שלשה עדים יקום דבר, זה בנין אב שכל מקום שנא׳ ימצא[1] בשנים עדים ובשלשה עדים הכתוב מדבר. Wenn man sich vor Augen hält, daß der Sifré den Begriff des Ertapptwerdens näher bestimmt, dann muß die vom ז״ר aufgeworfene und auch von D. Pardo im Namen des מהר״ם und ממיר״ן gebrachte Frage, wozu für den עע״ז ein ב״א nötig sei, als unberechtigte einfach zurückgewiesen werden. Gewiß ist das Auftreten zweier Zeugen gegen den עע״ז eine conditio sine qua non, aber auch der urgierte Vers Deut. 17, 6 ist in Bezug auf die Definition des Ertapptwerdens ganz irrelevant. Auf die Frage, warum nicht eben 17, 6 herangezogen wird, antwortet der sonst allem Gekünstelten aus dem Wege gehende A. Gumbinner, diese Stelle sei insofern nicht zu verwenden, als sie noch immer die Annahme zuläßt, gegen den Israeliten, welcher den Götzen gedient, könne auch ein Zeuge auftreten.[2] Das ist jedoch schon insofern unrichtig, als der Sifré Sekt. 150 ausdrücklich lehrt: אין לי מת כסדר הזה אלא זה בלבד, מנין לרבות שאר המומתים, ת״ל על פי שנים וכו׳ לא יומת ע״פ עד אחד: Viel einfacher hilft sich der Verfasser der תורה תמימה; er streicht kurzer Hand die zwei Worte יקום דבר, und es ist in hohem Grade charakteristisch, wie er es tut. Er zitiert die Baraitha des Sifré in folgender Weise: כי ימצא ולהלן הוא אומר (פ״ו) ע״פ שנים וגו׳ זה בנה אב שכל מקום וגו׳. Der Hinweis auf Vers 6 bedeutet nichts anderes, als daß der Autor das Zitat 19, 15 als Korruptel betrachtet. Wenn er noch in seinen Anmerkungen diese Emendation zu begründen suchte, dann dürfte man mit ihm nicht allzu streng ins Gericht gehen, aber Textesänderungen stillschweigend vorzunehmen, muß gelinde ausgedrückt als unzulässig bezeichnet werden. Ich finde nichts zu streichen und glaube, daß der Hinweis auf 19, 15 der einzig richtige ist. Daß Keiner, also auch ein עע״ז nicht, ohne zwei Belastungszeugen hingerichtet werden kann, steht allerdings 17, 6; aber daß die Aussage eines Zeugen nicht ausreichend ist, um das Strafverfahren gegen Jemanden zu eröffnen, das wissen wir erst aus 19, 15; denn dieser Vers schließt nicht allein mit den Worten עפ״י שני עדים וכו׳ יקום דבר, sondern beginnt auch mit den Worten לא יקום עד אחד באיש וכו׳. Also wenn der עע״ז von einem Zeugen ertappt wurde, kann von ימצא nicht gesprochen werden. Nicht erst die Verurteilung nach dem voraufgegangenen Gerichtsverfahren, sondern schon die

[1] Die Induktion betrifft nur die Niphal-Form, keineswegs aber den Plural des Kal. Num. 15, 32. 33 ist selbstverständlich von mehreren Zeugen die Rede.

[2] Er sagt wörtlich: דכד״א כדגמר כל הענין וכתב וסקלתם באבנים ומתו ואח״כ כתב עפ״י שנים עדים יומת המת משמע דקאי על מת אחר, אבל זה העובד ע״ז יומת עפ״י עד אחד, קמ״ל:

Versetzung in den Anklagezustand kann nur auf die Aussage zweier Zeugen hin erfolgen. Insofern bilden alljene Gesetze, in welchen vom Ertapptwerden die Rede ist, auf Grund der exegetischen Erklärung eine Spezies. S ist P.

13. Ebenda Sekt. 228 ד"א כי יקרא קן צפור, בטהורה הכתוב מדבר, או אף בטמאה הכתוב מדבר, ת"ל כל צפור טהורה תאכלו, זה בנין אב כ"מ שנא' צפור בטהורה הכתוב מדבר כד"ר יאשיה. Der Babli Chullin 140[a] ist der Ansicht, daß gerade die Beifügung טהורה darauf hinweist, צפור könne auch טמאה sein, und es ist gewiß nicht leicht zu verstehen, wie R. Josiah das Beiwort, das sich Lev. 14, 4, allerdings im Plural, nochmals findet, als ב"א für die eine Stelle Deut. 22, 6 allein bezeichnen kann. Im gesetzlichen Teile des Pentateuchs nämlich ist an drei Stellen von צפור die Rede. Lev. Kap. XIV, wo ausdrücklich gesagt wird, daß die Vögel reine sein müssen, dann Deut. 4, 17, wo כל צפור כנף, wie schon der Talmud Chullin 139[b] anzunehmen geneigt ist, doch nicht bloß reine Vögel bedeuten kann, und endlich Deut. 22, 6. Es bleibt demnach nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß R. Josiah von dem Sprachgebrauch redet, nach welchem in der ganzen Bibel mit dem Worte צפור bloß reine Vögel bezeichnet werden.

Die exegetischen Induktionsschlüsse, die wir bisher beleuchtet haben, selbst der letzte des R. Josiah in der uns vorliegenden Fassung, stammen aus der Schule R. Akiba's, die sich sowohl bei dem rein logischen als auch beim exegetischen Induktionsschluß des Terminus בנין אב bediente. Wir haben aber aus der Schule R. Ismael's stammende Induktionsschlüsse, die ihren exegetischen Charakter durch eine besondere aus den Terminis כתם ופרט konstruierte Formel hervortreten lassen. Ob R. Ismael, indem er den Terminus בנין אב bloß bei rein logischen Induktionsschlüssen anwendete, nur den großen Unterschied zwischen diesem und dem exegetischen ב"א hervorheben, oder ob er hier seine Auffassung von כלל ופרט nebenbei hervorkehren wollte, ist eine Frage, die ich nicht zu entscheiden wage. Sicher ist soviel, daß der Terminus כתם ופרט mit כלל ופרט auf's engste zusammenhängt. Schon in meiner hermeneutischen Analogie p. 148, Note 1, habe ich darauf hingewiesen, daß פרט als Nomen in der Schule R. Akiba's eine ganz andere Bedeutung hat, als in der Schule R. Ismael's. R. Akiba, der die hermeneutische Norm des כלל ופרט im Schammaitischen Sinne als רבוי ומיעוט auffaßt, verbindet mit dem Worte פרט folgerichtig genau denselben Begriff wie R. Ismael mit dem Worte להוציא.[1]

---

[1] Wenn Bacher l. c. I, 153 die exklusive Bedeutung des Wortes nicht erklären kann, wenn er sagt: „Es scheint fast, als ob hier eine andere Grund-

Man braucht nur die zwei Mechiltoth daraufhin miteinander zu vergleichen, und gewinnt die Überzeugung, daß die Schule R. Akiba's wohl kein Bedenken getragen hat, neben dem exklusiven פרט auch להוציא zu gebrauchen, die Schule R. Ismael's hingegen die exklusive Bedeutung des Wortes פרט geradezu perhorreszierte. Gewiß scheint פרט äußerlich eine Verschärfung von פרד zu sein, aber nichtsdestoweniger hat der Begriff des Trennens mehr in diesem als in jenem seinen entsprechenden Ausdruck gefunden. Schon in der Bibel,[1] wo פרט einmal als Nomen und einmal als Verbum vorkommt, wird mehr das Einzelne als das Vereinzelte, Getrennte hervorgehoben, und diese Prävalenz hat sich, wie פרוטה, die kleinste Kupfermünze und פורט Geld wechseln deutlich genug zeigen, auch im Neuhebräischen erhalten. Einen Gegenstand erklären, eine Sache auseinandersetzen kann man am besten und einfachsten dadurch, daß das Ganze in seine Teile zerlegt und so durchsichtig gemacht wird. Auf diese Weise ist פרט synonym mit פרש geworden, und wenn auch die Schule R. Akiba's weit davon entfernt war, sich gegen den Sprachgebrauch zu wenden, hatte sie es dennoch vermieden, פרט im Sinne von erklären[2] zu gebrauchen und sich des von

bedeutung zugrunde läge, wonach mit dem Worte die Bedeutung aussondern, ausscheiden (vgl. פרד) verbunden ist", so hat er nicht bloß meine Erklärung, sondern auch die Mischnah Peah. 7, 3 übersehen.

[1] Zu Lev. 19, 10 vgl. Peah. 6, 5, wo גרגרים mit שבלים in Parallele gestellt werden. Aus Amos 6, 5 הפורטים על פי הנבל כדויד חשבו להם כלי שיר, gleichviel ob der Prophet mehr die Vokal- oder die Instrumentalmusik im Auge hat, geht noch deutlicher hervor, daß פרט mehr vereinzeln als trennen bedeutet. Die Stümper, die da klimpern, verstehen es nicht, die einzelnen Töne zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden.

[2] Wenn auch פרש und פרט Synonyma sind, so müssen wir doch den Gegensatz zwischen סתום ומפורש von jenem zwischen סתם ופרט streng trennen. פרט bedeutet keineswegs, wie פרש einfach erklären, sondern erklären durch das Herausgreifen einer Einzelheit, determinieren. Ich betone das deshalb von vornherein, weil die Wiedergabe von סתם durch „Verschlossenes", „Unbestimmtes" zum mindesten in Verbindung mit פרט mehr als eine ungenaue genannt werden muß. Man darf סתום ומפורש ebensowenig mit סתם ופרט werwechseln, wie Erklärung mit Definition. Denn wohl ist jede Definition eine Erklärung, keineswegs jedoch ist jede Erklärung eine Definition. סתם ופרט sind logische Termini für das Allgemeine und Besondere. Auch כלל ופרט sind Bezeichnungen für Allgemeines und Besonderes, und doch ist ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Benennungen, ein Unterschied, den ich nicht besser bezeichnen kann, als indem ich sage: כלל ופרט kommt bei der Deduktion, סתם ופרט wieder bei der Induktion zur Anwendung. Der כלל ופרט führt uns vom Allgemeinen zum Besonderen hinab, der סתם ופרט vom Besonderen zum Allgemeinen hinauf. Auch im Gegensatz zu מחלוקת kann סתם nichts anderes, als ‚allgemein' bedeuten. Die סתם מתניתין, die anonym

R. Ismael geprägten Ausdruckes סתם ופרט הכתוב zu bedienen. Es bedarf demnach keines besonderen Beweises, daß die Induktionsschlüsse mit dieser Formel samt und sonders der Schule R. Ismael's angehören. Wie סתם ופרט eine Bezeichnung für die Induktion geworden, soll uns die Erörterung der mit diesen Termini operierenden Baraithoth zeigen.

1. Mechilta zu Exod. 12, 22 ולקחתם (לכם)[1] אגדת אזוב, מכאן אתה (למד) [דן על][2] כל לקיחות שבתורה, שאינן אלא אגודות, הואיל ונאמרו לקיחות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא אגודה, פורט אני כל לקיחות שבתורה שאינם אלא אגודות: Es ist ganz selbstverständlich, daß es sich hier nur um die Erklärung jener Schriftstellen handelt, an welchen das Nehmen mehrerer einzelner Dinge zugleich gefordert wird. Solche gibt es im ganzen Pentateuch außer der in Rede stehenden noch drei, Lev. 14, 4. 23, 40 und Num. 19, 6. In zweien dieser vier Verse lautet die Forderung ולקחתם, in den anderen zweien wieder ולקח. Hätten wir es mit einer ג"ש[3] und nicht mit einem ב"א zu tun, so hätte die Verschiedenheit des Ausdruckes in den zwei miteinander in Parallele gestellten Versen etwas Störendes und müßte als

---

angeführte Halachah ist eine unbestrittene, allgemein geltende. Erst durch die Kontroverse sondert sich die Allgemeinheit in eine Mehrheit und Minderheit.

[1] Die fehlerhafte Lesart ולקחתם לכם der editio princeps haben die späteren Herausgeber gedankenlos nachgedruckt. Friedmann ist der Erste, der die Bemerkung macht: במקרא לא כתב לכם, nur hätte er sich nicht darauf beschränken dürfen, sondern auch das Stichwort, genauso wie er bei dessen Erklärung getan, aus dem Jalkut emendieren müssen.

[2] Ich halte die Lesart דן im Jalkut für die genauere, insofern wir es hier mit einer מדה, also mit einem דין zu tun haben; nur muß man דן mit על konstruieren, was bei למד nicht unbedingt notwendig ist.

[3] Nach der Relation in der Tosifta Sukk. 2, 10 (b. Suk. 11ᵇ): לולב בין אגוד בין שאינו אגוד כשר, ר' יהודה או' אגוד כשר שאינו אגוד פסול, hat dieser ב"א der Mechilta insofern eine Einschränkung erfahren, als der ת"ק R. Jehudah's ihn nur auf jene Bibelstellen beschränkt, an welchen von אזוב die Rede ist, während R. Jehudah אגוד für Lulab mit dem *δὶς λεγόμενον* ולקחתם begründet. Keinesfalls jedoch ist die Begründung des איגוד für alle vier Fälle mittelst einer ג"ש zulässig, und eben deshalb bedarf die Mechilta des RSBJ einer Korrektur: ולקחתם, ר' יהודה או' נאמר[ה] כאן לקיחה (ונאמרה לקיחה בפרה) ונאמרה לקיחה בלולב (ונאמרה לקיחה במצורע), מה לקיחה האמורה כאן אגודה, אף לקיחה האמורה להלן אגודה, וחכ"א, זה אם אין אגוד פסול, הלז אעפ"י שאינו אגוד כשר. Ich will nicht erst auf das Monströse einer auf vier Stellen sich erstreckenden ג"ש, sondern bloß auf den Umstand hinweisen, daß כאן ולהלן in dem Ausspruch R. J's, und זה והלז in jenem der Chachamim die Abstriche gebieterisch fordern. Obendrein kann ja nicht übersehen werden, daß wir in der Mechilta des RSBJ den Sifra E. 16, 1 vor uns haben. Was die von Tossaphoth Suk. 13ᵃ s. v. מצות אזוב ג' קלחים gebrachte ג"ש des Sifré Num. Sekt. 124, 129 betrifft, kann kein Zweifel darüber obwalten, daß die Lesart des R. Hillel מה לקיחה האמורה כאן ג' (דהיינו עץ ארז ואזוב וכו') אף לקיחה האמורה להל die einzig richtige ist.

Zeichen sehr später Jugend gelten. Aber es gehört mit zu dem Wesensunterschiede zwischen der ג״ש und dem ב״א, daß dieser sich zum mindesten auf drei Gegenstände erstreckt, und daß diese Gegenstände weniger auf Grund einer gleichlautenden Bezeichnung, sondern vielmehr auf Grund des mit dieser Bezeichnung verbundenen gleichen Begriffes (l) in Beziehung zueinander gebracht werden. Das allgemeine Nehmen wird Exod. 12, 22 durch die nähere Bestimmung des Bindens determiniert, s ist durch l P', und wenn wir diese Determination auf alle Stellen übertragen, an welchen vom Nehmen (l) einzelner Dinge die Rede ist, so müssen wir sagen: die Gesetze, welche ein bündelweises Nehmen der Einzeldinge fordern, bildeten eine Spezies, S ist P.

2. Mechilta Mischp. Kap. 5 zu 21, 15 מות יומת. בחנק, אתה אומר בחנק או אינו אלא אחת מכל המיתות האמורות בתורה, אמרת זו מדה[1] בתורה, כל מיתה האמורה [בתורה סתם][2] אין אתה רשאי (למושכה) [לדורשה][3] להחמיר עליה אלא להקל [עליה][4] ד״ר יאשיה, ר׳ יונתן או׳, לא מפני שהיא קלה אלא מפני שנאמרה סתם, וכל מיתה האמורה סתם, ה״ז בחנק, ר׳[5] אומר, כמיתה שנאמרה בידי שמים, מה מיתה שנאמרה בידי שמים מיתה שאין בה רושם, אף מיתה שנאמרה כאן, מיתה שאין בה רושם, מכאן אמרו (מצות) [מיתת] חנק: Sowohl R. Josiah als auch R. Jonathan vertritt die Ansicht, daß die Gesetze, auf deren Übertretung die Thorah keine näher bezeichnete Todesstrafe setzt, eine besondere Spezies bilden. Der Unterschied zwischen diesen beiden Schülern R. Ismael's besteht bloß darin, daß R. Josiah sich von der Norm leiten läßt, auch beim Strafrecht müsse Milde walten, und da der Erstickungstod die leichteste Todesart ist, so müsse neben Verbrennen, Steinigen und Köpfen[6] חנק als die vierte Todesstrafe betrachtet und in der Regel dort angewendet werden, wo keine der drei schweren angegeben ist. R. Jonathan hingegen bestreitet einerseits die Annahme,

[1] Es verrät eine gewisse Gedankenlosigkeit, wenn man מדה nach jer. Synh. 7, 4 in מיתה emendieren zu müssen glaubt. Denn unter מיתות האמורות בתורה sind ja die drei determinierten Todesstrafen zu verstehen, und welchen Sinn hat dann die Zurückweisung des Einwandes אמרת זו מיתה בתורה? Nein, der Jeruschalmi muß nach der Mechilta emendiert werden. Die Baraitha des Babli Synh. 52ᵇ liest weder מדה noch מיתה, sie macht sich die Sache sehr bequem, indem sie den Einwand zurückweist mit den Worten: אמרת כ״מ שנא׳ מיתה בתורה.

[2] So liest nicht allein der Jalkut, sondern auch Babli und Jeruschalmi.

[3] Ich ziehe diese allgemein verständliche Lesart des Jalkut der immerhin dunklen in den beiden Talmuden vor.

[4] Dieses עליה hat nicht allein der Jalkut, sondern auch die beiden Talmude.

[5] In der Mechilta des RSBJ wird der Ausspruch R. Jonathan's dem Mischnah-Redakteur in den Mund gelegt.

[6] Daß unter הרג nichts anderes als חרב verstanden werden kann, zeigt der Babli Synhedrin l. c. und 70ᵇ an der Hand des Schriftwortes.

der Erstickungstod sei die leichteste Todesart, sondern schließt sich der Auffassung R. Simon's Synh. 7, 1 an, nach welcher הרג die leichteste Todesstrafe ist, und scheint andererseits, wie Rabbi, der Ansicht zu huldigen, daß man חנק nicht als eine auf Tradition beruhende Todesstrafe annehmen müsse. Immerhin steht das Eine fest, daß מות יומת, ohne jedwede Determination, weder סקילה noch שריפה noch הרג bedeuten kann; ob nun unter מות יומת auf Grund einer Überlieferung oder irgend einer Analogie der Erstickungstod zu verstehen sei, ist ganz irrelevant. So erscheint nach der Auffassung R. Jonathan's gerade das Fehlen jedweder Determination der Todesstrafe als ein spezifisches Merkmal und so gelangen wir, von Exod. 21, 15 ausgehend, zu einer Spezies von Gesetzen, deren Übertretung durch חנק geahndet wird. Es hätte also auch hier heißen können כ"מ שנא' מות יומת ה"ה בחנק עד שיפרוט לך הכתוב שהיא מיתה אחרת, d. h. wir haben es hier mit einer Induktion zu tun, zu welcher wir nur mittelbar gelangen, erst dadurch, daß wir eine ganze Reihe von Gesetzesübertretungen, deren Todesstrafe nicht näher bestimmt ist, der Strafe durch Erstickung zuweisen müssen.

3. Ebenda Kap. 6 (vgl. Kap. 7, 8, 9) וכי יריבון אנשים. אין לי אלא אנשים, נשים מנין, הרי ר' ישמעאל [דורש ו]אומר הואיל ו(ש)כל הנזקים שבתורה סתם, ופירט הכתוב באחד מהם שעשה בו נשים כאנשים, אף פורט אני לכל הנזקים שבתורה לעשות בהם נשים כאנשים. ר' יאשיה או' (יהמית) איש (ואשה) [או אשה] ל"נ. אלא לפי שהוא או' כי יפתח איש בור, אין לי אלא איש, אשה מנין, ת"ל איש (ואשה) [או אשה] השוה הכתוב אשה לאיש לכל הנזקין שבתורה. ר' יונתן אומר, אינו צריך, והלא כבר נאמר בעל הבור ישלם, ואומר שלם ישלם המבעיר את הבערה, הא מה ת"ל איש (ואשה) [או אשה] להלמידו דוא בא. Obgleich uns hier bloß der exegetische Spezies-Induktionsschluß des R. Ismael interessiert, habe ich doch auch die Aussprüche seiner beiden Schüler hierhersetzen zu müssen geglaubt, aus dem ganz einfachen Grunde, weil sie den Ausspruch ihres Meisters beleuchten. Zu meinem aufrichtigen Bedauern kann ich sämtlichen Mechilta-Kommentatoren, die in Bezug auf den von R. Ismael in's Auge gefaßten Bibelvers weit auseinander gehen, einen schweren Vorwurf nicht ersparen. Sie haben die äußerst wichtige Tatsache übersehen, daß alle mit סתם ופרט operierenden Baraithoth an den determinierenden Vers anknüpfen. Demnach haben weder die Verfasser des זה ינחמנו, des ברורי המדות, des זית רענן und des מדות סופרים Recht, wenn sie behaupten, daß R. Ismael auf Exod. 21, 29 abziele, noch kann man dem בם ע beipflichten, wenn er vom Sifré geleitet, נ"ל הגר heranzieht. Davon hätte ihn schon D. Pardo zurückhalten müssen; denn in dem einen Punkte muß man dem Verfasser des ספר ספרי דבי רב beipflichten, daß ein Schluß aus Num. 5, 6 aus dem ganz

einfachen Grunde nicht einwandfrei ist, weil ja גזל הגר durch קרן חומש ואשם sich von allen anderen נזיקין unterscheidet. Freilich kommt man bei Pardo aus dem Regen in die Traufe; denn er versteigt sich mit gänzlicher Außerachtlassung der Mechilta zu der gewagten Behauptung דר״ש יליף לכל הניזקין שבתורה מהך דהכא ולא בתורת מה מצינו, דא״כ א״כא למיפרך, מה להך דחמיר, שכן חייב קרן וחומש ואשם, אלא משום דכתיב הכא מכל, ללמד דכל חטאת ונזקין שבתורה שוין בזה לעשות בהן נשים כאנשים. Diesen verfehlten Erklärungen gegenüber wage ich die Behauptung, daß R. Ismael in den Worten ונקה המכה Exod. 21, 19 die den Geschlechtsunterschied bei schädigenden Personen aufhebende Determination erblickt. Wer sich, zumal im Hinblick auf die Tatsache, daß die Baraitha der Mechilta, freilich gekürzt, auch im 7., 8. und 9. Kapitel gebracht wird, und man nicht wissen kann, an welchen Vers sie ursprünglich angeknüpft hat, meiner Behauptung gegenüber skeptisch verhält, den erlaube ich mir auf die Mechilta des RSBJ zu verweisen. Dort heißt es: כי יריבון אנשים, אין לי אלא אנשים, מנין לרבות שתי נשים, איש ואשה ת״ל ונקה המכה בין איש בין אשה. Nun werden wir auch begreifen, warum R. Josiah und R. Jonathan ihrem Lehrer nicht beipflichten; denn wir können es doch unmöglich übersehen, daß der Ausdruck ונקה המכה wohl dem Sinne nach ein erklärender, aber dem Wortlaute nach kein determinierender ist. R. Josiah glaubte den Induktionsschluß seines Lehrers stillschweigend ablehnen zu müssen und dessen Lehrsatz aus dem überschüssigen או אשה[1] Num. l. c. wie die Einen, oder Exod. 21, 29, wie die Anderen[2] meinen, deduzieren zu können. R. Jonathan wendet gegen die Deduktion aus dem überschüssigen או אשה mit Recht ein, daß man mit viel besserem Erfolg gegen die Behauptung R. J's ופרט באחד מהן darauf hinweisen kann, daß eine solche Determination wie in Exod. 21, 19 sich auch 20, 34 und 22, 5 findet.[3] Man darf jedoch nicht übersehen,

---

[1] Sonderbar, um einen milden Ausdruck zu gebrauchen, erscheint uns auch hier das Vorgehen Pardo's, indem er die Begründung R. Ismael's auf eine ג״ש מופנה משני צדדים zurückführt.

[2] Ich schließe mich Friedmann an, der והמית streicht, aber nicht, wie er meint, weil die Lehrmeinungen R. Josiah's und R. Jonathan's auch im Sifré gebracht werden, sondern aus zwei anderen Gründen, einmal weil es sich trotz des Ausdruckes לכל הניזקין nicht um die Geschädigten, sondern um die Schädigenden handelt, und weil zweitens, wenn man auch von den נזיקין auf die מזיקין zu konkludieren berechtigt ist, R. Josiah schon Vers 28 את איש או את אשה hätte heranziehen müssen.

[3] Die Worte לתלמודו הוא בא werden von Pardo trotz des vom Sifré hierzu verwendeten Qol wachomer auf die Ausschließung des Katan bezogen.

daß R. Ismael von נזקי אדם באדם redet und von seinem Standpunkte aus demnach mit Recht sagen konnte ופרט הכתוב באחד מהן.[1]

4. Ebenda Kap. 16 שבועת ה׳ תהיה בין שניהם, ביו״ד ה״א, מכאן אתה דן [על] כל השבועות שבתורה, הואיל ונאמרו כל השבועות שבתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחת מהם שאינה אלא ביו״ד ה״א, מכאן וכו׳. Aus der Fassung dieses Alineas geht unzweideutig hervor, daß der ב״א kein isorrhematischer, sondern ein exegetischer sein will, daß er nicht darauf abzielt, bloß einen an mehreren Bibelstellen gebrauchten gleichlautenden Ausdruck zu erklären, sondern das charakteristische oder spezifische Merkmal des Schwörens hervorzuheben. Daß die Thorah unter ונקרב אל האלהים dasselbe wie unter נשבע versteht, beweist ja am schlagendsten, daß es sich hier um keine Worterklärung, sondern um das Herausgreifen des Momentes handelt, durch welches alle biblischen Eide eine Spezies bilden. Außer dem hier in Rede stehenden, von שבועת שומרים handelnden Falle gibt es noch zwei andere, in welchen das Gericht einen Eid auferlegt, nämlich מודה במקצת und עד אחד בהכחשה, also drei שבועות הדיינים, und einen Eid, den der Priester der des Ehebruches verdächtigen Frau auferlegt. Ist die Eidesformel nicht festgelegt, dann haben wir vier Arten biblischer Eide; hat jedoch die in dem einen Falle vorgeschriebene Formel für alle anderen Geltung, dann haben wir folgende Prämissen: $s_1\, s_2\, s_3\, s_4$ sind P; $s_1\, s_2\, s_3\, s_4$ sind S, und die Konklusion: S ist P. Dem Kundigen braucht es nicht erst gesagt zu werden, daß diese Anschauung der Mechilta sich nicht durchgesetzt hat; denn nicht nur die Mischnah Scheb. 4, 13 kennt, was das außergerichtliche Schwören betrifft, keinen Unterschied zwischen dem vierbuchstabigen und den anderen Gottesnamen, auch die späteren Amoräer haben die Ansicht Rab's, daß man wenigstens vor Gericht bei dem vierbuchstabigen Gottesnamen schwören müsse, umgedeutet und unter שבועה האמורה בתורה eine שבועה בנקיטת חפץ verstanden wissen wollen.[2] Es bleibt in hohem Grade auffallend, daß die Talmude von der Baraitha des R. Ismael nichts wissen, und daß der Babli eine verhältnismäßig junge Baraitha bringt, in welcher R. Chanina bar Idi für das außergerichtliche Schwören genauso wie vor Gericht den שם המיוחד fordert.[3]

---

[1] Die Materie wird im Babli B. K. 15^a, Jeb. 84^b, Kid. 35^a, Suk. 28^a, Pes. 43^a, Tem. 2^b, Ned. 48^b und jer. B. K. 1, 3 mehr oder weniger ausführlich behandelt.

[2] Vgl. Scheb. 39^b und Maimuni hil. Scheb. 10, 8.

[3] Die Worte ובשמו תשבע Deut. 6, 13; 10, 20 werden Tem. 3^b einmal als Selbstaneiferung לקיים את המצות, das andere Mal als מצוה לשבועת אמת aufgefaßt. Über das Schwören als biblisches Gebot vgl. Maimuni, Sefer ha-Mizwoth עשין Nr. 7, dessen Ansicht mit jener der Hal. ged. zusammentrifft. Was Nachmani in seinen

Im Sifra finden wir keine Baraitha, welche sich der Termini סתם ופרט bedient; es wäre auch sonderbar, wenn die Schule R. Akiba's die Selbstverleugnung soweit getrieben hätte, einzelne Partien mit dem Stempel der gegnerischen Schule aufzunehmen; anders verhält es sich mit dem Sifré, an welchem auch die Schule R. Ismael's einen wesentlichen Anteil hat.

5. Sifré Num. 1 ר"יש או', הואיל ונאמרו צואות בתורה סתם, ופרט באחת מהן ובי'. Da ich diese Sifréstelle bereits oben p. 31 f. behandelt habe, beschränke ich mich hier auf die Erklärung der Worte ופרט בא' מהן, und will bloß hervorheben, daß es höchst sonderbar wäre, wenn diese Baraitha im Gegensatz zu allen anderen, die mit diesen Termini operieren, die Determination nicht an einer, sondern an zwei Schriftstellen suchen und finden wollte. Als wirkliche Determination müssen die zusammengehörenden zwei Momente מיד ולדורות zusammen an einer Stelle sich nachweisen lassen. s muß durch l als P erkannt werden, sonst kommen wir zu keinem Induktionsschluß. $s_1\ s_2\ s_3\ s_4 \ldots s_x$ sind P; $s_1\ s_2\ s_3\ s_4 \ldots s_x$ sind S; ergo ist S P, d. h. alle Gesetze der Thorah, bei welchen das Zeitwort צוה vorkommt, gelten מיד ולדורות. Auch Rabbenu Hillel hat die Worte ופרט באחת מהן so aufgefaßt, denn er schreibt in seinem Sifré-Kommentar (Kodex Nr. 114 der Wiener Hofbibliothek): מנין לכל צוואות שבתורה, מנין דכל צואה שבתורה מיד בשעת מעשה ולדורות, היה ר' ישמעאל אומר, הואיל ונאמרו צואות בתורה סתם, ופרט לך באחת מהן, דהיינו פרשת נרות שאינה אלא מיד ובי', ובספרא דבי רב מייתי להו מפרשת נרות ושלוח טמאים, דתני התם לא פרי' נרות וכו' הצה"ש שבהם שהם בצו מיד ולדורות. Vgl. oben p. 39.

6. Ebenda Sekt. 14 והשביע הכהן אותה בשבועת האלה, מכאן אתה דן לכל השבועות שבתורה, הואיל ונאמרו שבועות בתורה סתם, ופרט באחת מהן שאינה אלא באלה, אף פורטני בכל השבועות שבתורה, שלא יהו אלא באלה ובשבועה. Dieses Alinea, welches in Sekt. 15 nochmals, und zwar genauso wie hier anonym gebracht wird, steht in grellem Widerspruch zu dem zweitnächsten, in welchem auf Grund des Isorrhems אלה konkludiert wird מה אלה האמורה כאן עשה שבועה כאלה, אף אלה האמורה להלן עשה שבועה כאלה. Es geht doch wohl nicht an, in einem Atemzuge zu behaupten, daß es in der Thorah keinen Schwur ohne Fluchformel gibt, und daß nach der Thorah ein Schwur ohne Fluchformel gleichwertig sei einem Schwur mit einer solchen Formel. In meiner hermeneutischen

---

Hassagoth einwendet, ist durch die Distinktion Kases' in dessen קנאת סופרים vollständig widerlegt. Nicht einfach die Wahrheit beschwören, sondern beim Namen Gottes schwören, betrachtet Maimuni als biblisches Gebot. Das besagen auch die Worte hil. Scheb. 1, 1: כשם שבשבועת שוא ושקר בל"ת, כך מ"ע שישבע מי שנתחייב שבועה בב"ד בשם, שנא' בשמו תשבע, זו מ"ע:

Analogie p. 169 ff. habe ich zu zeigen versucht, daß das klassische Altertum der Hebräer in der Regel keine Verwünschungsformel beim Eide gekannt hat, und daß Derjenige, welcher einen Eid ohne diese Formel gebrochen, derselben Strafe verfiel, wie der Meineidige mit einer Verwünschungsformel. Es widerspricht demnach der historischen Wahrheit, wenn man behauptet, daß es in der Thorah keine שבועה ohne אלה gebe. Im Lauf der Zeiten, als die Lüge zur Herrschaft gelangte, mag das Streben, die Eidesleistung durch eine Verwünschungsformel schauerlich zu machen, berechtigt gewesen sein. Als Ansicht eines einzelnen Tannaiten, sagen wir R. Ismael's,[1] können wir uns diese Verallgemeinerung allenfalls gefallen lassen, aber einen von aller Welt akzeptierten Induktionsschluß, in welchem alle Eide durch das charakteristische Merkmal der Verwünschungsformel eine Spezies bilden, müssen wir umso entschiedener zurückweisen, als der Babli Scheb. 35^b [2] und der Sifra Chob. VIII, 2 von dieser Induktion nichts wissen.

7. Ebenda Sekt. 15 ואמרה האשה אמן אמן וכו', הואיל ונאמרו שבועות סתם בתורה, ופרט באחת מהן שאינה אלא באמן, אף פורטני בכל השביעית שבתירה שאינן אלא באמן, אבא חנין או' משום ר"א, להביא את שבועת הדיינין, הואיל ונאמרו שבועות בתורה סתם, ופרט באחת מהן, שמגלגלין עליה את הישן, אף פורטני בכל שבועות וכו'. Was den ersten Punkt, die Verallgemeinerung des Schwörens mittelst einer Bekräftigung durch Amen betrifft, ist die Ausdrucksweise des Sifré durchaus keine adäquate. Beeidigen allerdings kann man Niemanden anders, als indem er die Eidesformel entweder nachspricht oder sie mit einem entsprechenden Wort bekräftigt. Und soweit es sich um eine Beeidigung handelt, gibt ja R. Elieser, der Vertreter des Schammaitischen Lehrhauses, ohne weiteres zu, daß sie sowohl vor Gericht als auch im Heiligtum vor dem Ahroniden mittelst des Amen erfolgen könne. Was R. Elieser in Abrede stellt, ist eine Beeidigung mittelst Amen außerhalb der beiden Orte. Demnach versteht der ת"ק unter כל השבועות שבתורה nicht alle Eide, sondern alle Beeidigungen; dann ist aber nicht abzusehen, was die Worte שאינן אלא באמן besagen wollen; denn Beeidigungen sind ja tatsächlich bei שבועת העדות und שבועת הפקדון, zumal bei beharrender Verneinung auch auf eine andere Weise möglich. In Wirklichkeit jedoch handelt es sich beim ת"ק gar nicht um die eine

---

[1] Doch steht der ב"א in Sekt. 15, welcher von Num. 6, 21 ausgeht, in Widerspruch zur Mechilta.

[2] Der Jeruschalmi Sotah 2, 5 und Kid. 1, 5 kennt eine Kontroverse hierüber: אית תניי תני מה זו באלה ובשבועה אף כל הנשבעין באלה ובשבועה, ואית תניי תני זו באלה ובשבועה, ואין כל הנשבעין באלה ובשבועה:

mögliche Form der im Pentateuch erwähnten Beeidigungen, sondern um eine zweite Form der שבועת בטוי ושבועת שוא, und der Ausdruck שאינן אלא באמן darf nicht buchstäblich genommen werden. Vgl. Scheb. 3, 10. 11 und Maimuni hil. Scheb. 2, 1.[1] Was den ‚Adhärierungseid' betrifft, den der Sifré durch einen Induktionsschluß auf zivilrechtliche Fälle ausdehnt, finden wir im Talmud Kid. 27[b] eine andere Begründung der Ismael'schen Schule. Dort zeigt Ulla, daß die Ausdehnung des Adhärierungseides auf Gegenstände, die für sich allein zu keinem Eide nötigen, schon in der Mischnah Sotah 2, 5, und zwar mit den Worten אמן שלא סטיתי ארוסה ונשואה ושומרת יבם[2] וכנוסה gelehrt wird. Aber kann man denn, so wendet der Talmud ein, zivilrechtliche Dinge mit derselben Strenge wie religiös-sittliche behandeln? Infolge dieses Einwandes wird die Begründung des גלגול שבועה mittelst des Analogieschlusses fallen gelassen und durch einen Syllogismus vorgenommen, welcher aus der Schule R. Ismael's stammt ומה סוטה שלא ניתנה להתבע בעד א׳ מגלגלין, ממון שניתן להתבע בע״א א״ד שמגלגלין:

8. Ebenda Sekt. 73 (153) ותקעו בהן ונועדו אליך כל העדה וכו׳, יכול כל הקודם במקרא קודם במעשה, ת״ל וידבר משה אל ראשי המטות, הואיל ונאמרו דברות בתורה סתם, ופרט בא׳ מהם שהנשיאים קודמי׳ וכו׳, ר׳ יונתן או׳, א״צ שהרי כבר נא׳ ויקרא אליהם משה וישובו אליו אהרן וכל הנשיאים בעדה וכו׳, הואיל ונאמרו דברות בתורה סתם, ופרט באחד מהם שהנשיאי׳ קודמים וכו׳. Es ist selbstverständlich, daß nach jüdischer Auffassung zur ganzen Gemeinde auch die Stammesfürsten gehören, und daß, wenn die Gemeinde zur Versammlung einberufen wird, Niemand fehlen darf. Doch wenn man sich an den Buchstaben des Gesetzes Num. 10, 3. 4 hält, könnte man leicht auf den Gedanken kommen, daß sich die Stammesfürsten erst in zweiter Reihe versammeln, deshalb will der Sifré aus Num. 30, 2

---

[1] Weder der Babli noch der Jeruschalmi kennen den Sifré. Scheb. 29[b] lehrt Mar Samuel כל העונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה בפיו דמי und begründet den Satz mit Num. 5, 22; jer. Scheb. 3, 12 und 4, 3 wird wohl מושבע כנשבע mit dem Isorrhem נפש erhärtet, was aber מושבע sei, mit keiner Silbe erklärt.

[2] Ulla will durchaus nicht den Satz der Mischnah: זוקקין הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן aus dem Schriftwort deduzieren, sondern die Tatsache hervorheben, daß dies bereits in der Mischnah geschehen ist. Die Worte אמן מאיש זה אמן מאיש אחר können freilich nicht als Beleg für גלגול שבועה bei Immobilien gelten; denn es ist ja in Bezug auf חיוב שבועה kein Unterschied zwischen איש זה und איש אחר. Demnach kann Ulla nur den Passus אמן שלא שטיתי ארוסה ונשואה ושומרת יבם וכנוסה im Auge haben und dieser ist trotz der nicht ganz genauen Reihenfolge so aufzufassen, als stünde אמן שלא שטיתי נשואה וארוסה כנוסה ושומרת יבם, denn ארוסה ושומרת יבם sind dem Sotah-Gesetz nicht unterworfen und können hier nicht partitiv aufgefaßt werden. Vgl. jer. Sotah Kid. l. c. und Maimuni hil. Sotah 4, 17.

beweisen, daß Mose wie in diesem einen, so auch in allen anderen Fällen sich zuerst an die Fürsten und dann an das Volk gewendet hat. Dieser Induktionsschluß ist aber schon deshalb nicht einwandfrei, weil ja Num. 30, 2 von dem Volke gar nicht die Rede ist. Es ist darum begreiflich, daß R. Jonathan in Exod. 34, 31. 32, wo es sich tatsächlich um eine Versammlung vor dem Zeltheiligtum in der Wüste handelt, die Determination sucht und findet, um auf den Vortritt der Fürsten in allen Fällen konkludieren zu können.

9. Ebenda Sekt. 107 דבר אל ב״י [וגו׳] כי תבאו אל ארץ מושבותיכם, בא הכתוב ללמדך שלא נתחייבו ישראל בנסכים אלא מביאתן לארץ אחר ירושה וישיבה וכו׳. א׳ אינו מדבר אלא בכניסתן לארץ מיד, ת״ל (כי תבאו אל הארץ אשר אני נותן לכם וירשתם אותה וישבתם בה) [והיה כי תבא אל הארץ אשר ה׳ אלהיך נותן לך וירשתה וישבת בה], הואיל ונאמר: ביאות בתירה סתם, ופרט באחת מהן שאינה אלא לאחר ירושה וישיבה, אף כל לאחר ירושה וישיבה וללמדך שבכ״מ שנא׳ במושבותיכם, בארץ הכתוב מדבר, דר״ש. א״ל ר״ע לפי שהוא אומר וכו׳. Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die weitverzweigte, tiefgehende Kontroverse R. Akiba's und R. Ismael's über מושבות zu behandeln;[1] ich verweise bloß auf die jedem Kundigen zur Genüge bekannte Abhandlung des Talmuds Kid. $37^{a\,b}$, wo die Baraitha des Sifré in zwei, ganz verschiedene Standpunkte einnehmende Baraithoth zerlegt erscheint. Die eine, welche den Ausdruck מושבותיכם urgiert, perhorresziert nach der Auffassung Abaji's den Induktionsschluß der anderen Baraitha, für welche ביאה allein eine vollständige Besitzergreifung bedeutet. Und der Grund, aus welchem der Induktionsschluß zurückgewiesen wird, soll in dem Einwand liegen, daß wir es in dieser anderen Baraitha mit שני כתובין הבאין כאחד zu tun haben, daß die Determination ירושה וישיבה sich an zwei Stellen Deut. 17, 14 bei der Königswahl und 26, 1 bei den Erstlingen findet. Doch bei aller Ehrfurcht, die uns vor dem Talmud erfüllt, müssen wir uns sagen, daß die Worte ופרט באחת מהן, wie wir oben bereits gesehen haben, die Heranziehung einer zweiten Belegstelle ganz entschieden ausschließen. Gewiß, wenn man das falsche Zitat des Sifré aus Deut. 11, 31 stehen läßt, wie Friedman es mit der Bemerkung tut, daß Deut. 17, 14 anders lautet, oder wenn man mit Pardo und Lichtstein, von Raschi Kid. 37^{b} s. v. ופרט לך בא׳ מהן geleitet, tatsächlich in Deut. 17, 14 die Determination findet, dann allerdings kann man der Frage, ob denn R. Ismael Deuter. 16, 1 ignoriert hat, nicht aus dem Wege gehen. Aber es sei mir anstatt der Frage des Talmuds אידך, wie denn der תנא דבי ר״ש die שני כתובין הבאין כאחד vermeidet, eine

[1] Vgl. N. Krochmal מורה נבוכי הזמן, Lemberg 1863, p. 153 ff.

andere zu stellen gestattet. Ich frage: wie konnte R. Ismael von dem Gesetz über die Königswahl auf alle anderen Gesetze konkludieren? Jenes Gesetz wendet sich an die gesamte Nation, die anderen Gesetze an jeden Einzelnen im Volke. Einen König konnte doch das Volk unmöglich gleich nach dem Einzug wählen, aber was hinderte die einzelnen Israeliten, Nessachim und Bikkurim zu bringen? Oder, um talmudisch zu sprechen, מה לשימת מלך שצריך להמתין זרע עמלק, דכתיב והיה בהניח ה' אלהיך וכו', תאמר בביאות אחרות מיד קדם ירושה וישיבה:
Man lege sich nur diese meine Frage ernstlich zur Beantwortung vor und man wird zu der Überzeugung gelangen, daß R. Ismael, weil er auf alle Gebote konkludiert, die dem Einzelnen gelten, nur von einem solchen besonderen Gebote, nämlich dem Gebote der Erstlinge ausgehen kann, oder mit anderen Worten, daß man den Sifré so umändern muß, wie ich es oben getan habe.

10. Ebenda Sekt. 123 אצבעו ימנית שבידו, אתה אומר ימנית או כל אצבעות במשמע, ת"ל וטבל הכהן את אצבעו הימנית. הואיל ונאמרו אצבעות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב בא' מהן שאינה אלא ימנית, אף פירטתי כל אצבעות שבתורה שלא יהיו אלא ימנית וכו':
Die nähere Bezeichnung הימנית kommt Lev. 14, 16. 27, also zweimal, doch bei einem und demselben Gesetze vor. Das hat nichts auf sich; denn wie bei dem *περὶ δυοῖν λεγόμενον* die Wiederholung des Isorrhems nichts zu sagen hat, so kommt es auch bei dem exegetischen Induktionsschluß bloß darauf an, daß die Determination, das spezifische Merkmal nur bei einem Gesetz sich findet.[1] Was den Text unseres Alineas betrifft, ist an demselben nichts zu ändern. Wenn der Verfasser des א"ז hier אצבעי שבידו הימנית lesen will, so ist dem entgegenzuhalten, daß man doch von dem Öl in der Linken unmöglich anders als mit einem Finger der Rechten nehmen und sprengen kann, abgesehen davon, daß in der Regel alle Verrichtungen mit der rechten Hand vorgenommen werden. Es handelt sich also um keine nähere Bestimmung der Hand, sondern des Fingers, und das hebt der Sifré ausdrücklich hervor

[1] Im Gegensatz zum Sifré begründet der Sifra diese Halachah nicht mit einem Induktions-, sondern mit einem isorrhematischen Analogieschluß. Während oben p. 201 der Sifra der ג"ש den ב"א vorzieht, zieht er hier dem ב"א die ג"ש vor. Sowohl Chob. III, 8 als auch Mez. 3, 8 und A. 3, 11 heißt es: אצבעו, נאמ' כאן אצבעו, ונאמר להלן אצבעו, מה אצבעו הימנית האמור להלן המיומנת שבימין אף אצבעו האמור כאן המיומנת שבימין. Auch hier ist der Standpunkt des Sifra ein anderer als der des Sifré. Diesem gelten alle Funktionen, bei welchen der Priester sich seines Fingers bedient, als eine Spezies. Dem Sifra hingegen gelten die Funktionen, bei welchen das Sprengen des Blutes vorgenommen wird, als eine besondere, und jene, bei welchen Öl in Anwendung kommt, wieder als besondere Klasse; darum gilt ihm אצבעו als ein *περὶ δυοῖν λεγόμενον*. Von einer Verwechslung des ב"א mit ג"ש kann hier ebensowenig wie anderswo die Rede sein.

mit den Worten המיומנת שבימין הרגילה שבאצבעות. Der rechte Finger ist eben nicht der kleine, sondern der Zeigefinger. Vgl. TJT zu Parah 3, 9 und Pardo in seinem Sifré-Kommentar zur Stelle.

11. Ebenda Sekt. 142 סולת מן החטים, אתה אומר מן החטים, או אינו אלא מן השעורים וכו׳, ת״ל סולת חטים תעשה אותם, הואיל ונאמרו סלתות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באׄ מהם שאינה אלא מן החטים, אף פורטני וכו׳. Es bleibt in hohem Grade beachtenswert, daß wir in der ganzen Thorah סולת ein einziges Mal, Exod. 29, 2, mit der Determination חטים und קמח ebenso ein einziges Mal Num. 5, 15 mit der Determination שעורים finden. Wer über den Unterschied zwischen סולת und קמח im Klaren ist und es weiß, daß dieses das dünnere staubartige, jenes das kernige, nährstoffreichere Mehl bedeutet (vgl. Aboth 5, 15 und Men. 76^b), dem braucht es wohl nicht erst gesagt zu werden, daß man קמח sowohl aus Weizen, als auch aus Gerste, סולת hingegen allein aus Weizen gewinnen kann. Übrigens hätten wir auch ohne die Determination Exod. l. c. wissen können, daß unter סולת nur Weizenmehl verstanden wird, denn Lev. 23, 17, wo סולת schlechthin gebraucht wird, ist ja von Weizen die Rede. Auch II. K. 7, 1. 16. 18 kann סולת nicht gut Gerstenmehl bedeuten, weil es viel zu teuer wäre, für ein Saah Gerstenmehl denselben Preis wie für zwei Saah Gerste zu bezahlen. Der Sifré ist also vollauf berechtigt, die Determination חטים auf alle von סולת handelnden Gebote zu übertragen und sie so zu einer Spezies zu machen; denn S ist P. Der Sifra nimmt auch hier einen anderen Standpunkt ein. Ihm widerstrebt es, Gesetze verschiedenen Inhaltes auf Grund eines äußerlichen Merkmals zu einer Einheit zu verbinden. Der Sifra unterscheidet Gesetze, bei welchen סולת das Substrat einer Opferspende bildet, von jenen, bei welchen es ein bloßes Accidens ist, und ebendeshalb operiert er hier mit einer ג״ש und nicht mit einem ב״א. Ihm gilt סולת als ein *περὶ δυοῖν λεγόμενον*. Für den Sifra bilden die מנחת נסכים, die לחמי תודה, die חלות מלואים וחלות נזיר, weil sie bloße Zugaben sind, eine Klasse für sich, und ebenso alle מנחות, auch wenn im Anschluß an dieselben, wie bei den שני לחם, Blutopfer dargebracht werden, eine Klasse für sich. Der Sifra überträgt nun das bei der ersten Klasse, bei den מילואים erwähnte חטים auch auf die zweite Klasse. Der Sifra bringt aus diesem Grunde die Baraitha סולת, מה סולת האמורה להלן מן החטין, אף כאן נמי מן החטין nur bei den wirklichen מנחות, also Ned. 10, 1. X, 4. Chob. 19, 5. Z. III, 5, keineswegs aber Z. V, 7. 8.[1]

---

[1] Warum der Sifré den ב״א erst zu Num. 28, 5 und nicht schon zu 6, 15 oder zu 15, 6 bringt, ist damit zu erklären, daß er an die letzten zwei Verse

12. Sabb. 26^b (Jebam. 4^b, Men. 39^b) תנא דבי ר׳ ישמעאל הואיל ונאמרו בגדים בתורה סתם, ופרט לך הכתוב בא׳ מהן צמר או פשתים, אף כל צמר או פשתים: Wir haben in der Thorah eine Reihe von Gesetzen, welche das Kleid schlechthin betreffen; zunächst über die Verunreinigung eines Kleides ע״י שרץ Lev. 11, 32, dann über טומאת בגדים ע״י ש״ז ibid. 15, 17, über טומאת בגדים ע״י טמא מת Num. 31, 20, über die im Heiligtume zur Verwendung gelangenden Kleider, Num. 4, 6. 7; 9, 12. 13, endlich über die Kleider hinsichtlich der Schaufäden Num. 15, 38. Alle diese Gesetze bilden insofern eine Spezies, als das Lev. 18, 47 hervorgehobene spezifische Merkmal צמר או פשתים, auf sie alle übertragen wird, und wir unter Kleid schlechthin entweder ein leinenes oder ein wollenes zu verstehen haben. Die Determination hätte auch kürzer so lauten können: כי יהי׳ נ׳ג׳ע צרעת בבגד צמר אי פשתים und es ist darum nicht einleuchtend, warum Raschi s. v. ופרט לך auf כלל ופרט hinweist mit den Worten: בטומאת בגדים כלל תחילה ואח״כ פרט והבג׳ד אשר יהיה בו נגע צרעת כלל, בבגד צמר וכו׳ פרט, אף כל בגדים הסתומים ילפינן במה מצינו דההיא ב״א דאינו אלא צמר או פשתים[1]. Die Annahme, daß die an einer Stelle gegebene Determination allgemeine Bedeutung erhält, beruht auf der Voraussetzung, daß die Thorah bei aller Volkstümlichkeit im Ausdruck sich schon deshalb einer nachahmenswerten Kürze befleißigt, weil sie denkende Leser voraussetzt, die von dem Besonderen auf das Allgemeine, von dem einen auf alle ähnlichen Fälle konkludieren können. R. Ismael hätte demnach das allgemeine Urteil, zu welchem er durch die Induktion gelangt, auch in die folgende Form fassen können: כ״מ שנאמר בתורה בגד אינו אלא או צמר או פשתים, שנא׳ בבגד צמר או בבגד פשתים. Es bedarf mithin keiner besonderen Beweisführung, daß die mit dem Ausdruck כל מקום beginnenden Aussprüche, soweit sie sich auf das Schriftwort beziehen, exegetische Spezies-Induktionsschlüsse sind. — Ich will hier einige solcher Schlüsse vorführen.

13. Tosifta Scheb. 3, 8 (4, 3) ...והוא עד, בשני עדים הכתוב מדבר, אתה אומר בשני עדים הכתוב מדבר, או אינו אלא בעד א׳, ת״ל לא יקום עד אחד, שאין ת״ל אחד, אלא כ״מ שתפס הכתוב עד סתם ה״ה בכלל שנים עד שיפרוט לך הכתוב אחד. Ich hätte schon oben Gelegenheit gehabt, diesen exegetischen ב״א aus

---

andere und wichtigere Halachoth knüpft. Das Targum Jonathan lehnt sich selbstverständlich an den Sifré an.

[1] Jebam. l. c. verweist Raschi bloß auf Lev. 13, 47, ohne des כלל ופרט zu gedenken. Wenn es nun Men. l. c. mit einem Male bei Raschi heißt: ופרט לך בכלאים וגבי נגעים בבגד צמר וכו׳, so muß בכלאים gestrichen werden. Deut. 22, 11 kommt der Ausdruck בגד gar nicht vor; צמר ופשתים können, ohne ein Kleid zu sein, שעטנז werden.

dem Sifré Num. Sekt. 7 zu bringen, aber ich habe es absichtlich unterlassen, um hier zu zeigen, daß die ursprüngliche Form sich in der Tosifta erhalten und daß der Terminus זה בנין אב erst später hinzugekommen ist. Abgesehen davon knüpft die Tosifta an Lev. 5, 1, der Sifré an Num. 5, 13 an[1] und verdient schon aus diesem Grunde den Vorrang. In diesem exegetischen Induktionsschluß wird der Terminus פרט ganz anders als in den bisherigen verwendet. Bisher hatten wir es mit einer Determination zu tun, die von einer Stelle auf alle übrigen übertragen wurde; bisher konnten wir die Determination eine positive nennen. Bei dem in Rede stehenden ב״א jedoch ist gerade das Fehlen der Determination das Charakteristische. Ausdrücklich ist nirgends gesagt, daß עד ein Zeugenpaar bedeutet, wohl aber finden wir an einigen Stellen der Thorah die Grundzahl eins neben dem Worte עד. Daraus schließen wir mit begründetem Rechte, daß überall, wo hinter dem Wort עד diese Grundzahl fehlt, von mehr als einem Zeugen gesprochen wird. Wir konkludieren also nicht von einem Besonderen auf das Allgemeine, dem dieses Besondere als seiner Art subsumiert wird, sondern von einem Besonderen, daß einer anderen Spezies angehört, konkludieren wir auf eine neben ihr vorhandene zweite Spezies. So wenigstens liegt die Sache im gegebenen Falle. Die Bibelstellen, an welchen עד אחד[2] vorkommt, bilden eine Klasse für sich, und die Folge davon ist, daß die Stellen, an welchen עד ohne אחד vorkommt, gleichfalls eine Spezies bilden. Ich habe bereits oben p. 26 darauf hingewiesen, daß es Induktionsschlüsse gibt, bei welchen der als Ausgangspunkt dienende Schriftvers von außen her seinen Charakter erhält, und will hier nur mit Nachdruck hervorheben, daß ein solcher ב״א, wie der in Rede stehende, am geeignetsten erscheint, den großen Irrtum der genealogischen Auffassung aufzudecken. Oder kann man etwa auch hier sagen: אב שבכולן לא יקום עד אחד? Nein, Deut. 19, 15 könnte im günstigsten

[1] Wohl finden wir schon Exod. 22, 12 und 23, 1 עד in Pluralbedeutung, aber die beiden Mechiltoth beschränken sich darauf, diese Tatsache zu konstatieren, ohne auf andere Stellen hinzuweisen. Vgl. B. K. 11ᵃ, Scheb. 30ᵇ und Maimuni hil. Eduth 10, 1.

[2] Es sind im Ganzen drei: Num. 35, 30 ועד אחד לא יענה בנפש למות; Deut. 17, 6 לא יומת ע״פ ע״א und ibid. 19, 15 לא יקום עד אחד באיש לכל עון. In der Tosifta und ebenso Synh. 30ᵃ ist die Begründung mit Deut. 19, 15 am Platze, im Sifré Num. Sekt. 7 jedoch, der an ועד אין בה Num. 5, 13 anknüpft, ist dieselbe Begründung eine auffallende, denn es handelt sich um eine Sünde, die, von Zweien bezeugt, die Todesstrafe nach sich zieht, und da wäre Deut. 17, 6 eher passend gewesen.

Falle für Exod. 22, 12; 23, 1; Lev. 5, 1 (vgl. Synh. 30[a]); Num. 5, 13 (vgl. Sotah 2[a], 31[a]) und Deut. 19, 16. 18 (vgl. Sifré Sekt. 190, Mak. 5[a], jer. Mak. 1, 7) als Stiefvater bezeichnet werden.

14. Ebenda Bech. 1, 3 (1, 2) פרה שילדה מין שה, אין פודין בו פטר חמור [רחל שילדה מין עז פודין בו] שב״מ שנא׳ שה, תופש כבשים ועזים גדולים וקטנים זכרים ונקבות תמימין וב״מ[1]. Ohne die von mir vorgenommene Emendation gibt das Alinea keinen Sinn; denn mit einer Emendierung des שב״מ in וב״מ ist absolut nichts gewonnen. Ich bemerke das, weil der Talmud Bechor. 12[a], wo der Anfang dieses Alineas mit der Variante שילדה מין עז gebracht wird, aus demselben folgert הא רחל שילדה מין עז פודין, und man sehr leicht versucht sein könnte, daraus den Nachweis zu führen, daß der von mir eingeschobene Satz den Amoräern unbekannt gewesen. In der Tosifta[2] soll ja nicht die Differenz über שה אפילו מקצת שה erörtert, sondern bloß dargetan werden, daß auf Grund der Determination Deut. 14, 4 שה כבשים ושה עזים alle Gesetze der Thorah, in welchen das Wort שה vorkommt, eine Spezies bilden.

15. Mechilta zu Exod. 14, 1 וידבר ה׳ אל משה לאמר דבר אל ב״י וישובו. רשב״י[3] אומר כ״מ שהוא אומר לאמר ואמרת אליהם, ה״ז לדורות, וכ״מ שאינו אומר לאמר ואמרת אליהם, הרי זה לשעה, ר׳ אומר, אפילו בכל מקום שאינו אומר לאמר ואמרת אליהם, הרי זה לדורות, חוץ משלשה מקומות. Von den zwei allgemeinen Regeln ist die erste insofern eine induktive, als wir sowohl für die mit דבר לאמר als auch für die mit דבר ואמרת אליהם[4] eingeleiteten Gesetze eine Determination finden. Die erste ist Lev. 21, 17 דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדרתם, die zweite Num. 15, 38 דבר אל ב״י ואמרת אליהם וכו׳ על כנפי בגדיהם לדרתם. Daraus geht hervor, daß sowohl לאמר als auch ואמרת אליהם gleichsam ein von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzendes Weitersagen bedeutet. Der zweite allgemeine Satz RSBJ's kann sich selbstverständlich nur auf jene Gesetze beschränken, in welchen auch kein anderes Wort auf eine Geltung für die Zukunft hinweist. Es kann doch unmöglich angenommen werden, daß RSBJ Exod.

---

[1] Daß dieser letzte Punkt auf שה in den Opfergesetzen Lev. 5, 7; 12, 8 keine Anwendung finden kann, ist selbstverständlich. Nicht bloß Exod. 12. 5, sondern auch Deut. 17, 1 legt gegen die Aufhebung des Unterschiedes Verwahrung ein.

[2] Kürzer als die Tosifta lehrt die Mechilta zu Exod. 12, 3: בכלל שה גדי וטלה, שנא׳ שה כבשים ושה עזים, weniger genau ist die Mechilta des RSBJ zu 12, 21: צאן, בכ״מ שנאמר צאן תופש כבשים ועזים:

[3] Daß sich das Alinea auch in der Mechilta des RSBJ findet, ist etwas Selbstverständliches; nur wird daselbst נאמר anstatt אומר und אף anstatt אפילו gebraucht.

[4] Über die distributive Bedeutung der zwei Ausdrücke vergleiche זית רענן zur Stelle.

25, 2 דבר אל ב״י ויקחו לי תרומה, Lev. 16, 2 דבר אל אהרן אחיך ואל יבא וכו׳, ibid. 22, 2 דבר אל אהרן ואל בניו וינזרו, Num. 19, 2 דבר אל ב״י ויקחו אליך פרה nicht als Gesetze für die Zukunft betrachtet; denn es heißt Exod. 35, 4. 5 זה הדבר אשר צוה ה׳ לאמר קחו מאתכם תרומה, und daß צוה die Bedeutung מיד ולדורות hat, bestreitet doch auch RSBJ nicht. Ferner wird der Jom Kippur Lev. 16, 34 und Parah adumah Num. 19, 10 חקת עולם genannt; endlich wird das fehlende לאמר Lev. 22, 2 vollständig ersetzt mit den Worten אמר אלהם לדרתיכם in dem unmittelbar darauffolgenden Vers. Von den acht[1] Stellen im Pentateuch, an welchen auf דבר weder לאמר nach ואמרת אליהם folgt, bleiben demnach nur vier, welche nicht für die Zukunft gelten, nämlich 1. Exod. 14, 2; 2. ib. 14, 15; 3. Num. 5, 6 und 4. ib. 17, 16. Da nun Rabbi selbst zugibt, daß drei Stellen, nämlich die zuletzt erwähnten Punkte 1, 2, 4 als Ausnahmen gelten, bleibt nur noch Num. 5, 6 als die einzige Differenz zwischen RSBJ und Rabbi, und zwar für den Fall, daß wir nicht diesen dritten Punkt als Ergänzung[2] von Lev. 5, 14 ff. und so seiner ganzen Bestimmung nach als ein für immer geltendes Gesetz betrachten. Mithin müssen wir sagen, daß Rabbi den Ausspruch RSBJ's nicht bestreiten, sondern bloß erklären wollte.

16. Ebenda zu Exod. 19, 2 ויחן שם ישראל נגד ההר, לצד מזרחו של הר כ״מ שאתה מוצא נגד, פנים למזרח. Es ist durchaus nicht nötig, den Induktionsschluß als einen rein agadischen zu betrachten. Gewiß bezeichnet Mose selber dichterisch die Offenbarung am Sinai als einen Sonnenaufgang, aber es darf auch nicht übersehen werden, daß bei Jes. (3, 9) das Verbum נגד den Gegensatz von כחד bildet; wem man gegenübertritt, dessen Antlitz muß, um gesehen zu werden, von der Sonne beschienen sein.[3]

---

[1] Vgl. die Kommentatoren der Mechilta, besonders Friedmann. Was der Verfasser des ז״ר in Bezug auf die drei Verse sagt, ist gewiß nicht zutreffend; wenn er ferner Exod. 16, 12 דבר אליהם לאמר בין הערבים zu den für immer geltenden Geboten zählen will, so übersieht er einmal, daß es nicht heißt דבר אל ב״י לאמר und zweitens, daß der Vordersatz שמעתי את תלנות בני ישראל keinen Zweifel über den ephemeren Charakter der Sache aufkommen lassen kann; worauf er endlich mit den Worten וג׳ בפר׳ דגלים בפ׳ במדבר hinweisen will, ist mir unerfindlich. Der Verfasser des זה ינחמנו sagt mit Recht: ולז״ר דרך אחרת ולבי בל עמו.

[2] Es kann ja Niemandem entgehen, daß RSBJ nur die Abschnitte im Auge hat, in welchen außer dem einleitenden Verse וידבר ה׳ אל משה לאמר noch die Worte דבר אל ב״י mit oder ohne לאמר, respektive ואמרת אליהם folgen. Bei allen anderen Gesetzen ersieht man ja aus deren Inhalt, ob sie bloß vorübergehende oder dauernde Geltung haben.

[3] Bekanntlich wendet sich Ibn Esra gegen diese von Raschi in seinem Pentateuch-Kommentar zitierte Mechilta mit dem Hinweis auf Num. 2, 2, als wäre zwischen נגד und מנגד סביב gar kein Unterschied. Eliah Misrachi weist wohl

17. Mechilta RSBJ's zu Exod. 12, 9 ובשל מבושל, כל מקום שנא׳ בשל סתם אתה תופס את הצלי עד שיפרוט לך הכתוב במים, מכאן הי׳ ר׳ יאשיה או׳, הנודר מן המבושל אסור בצלי. Man achte darauf, daß es ein Schüler R. Ismael's ist, der sich in dieser Mechilta des Ausdruckes פרט in Verbindung mit סתם bedient, während in der Mechilta R. Ismael's, um dasselbe positiv zum Ausdrucke zu bringen, der Terminus פרט vermieden wird. Die Baraitha des Babli Nedar. 49[a] ist weniger apodiktisch. Während in der Mischnah מבושל weder mit צלי identifiziert, noch als der umfassende Begriff bezeichnet wird, lehrt R. Josiah in der Baraitha הנודר במבושל אסור בצלי; doch hütet er sich, seinen Satz als einen bewiesenen hinzustellen, sondern sagt vielmehr ganz bescheiden: אע״פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, שנא׳ ויבשלו הפסח. Der Jeruschalmi Ned. 6, 1 macht einen Unterschied zwischen dem Sprachgebrauch der Thorah und des Volkes; nur nach dem ersteren bedeutet בשל braten. Doch ob בשל braten oder kochen bedeutet, kann uns gleichgiltig sein; was uns hier ganz besonders interessiert, ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, die negative Determination. S ist P, und dieses S setzt sich aus jenen Gesetzen zusammen, in welchen בשל ohne מים vorkommt. Zu diesen S gehört also auch Num. 6, 19. Auch der Sifré Num. Sekt. 36 scheint dieser Ansicht zu sein, da es doch nicht gut angeht, den Widder als Ganzes zu kochen.[1]

18. Ebenda zu Exod. 13, 9 על ידך וכו׳ ת״ל וקשרתם וכתבתם, מה כתיבה בימין אף קשירה בימין, ומכלל שקשירה בימין (ניתנה) [נתינה] בשמאל, וכן הוא אומר (תהלים קל״ט י׳) גם שם ידך תנחני ותאחזני ימינך וכו׳, הא כל מקום שנא׳ יד את תופש את השמאל עד שיפרוט לך הכתוב ימי׳. Ich will zunächst konstatieren, daß auch dieser Ausspruch aus der Schule R. Ismael's stammt und, wie aus dessen Mechilta zu ersehen ist, R. Jonathan[2] zum Autor hat. Die Baraitha des Babli Men. 36[b], die auch Jes. 48, 13 als Beweisstelle anführt, tritt nicht mit solcher Sicherheit auf, aber noch immer mit größerer als die Mechilta und der Sifré Deut. Sekt. 35, die lediglich bemerken: אע״פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר. Unter יד durchwegs die Linke verstehen zu wollen, dürfte schon deshalb gewagt sein, weil in einer anderen Baraitha, Seb. 24[a], freilich nur in Bezug auf priesterliche Funktionen, R. Simon die Ansicht vertritt: כ״מ שנאמר יד אינו אלא ימי׳. Doch, ob die eine oder andere Induktion ein-

---

den Angriff zurück, indem er alle Stellen erklärt, an welchen sich מנגד findet, aber worauf der ב״א der Mechilta beruht, sagt er uns nicht.

[1] Aus I. Sam. 2, 13—15 ersieht man jedoch, daß es im Heiligtum vier verschiedene Kochgefäße gegeben hat und daß בשל schlechthin kochen bedeutet.

[2] So muß man auch im Babli und im Sifré lesen. נתן ist aus יהונתן verkürzt.

zuschränken sei, ist hier für uns insofern etwas Nebensächliches, als uns die negative Determination als das Wichtigere erscheint. Je öfter wir der Wendung עד שיפרט לך begegnen, umso stärker wird unsere Hoffnung, daß man doch einsehen werde, es sei von vornherein ein Irrtum gewesen, den Terminus בנין אב in genealogischem Sinne aufzufassen.

19. Sifra Chob. 3, 6 רש"א, כל מקום שנא' עגל בתורה סתם בן שנה, שנא' ועגל וכבש בני[1] שנה, בן בקר שתי שנים, שנא' קח לך עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה (תמים) [תמימים], תמימים אף בשנים, פר סתם בן שלש אף בני ארבע ובני חמש כשרין, אלא שאין מביאין מפני הכבוד. Schon der RABD hat in seinem Sifra-Kommentar darauf hingewiesen, daß sich im ganzen Pentateuch die Ausdrücke עגל und עגל בן בקר nur an der hier angegebenen Stelle Lev. 9, 2. 3. 8 finden,[2] und wenn man auch an עגלת בקר Deut. 21, 3 denken könnte, so ist er doch der Ansicht, daß R. Simon bei seiner Induktion פר allein im Auge gehabt hat. Im Gegensatz zu sämtlichen Kommentatoren des Sifra möchte ich die Ansicht vertreten, daß R. Simon hinsichtlich des פר בן בקר nicht den Standpunkt der Chachamim einnimmt, daß er wohl unter פר einen drei-, unter פר בן בקר hingegen einen zweijährigen Stier versteht. Dieser Auffassung muß Jeder beipflichten, der die Schlußworte des Alineas פר סתם בן שלש nicht pressen will. Freilich sind dann עגל בן בקר und פר בן בקר gleichwertige Bezeichnungen; aber andererseits ist wieder nicht abzusehen, wenn פר und פר בן בקר dasselbe bedeuten, wozu dieses בן בקר unnötiger Weise so oft wiederholt wird. Und selbst wenn man das Wort סתם streichen und der Apposition בן בקר bei פר die Bedeutung eines dreijährigen Alters beilegen wollte, wie es die Chachamim tun, sind wir noch immer nicht genötigt, den ב"א mit dem RABD auf פר zu beziehen.[3] Gewiß ist es richtig, daß für עגל ein ב"א ganz überflüssig erscheint, aber R. Simon will keineswegs bloß hervorheben, daß überall wo עגל בן בקר vorkommt, ein zweijähriges Kalb gemeint sei; denn in diesem Falle hätte es geheißen עגל בן בקר בן שתי שנים; er will uns vielmehr sagen, daß überall, wo

[1] Was Eliah Misrachi zu Raschi 9, 7 bemerkt, ist gewiß zutreffend, doch nur insoweit, als Raschi den Sifra nicht schon zu Vers 3 bringt; hingegen ist es wohl begreiflich, daß Raschi nicht die ganze Baraitha des Sifra bringen wollte.

[2] Vgl. Malbim, der nicht mit Unrecht auf Gen. 15, 9 verweist. Siehe auch Michah 6, 6; Lev. 22, 27 שור או כבש וכו' ומיום השמיני והלאה וכו' und Maimuni hil. Maase ha-Korban. 1, 8. 12.

[3] Mit unserem Alinea ist die Baraitha R. H. 10a zu vergleichen. Dort heißt es: תניא פר האמור בתורה סתם בן כ"ד חדש ויום אחד, דר"מ, רא"א, בן כ"ד חדש ול' יום שהי' רמ"א כ"מ שנא' עגל בתורה סתם בן שנה, בן בקר בן שתים, פר בן שלש:

sich der Ausdruck בן בקר findet, gleichviel ob als selbständige Bezeichnung, oder als Apposition zu עגל oder פר,[1] ein Alter von zwei Jahren zu verstehen sei. Demnach bezieht sich der eigentliche בא weder auf עגל noch auf פר, sondern auf בן בקר. S ist P; alle Opfergesetze, lehrt R. Simon, in welchen sich die Bezeichnung בן בקר findet, bilden auf Grund des Lev. 9, 3 angedeuteten spezifischen Merkmals eine besondere Art.[2]

20. Abod. sar. 23b[3] תנא דבי ר' ישמעאל כ"מ שנא' השחתה אינו אלא דבר ערוה ועיא. ערוה כי השחית כל בשר וגו' ועיא דכתיב פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל. Dem Talmud ist es ganz besonders darum zu tun, den Ausdruck משחתם Lev. 22, 25 mittelst dieser Induktion zu erklären. Lev. l. c. ist eines von den verschiedenen s, wie Gen. 38, 9; Exod. 32, 7; Deut. 9, 12; 31, 29; 32, 5, aus welchen sich S zusammensetzt, und weil $s_1\ s_2\ s_3 \ldots s_x$ P sind, ist S P.

21. Men. 34a תניא מזוזות שומע אני מיעוט מזוזות שתים וכו'. ואין רבוי אחר רבוי אלא למעט. מעטו הכתוב למזוזה א'. ד"ר ישמעאל. ר"ע א"צ. כשהוא אומר על המשקוף ועל שתי המזוזות שאין ת"ל שתי. מה ת"ל שתי. זה (בנה) [בנין] אב כ"מ וכו' עד שיפרט וכו'. Ich habe diese Baraitha nur deshalb hier aufgenommen, um die Tatsache zu konstatieren, daß anstatt R. Akiba mit allen Handschriften, wie aus ד"ס zu ersehen, dem Schit. mek. und Sifré Deut. Sekt. 36, R. Jizchak zu lesen ist. Im Munde R. Akiba's müßte sich die Wendung עד שיפרט eigentümlich ausnehmen.

22. Jer. Schebuoth 4, 3 תני חזקיה כל מקום שנא' בתורה חט סתם, את תופש הורן בשגגה. עד שיודיעך הכתוב שהוא שגגה. Es ist kein Zufall, daß hier שיודיעך anstatt שיפרוט gebraucht wird. Das Wort חטא ist eben an mehreren Stellen durch die Apposition שגגה determiniert, und infolgedessen scheiden sich die anderen Stellen als besondere Art ab. Also auch diese Spezies kommt durch das Fehlen einer Determination zustande, während die andere durch die Determination שגגה aus Lev. 4, 2. 22. 27; 5, 15; Num. 15, 27. 28 sich zusammensetzt. Bezeichnend bleibt es, daß gerade bei dem כהן המשיח die Determination בשגגה fehlt.[4] Im Talmud[5] und in den Midra-

---

[1] Die sich darauf steifen, unter פר sei ein dreijähriger Stier zu verstehen, übersehen es gänzlich, daß ריה"ג in demselben Kapitel des Sifra (3, 2) aus Num. 8, 8, den Beweis führt, daß פר einen zweijährigen Stier bezeichnet. Vgl. besonders Rapaport in seinem עזרת כהנים.

[2] Siehe die Mischnah Parah 1, 1 und die Kommentare.

[3] Vgl. Synh. 27a, Bech. 27a, Tem. 28b, Chul. 23a,

[4] Auffallend bleibt das Satzgefüge Lev. 4, 22, während בשגגה sonst unmittelbar hinter החטא steht, heißt es hier: אשר נשיא יחטא ועשה וכו' אשר לא תעשינה בשגגה.

[5] Ganz besonders ist der Satz R. Abbahu's Pes. 21b zu beachten: כ"מ שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה וא' איסור הנאה במשמע עד שיפרוט לך הכתוב וכו':

schim[1] finden wir eine ganze Reihe mit den Worten כל מקום beginnender Induktionsschlüsse, auf die hier näher einzugehen mir nicht gestattet ist. Ich will meine Ausführungen über den exegetischen Spezies-Induktionsschluß mit der Bemerkung schließen, daß Sifra Z. V, 11 ... א״כ ל״נ צאן ובקר להקיש כל הבא מן הצאן ומן הבקר לפסח, מה פסח שהוא בא בחובה ואינו בא אלא מן החולין, אף כל דבר וכו׳ ein anschauliches Beispiel dafür ist, daß auch die juxtapositionelle Analogie eine Vorstufe des exegetischen Spezies-Induktionsschlusses bildet. — Nun komme ich endlich zum letzten wichtigen Punkte meiner Untersuchungen, zum ב״א משני כתובים.

3. Der Genus-Induktionsschluß.

Fehler und Irrtümer, von denen wir uns befreien wollen, müssen vor Allem in ihrer ganzen Schädlichkeit erkannt und dann bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgt werden. Auf diesem rückwärts führenden Wege jedoch machen wir in der Regel die traurige Erfahrung, daß ein Irrtum selten vereinzelt auftritt, daß er sich vielmehr weit verzweigt, daß er mit vielen anderen verwandtschaftlich zusammenhängt, daß er seine eigene Genealogie hat. So sind alle Fehler und Irrtümer, denen wir im Machtbereiche des ב״א begegnen, auf den Grundirrtum zurückzuführen, aus welchem man das Wort אב in der Bezeichnung der dritten Hillel'schen Middah als Vater aufgefaßt hat; und so ist es den Vertretern dieser genealogischen Auffassung gelungen, aus dem ב״א in Wirklichkeit das zu machen, wofür sie ihn fälschlich gehalten haben, einen Vater, aber einen Vater großer und schwerer Irrtümer. Das Prävalieren der midraschischen Deutung und Schriftauslegung vor der einfachen logischen Denkoperation schon bei den ersten Amoräern; das Überwuchern des, wenn auch verstandesgemäßen, so doch immerhin schematischen „Lernens"; das Zurücktreten des

---

Vgl. Erubin 54a: כ״מ שנא׳ נצח סלה ועד אין לו הפסק עולמים; ibid. 96b: כ״מ שנאמר פן ואל אינו אלא לא תעשה; Meg. 10b: כ״מ שנא׳ ויהי אינו אלא לשון צער; Synh. 106b: כ״מ שנא׳ וישב אינו אלא לשון צער; Keth. 44b: כ״מ שנא׳ נער אף קטנה במשמע; Ned. 64b: כ״מ שנא׳ נצים ונצבים אינו אלא דתן ואבירם; Sotah 33b: כ״מ שנא׳ כה ככה ענוה ואמירה אינו אלא לשון הקודש.

[1] Ich will nur einige wichtige kurz anführen: Ber. rab. 44, 5: כ״מ שנא׳ אחרי מופלג; vgl. Sotah 33b Raschi s. v. אחרי דרך מבוא השמש; Exod. rab. 1, 2: כ״מ שנא׳ אלא פוסל את הראשונות ואלא מוסף; ibid. 41, 1: כ״מ שכתוב בתורה השקיפה לשון צער הוא; ebenda 47, 3: כ״מ שכתוב דבר דברים אלות ותוכחות הם: Midr. Ruth Kap. 1, Ende: א״ר לוי כ״מ שאתה מוצא שדה עיר, עיר מדינה, מדינה אפרכיא; ibid. zu 1, 13: א״ר לוי כ״מ שנא׳ יד ה׳ מכת דבר הוא וב״א שבכולן הנה יד ה׳ הויה במקנך; ibid. 1, 22: א״ר שב״נ כ״מ שנא׳ קציר שעורים בקציר העומר הכתוב מדבר:

in früheren Jahrhunderten gerade durch den Geist der Thorah angeregten scharfen Denkens beim ganzen jüdischen Volke; die von Generation auf Generation sich fortpflanzenden Mißverständnisse der Methodologen; die beim Talmudstudium angewendete verkehrte Methode, die Interpretationsregeln als sinaitische Tradition zu verhimmeln, anstatt zu zeigen, daß wir gleich den Griechen schon in der ältesten Zeit mit Syllogismen, Analogie- und Induktionsschlüssen operierten; der mächtige Drang, die einfachsten Ergebnisse tieferen Forschens als starre Überlieferung hinzustellen; die falschen Erklärungen der einzelnen Termini technici bei den Kommentatoren des Talmuds, bei den neuen und neuesten Lexikographen, bei wirklichen und angeblichen Sprachforschern: — alle diese Fehler und Irrtümer sind Kinder und Kindeskinder eines und desselben Vaters, des Grundirrtums in Bezug auf die dritte Hillel'sche Middah. — Wir wollen und müssen bei dem einen Terminus לא הרי stehen bleiben. Wie Raschi und Tossaphoth denselben auffassen, und worin sie auseinandergehen, darüber haben wir uns oben p. 63 von einem der nach dieser Seite hin berufensten Methodologen, von Salomo Algasi belehren lassen. Daß die Tossaphoth zwischen ראי und הרי, wie Jakob Levy in seinem Lexikon I, 493^b behauptet, einen Unterschied machen, das allerdings hat Algasi noch nicht gewußt, und das weiß ich auch heute noch nicht. Ich konnte diese Distinktion der Tossaphoth nirgends finden, wohl aber fand ich, daß D. Cassel[1] Tossaphoth B. K. 2^a mißverstanden, und daß dieses Mißverständnis aus dem Litteraturblatt des Orients zuerst in Levy's Lexikon und dann in Kohut's Aruch completum[2] übergegangen ist. Hierüber viel besser unterrichtet erweist sich Bacher, der in seiner Terminologie I, 46

---

[1] Im Litteraturblatt des Orients 1842, p. 478, Note 59, bemerkt Cassel in seiner Besprechung der „halachischen Exegese" Hirschfeld's: „Der Verfasser meint S. 211, der בנין אב finde sich in der Regel mit לא הרי זה כהרי זה; dies ist unrichtig, da dies eine höchst seltene Formel ist, vgl. Tos. Baba Kama 2^a, wo ein Unterschied der beiden Formeln begründet werden soll." Ich habe bereits oben p. 63 in der Note auf Straschun's Bemerkung zu diesem Tossaphoth hingewiesen und sage hier nur ganz kurz, daß es den Tossaphoth nie in den Sinn gekommen ist, einen sprachlichen Unterschied zwischen ראי und הרי zu begründen, und daß ihre Bemerkung dieselbe gewesen wäre, wenn sie, wie die Amoräer, ראי in der Mischnah gelesen hätten.

[2] III, 244, wo Kohut הרי nach dem Arabischen mit יאות וראוי wiedergibt, bringt er die Erklärung Raschi's B. K. 4^a s. v. ולא ראי השן und schreibt dann: אבל עיין תו' ב"ק ב' ד"ה לא הרי, וגזרת לא ראי יש לה פתרון אחר, עיין ערכו, בכל המקומות הנ"ל פי' לא הרי לא יאות וראוי. Der Artikel ראי jedoch, in welchem dieser פתרון אחר gegeben werden sollte, hat Kohut im 7. Band seines Aruch p. 233 nicht geliefert.

J. H. Weiß[1] folgt und הרי „als eine gewissermaßen hebraisierte Form der nur im Onkelos-Targum vorkommenden Partikel ארי" erklärt. Nach der ganzen Sachlage jedoch muß ich sagen, einen Talmudforscher kann die Erklärung des Wortes הרי, welche Weiß, der Sprachforscher, gibt, keineswegs befriedigen. Ich vermag es durchaus nicht zu begreifen, wie die Männer in der Quaderhalle, welche nicht bloß die Namen der einzelnen Middoth, sondern auch die bei diesen Middoth zur Anwendung gelangenden Termini technici geprägt hatten, in solch große Verlegenheit kamen, daß sie eine Partikel zum Hauptwort machten. Die Verwandlung einer Partikel in ein Hauptwort setzt einen sehr langen Gebrauch dieser Partikel als solcher voraus; von einem langen Gebrauch kann jedoch, weil der בנין אב dem sopherischen Zeitalter angehört, keine Rede sein. Es mag darum immerhin sehr gewagt erscheinen, wenn ich trotz des selbstverständlichen Geständnisses, kein Sprachforscher zu sein, alle bisherigen Erklärungen des Terminus לא הרי als unzutreffende bezeichne. Aber es gibt da etwas, das mich in der Überzeugung bestärkt, die Wahrheit gefunden zu haben, und das ist die Einfachheit, mit welcher auch der Naturforscher sich freuen muß, wenn es ihm gelingt, verschiedene Erscheinungen nicht nur in ihren Einzelheiten, sondern auch in ihrem Zusammenhang miteinander, also eine durch die andere zu erklären. Für mich hängt ראי mit בנין eng und innig zusammen; beide sind Synonyma. Für mich ist ראי keine aramäische Partikel, sondern ein hebräisches Hauptwort, das allerdings nur einmal in der Bibel I Sam. 16, 12 vorkommt. Für mich bedeutet ראי Gestalt, und deshalb gilt es mir als Beweis dafür, daß meine logische Auffassung des Terminus בנין אב die allein richtige ist. Es muß durchgehends ראי gelesen werden; denn das הרי in der Mischnah ist tatsächlich dadurch entstanden, daß man ראי für ein aramäisches Wort gehalten hat. לא ראי זה כראי זה, ולא ראי זה כראי זה, הצד השוה שבהם וכו', heißt zu deutsch: die Gestalt von S ist nicht wie die von S′, und die Gestalt von S′ nicht wie die von S; deutlicher: das spezifische Merkmal von S ist nicht jenes von S′, und das von S′ nicht jenes von S; dafür aber haben

[1] Studien über die Sprache der Mischnah (משפט לשון המשנה) Wien 1867, p. 17. Ohne Grund fällt Weiß sowohl über Dukes als auch über Landau her; dem ersten wirft er vor, die Mischnah B. K. 1, 1 nicht verstanden zu haben; und doch war die Intuition Dukes', wenn er übersetzt: „der Ochs ist nicht wie der Zahn", eine viel tiefere als die J. H. Weiß'; den zweiten kanzelt er ab, weil er הרי aus dem Griechischen erklärt, und doch hat Landau bloß Mussaphia's Worte wiedergegeben.

sie ein gemeinsames generelles Merkmal; sie gehören beide demselben Genus an. בנין und ראי' nebeneinander gebraucht, sind Relationsbegriffe; für sich allein bedeutet בנין Spezies; neben ראי', das selber die Bedeutung von Spezies annimmt, hingegen Genus. Wir brauchen übrigens nur die logische Formel des Spezies-Induktionsschlusses entsprechend für den Genus-Induktionsschluß umzugestalten, und wir werden uns sofort überzeugen, der ganze Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß a, der Grund von P in jenem als spezifisches, in diesem als generelles Merkmal auftritt. Da wir es nicht mehr mit Exemplaren einer Spezies, sondern mit verschiedenen Spezies eines und desselben Genus zu tun haben, treten an die Stelle der $s\, s_1\, s_2\, s_3\, s_4 \ldots s_x$, die zusammen S bildeten, $S\, S_1\, S_2\, S_3 \ldots S_x$, die zusammen G bilden. Der Grund, daß S und ebenso $S_1\, S_2 \ldots S_x$ jedes für sich und alle zusammen P sind, liegt auch hier in a, das selbstverständlich wie alle diese S einen Genuscharakter angenommen hat. Wir haben demnach auch hier drei Sätze: 1. $S\, S_1\, S_2\, S_3\, S_4 \ldots S_x$ sind P. 2. $S\, S_1\, S_2\, S_3\, S_4 \ldots S_x$ sind G. 3. G ist P. Mit dieser Formel sind wir gehörig ausgerüstet und können nun daran gehen, die verschiedenen ב א משני כתובים zu beleuchten. Was uns zuerst beschäftigen muß, ist

a) Der rein logische Genus-Induktionsschluß.

Der Unterschied zwischen dem rein logischen und dem exegetischen בנין אב, wie ich ihn gleich oben p. 5 präzisiert habe, ist uns in der ersten Hälfte dieses dritten Teiles, d. h. bei III[a], dem Spezies-Induktionsschluß, mit solch überzeugender Klarheit zum Bewußtsein gekommen, daß es wohl nicht mehr nötig erscheint, ihn nochmals hervorzuheben. Denn Jeder, der nunmehr mit dem eigentlichen Wesen der Induktion vertraut ist, wird und muß es rückhaltslos zugeben, daß es für diesen Unterschied ganz irrelevant bleibt, ob wir von einem oder mehreren Besonderen auf ein Allgemeines konkludieren. Es wird sich nur darum handeln, ob die Tannaiten bei ihrer Exegese von III[b] in demselben Umfange wie von III[a] Gebrauch gemacht haben. Ich erinnere daran, daß ich oben p. 64 f. die beiden Beispiele in der Baraitha des Sifra für III[b], und zwar das erste für den rein logischen und das zweite für den exegetischen ב״א מב׳ כתובים reklamiert habe; ob nun die tannaitische Litteratur viele solcher Beispiele für den exegetischen ב״א aufzuweisen hat, wird die Untersuchung lehren. Endlich dürfen wir auch der Frage nicht länger ausweichen, ob

der Schluß von zwei Besonderen auf ein besonderes Drittes, oder, um talmudisch zu reden, חדא מתרתי, wie der RABD behauptet, als Induktion, oder nur als Analogieschluß gelten kann. Mit der Antwort auf diese letzte Frage brauchen wir uns wohl umsoweniger zu beeilen, als wir bei der Darstellung der verschiedenen ב"א מב"כ Gelegenheit finden dürften, auf den Gegenstand näher einzugehen; aber ich ziehe es dennoch, und zwar im Interesse einer besseren, weil kürzeren Darstellung vor, gleich hier die Antwort in Form eines methodologischen Lehrsatzes zu geben, und dieser lautet: Von zwei oder mehreren Besonderen kann auf ein drittes, ohne vorherige Konklusion auf ein Allgemeines, nicht konkludiert werden; oder um talmudisch zu sprechen; ein חדא מתרתי ist ohne כולא מתרתי wohl beim ק"ו, nicht aber beim מ"מ möglich.[1] Diesen Lehrsatz will ich mittelst der von mir angewendeten Formeln begründen. Ich konkludiere im Analogieschluß von M auf S. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Daß S in diesen Sätzen des Analogieschlusses das Subjekt des Untersatzes bedeutet, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Nun wird gegen die Konklusion irgend ein Einwand erhoben, und ich nehme meine Zuflucht zu einer anderen Analogie. M' ist P; S ist in a gleich M'; ergo ist S P. Ist diese zweite Konklusion einwandfrei, so kann ich die erste ruhig fallen lassen; wird jedoch auch diese zweite Konklusion angegriffen und bin ich in der Lage, die Einwände gegen beide dadurch zu entkräften, daß ich die eine Analogie gegen die andere ausspiele, dann operiere ich nicht mehr mit M und M' als Exemplaren einer Spezies, sondern mit den Spezies eines Genus und anstatt M und M' muß ich S_1 und S_2 setzen. Von S_1 und S_2 kann ich nicht mehr auf das frühere Subjekt des Untersatzes konkludieren, denn S bedeutet ja als Exemplar der Spezies etwas ganz anderes als S_1 und S_2. Ich muß demnach dieses S umwerten; ich darf nicht mehr sein spezifisches, sondern muß sein generelles Merkmal ins Auge fassen; erst dann kann und darf ich von S_1 und S_2 auf S konkludieren. Die Umwertung des S, des Subjektes im Untersatz, des Exemplars einer Spezies in eine Spezies des Genus geschieht jedoch erst dadurch, daß ich die Formel des Analogieschlusses

M ist P
S ist in a gleich M
____
S ist P

---

[1] Vgl. oben p. 25.

umwandle in die des Induktionsschlusses

$$\frac{\begin{array}{c} S_1\, S_2 \ldots S_x \text{ sind } P \\ S_1\, S_2 \ldots S_x \text{ sind } G \end{array}}{G \text{ ist } P.}$$

Oder in Worten: der Schluß S ist P ist in der Konklusion G ist P enthalten; denn ich kann auf S erst dann konkludieren, wenn es als Spezies desselben Genus wie S_1 und S_2 auftritt. Gehört S genauso wie $S_1\, S_2 \ldots S_x$ zu G, dann ist es auch, auf Grund seines a, P.

Der Terminus צד השוה ist also der untrügliche Beweis dafür, daß wir es mit einem Induktions- und nicht mit einem Analogieschluß zu tun haben. Ich muß demnach, was ich in meiner hermeneutischen Analogie p. 7, Note 1 und in meinem hermeneutischen Syllogismus p. 47 hierüber gesagt habe, zurücknehmen. Was Ahron ibn Chajjim gegen Almosnino über צד השוה vorbringt, war wahrlich nicht geeignet, mir eine andere Auffassung zu vermitteln, als sie mir von meinem seligen Vater und meinen späteren Lehrern beigebracht worden war. Ich freue mich, einen Irrtum, in dem ich mit Tausenden befangen war, als solchen erkannt zu haben und sagen zu können: J e d e r צה״ש i s t e i n r e g e l r e c h t e r G e n u s - I n d u k t i o n s s c h l u ß. Der Syllogismus wird durch צה״ש nicht in einen Analogie-, sondern in einen Genus-Induktionsschluß umgewandelt. — Indem ich noch an die schon von R. Hillel angedeutete Tatsache (vgl. oben p. 38) erinnere, daß es beim Genus-Induktionsschluß nicht auf die Zahl der mehreren Besonderen ankommt, gehe ich zur Darstellung dieser Schlüsse über.

1. Mechilta Bo Kap. 18 zu Exod. 13, 15 וכל בכור בני אפדה, מנין אם לא פדאו אביו שהוא יפדה א״ע, ת״ל וכל בכור בני אפדה, ריה״ג או׳, הואיל ואמרה תורה פדה את בנך ולמד את בנך תורה, אם למדת על ת״ת שאם לא למדו אביו הוא מלמד לעצמו, כך אם לא פדאו אביו וכו׳, לא אם אמרת בת״ת, שהוא שקול כנגד הכל וכו׳, תאמר בפדייה שאינה שקולה כנגד הכל וכו׳, והרי המילה תוכיח שאינה שקולה וכו׳, לא אם אמרת במילה שחייבין עליה כרת וכו׳, אמרת הפרש ואדון בנין אב מבין שלשתן לא (הרי) [ראי] מילה (בהרי) [כראי] ת״ת, ולא ראי ת״ת כראי מילה, ולא [ראי] זה וזה כראי פדייה, הצה״ש שהוא מצות האב על הבן וכו׳, אף כל וכו׳. Streng genommen haben wir es hier nur mit den Ausführungen RJhG's zu tun; da jedoch der Text beanstandet wird,[1] sind wir genötigt, auch auf die Ansicht des ת״ק einzugehen. Es handelt sich bei diesem darum, aus dem Schriftwort das Gebot zu deduzieren, nach welchem der Erstgeborene selber sich mittelst fünf Schekalim auszulösen hat, falls dies nicht

[1] Friedmann korrigiert wohl nicht, aber er sagt dennoch: ונראה שהברייתא משובשת:

seitens des Vaters geschehen ist. Der Tanna Kamma deduziert dies aus dem Schluß des Verses Exod. 13, 15. Ob ihm das amplifizierende וכל oder das Verbum אפדה als Niphal gelesen, hierzu eine Handhabe bietet,[1] bleibt sich völlig gleich; keineswegs liegt eine Nötigung vor, die amoräische Deduktion Kid. 29[a] oder jer. Kid. 1, 7 vorzuziehen und die Mechilta nach dem Talmud zu emendieren, indem man mit dem Babli das abundante פדה Num. 18, 15 oder mit dem Jeruschalmi das überschüssige אדם Exod. 13, 13 verwertet. RJhG lehnt es von vornherein ab, diese Verpflichtung des unausgelöst gebliebenen Erstgeborenen midraschisch zu begründen, er will sie logisch beweisen. Zuerst mittelst eines Analogieschlusses. Die Pflicht seinen Sohn auszulösen, liegt dem Vater genauso ob, wie ihn in der Gotteslehre zu unterrichten. Die Thorah befiehlt beides; ersteres an mehreren Stellen,[2] letzteres Deut. 11, 19. Nun hat Derjenige, welchen sein Vater in Unwissenheit aufwachsen ließ, M, nach Deut. 5, 1 die Pflicht, sich Thorah-Kenntnis anzueignen, P. Nennen wir die Pflichtversäumnis des Vaters a, so können wir von M auf S, den unausgelöst Gebliebenen, konkludieren. M ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P, d. h. er muß das vom Vater Versäumte nachholen. Dieser Analogieschluß ist jedoch nicht einwandfrei; denn man kann nicht von der Pflichtversäumnis des alle anderen Gebote aufwiegenden ת"ת auf die Pflichtversäumnis der Auslösung, eines der gewöhnlichen Gebote konkludieren. Der Einwand wird zurückgeschlagen mit dem Hinweis auf das Milah-Gebot, das ohne alle Anderen aufzuwiegen, doch durch den Sohn selber zum Vollzug gelangt; wir können also von Milah, M', auf פדייה, S, konkludieren: M' ist P; S ist in a gleich M; ergo ist S P. Doch auch gegen diesen Analogieschluß ist einzuwenden, daß man von מילה, auf deren Unterlassung Kareth steht, nicht auf פדיה konkludieren könne. Diesen Einwand kann man durch keinen Hinweis auf ein drittes Gebot entkräften, und nun wäre zu erwarten, daß, wie es bei den Amoräern in der Regel geschieht, auch hier מילה und ת"ת gegeneinander ausgespielt, d. h. als zwei spezifisch verschiedene und generell gleiche Gebote hingestellt werden, von welchen wir auf פדייה konkludieren. Anstatt dessen wird auf ein Allgemeines konkludiert, und zwar nicht bloß von den zwei Be-

---

[1] Man darf nicht übersehen, daß die Thorah den Vater zu seinen Söhnen sprechen läßt und daß demnach der selbst unausgelöst gebliebene Mann seinem Kinde nicht gut sagen kann, ich muß dich auslösen.

[2] Exod. 13, 13. 15; 34, 20; Num. 18, 15. 16; vgl. auch Exod. 22, 28 und Num. 8, 17.

sonderen ת״ה ומילה, sondern auch von פריה selber als dem dritten Besonderen. Das ist ein höchst sonderbares Verfahren; denn in Wirklichkeit wissen wir ja noch gar nicht von diesem S, daß es P ist. Das soll doch erst erschlossen werden. Die Mechilta bewegt sich im Kreise; erst durch die Konklusion von ת״ה und מילה auf das Allgemeine erfahren wir, wie ich gezeigt habe, daß פריה als eines jener verschiedenen S. welche zusammen G bilden, P sein muß. Wir haben es mithin hier mit einem ב״א מב״כ und nicht mit einem ב״א מב׳ כתובים zu tun und es ist demnach zu lesen: אמרת הפרש[1] ואדיין בנין אב מבין שניהן, לא ראי ת״ה כראי מילה, ולא ראי מילה כראי ת״ה, הצה״ש שבהן שהיא מצות האב על הבן, אם לא עשה אביו עושה הוא לעצמו, אף כל שהיא מצות האב על הבן אם לא (עשה אביו הוא עושה לעצמו. G ist P, und da G aus S S_1 S_2 . . . S_x besteht, ist selbstverständlich auch S P.

2. Ebenda Nesikin Kap. 5 zu Exod. 21, 17 מ״ת ויכה, במקללה, אתה אומר במקללה וכו׳ ענש שמענו, אזהרה מנין, ת״ל אלהים לא תקלל (כ״ב כ״ז) אם דיין הוא אביך, הרי הוא בכלל אלהים לא תקלל, ואם נשיא הוא, הרי בכלל ונשיא בעמך לא תאר. אינו לא דיין ולא נשיא אלא בור, הא דנת ב״א משניהם, לא ראי דיין כראי נשיא, ולא ראי נשיא כראי דיין, הצה״ש שבהן שהם בעמך וכו׳, אף אביך וכו׳, אי מה הצה״ש שבהן, שהם גדולים וכו׳. ת״ל לא תקלל חרש וכו׳, הא דנת ב״א מבין שלשתן, הצה״ש שבהן וכו׳, אף אביך וכו׳. Nach dem bekannten Grundsatz des Talmuds לא ענש אא״כ הזהיר (Joma 81a) wird auch bei Sünden und Vergehen, deren Strafe, wie hier beim Fluch gegen die Eltern, ausdrücklich angegeben ist, nach der Verwarnung in der Thorah geforscht; daß jedoch diese Frage in solchen Fällen eine rein akademische ist, habe ich bereits in meinem hermeneutischen Syllogismus p. 70 f. zu zeigen gesucht. Man darf sich demnach, auch wenn man die Regel אין מזהירין מן הדין nicht, wie es im Sefer Kerithoth I, § 17, geschieht, auf den Qol wachomer beschränkt. keineswegs darüber wundern, daß die Mechilta bei der Ergründung der אזהרה sich konklusioneller Ausdrücke bediente. Was den ב״א selber betrifft, war bereits oben p. 61 von ihm die Rede, und wir wissen, daß die Baraitha des Babli Synh. 66a im Gegensatz zur Mechilta und dem Sifra K. 9, 7 die Wendung ודין הדין anstatt הא דנת ב״א מבין שלשתן gebraucht. Diese Baraitha unterscheidet sich indes auch durch ihren Schluß, wohl nicht vom Sifra, aber

[1] Die Kommentatoren gehen keineswegs an dem Zirkelschluß der Mechilta stillschweigend vorüber. Der ז״ר weiß sich nicht anders zu helfen, als den ב״א dem ת״ק zuzuschieben; der א״צ setzt vor אמרת הפרש die Worte תלמוד לומר אפרה לרבות שפורה א״ע; der ב״ה ב׳ stimmt dieser Emendation allem Anscheine nach zu, begibt sich aber auch in ein Abhängigkeitsverhältnis vom ז״ר. Mose Frankfurt, der Verfasser des ז״ה ינובון. begnügt sich. die Worte ולא הרי זה כזה כהרי פריה zu streichen. Friedmann verweist bloß auf die früheren, ohne eine Textesänderung vorzunehmen.

von der Mechilta; denn während in der Mechilta der Induktionsschluß von den drei Besonderen דיין נשיא וחרש als einwandfrei erscheint, wird er sowohl im Babli als auch im Sifra als unhaltbar aufgegeben; an den beiden genannten Stellen schließt die Baraitha mit folgenden Worten מה לצה"ש שבהן שכן משונין, אלא א"כ :כתוב קרא או אלהים וחרש, או נשיא וחרש, אלהים ל"ל, אם אינו ענין לגופו תנהו ענין לאביו. Was uns an diesem Induktionsschluß gleich im ersten Augenblick befremdet, ist die Gegenüberstellung des Vaters mit dem Richter und Fürsten. Erscheinen denn die Eltern ihren Kindern nicht weit größer als jeder Dignitar im Staate? Folgt nicht aus dem fünften der zehn Gebote, daß ein Kind seine Eltern nächst Gott ehrfürchten muß, und braucht es erst Jemandem gesagt zu werden, daß aus dem Gebot der Ehrfurcht sich von selbst das Verbot des Fluchens ergibt? Gewiß ist dem so, aber es darf doch nicht übersehen werden, daß es Fälle gibt, in welchen das Kind zu seinen Eltern nicht hinaufsehen kann, und solche Fälle hat die Mechilta im Auge.[1] Kinder dürfen ihren Eltern auch dann nicht fluchen, wenn diese Anderen fluchwürdig erscheinen. An einen einfachen Analogieschluß kann hier von vornherein nicht gedacht werden, weil ja Exod. 22, 27 vom Richter und Fürsten spricht, und diese selber, um nicht als שני כתובין הבאין כאחד zu gelten, als spezifisch verschiedene Personen betrachtet werden müssen. Der Recht sprechende Richter, S_1, und der das Volk oder den Stamm vertretende Fürst, S_2, haben das generelle Merkmal der Volksgemeinschaft a und sind infolgedessen P. Wenn wir nun von S_1 und S_2 auf S, die Eltern allein. konkludieren, so ist das, wie wir gesehen haben, nur durch den Schluß auf das Allgemeine möglich; denn wir schließen von $S_1 S_2$ auf G; und da S zu diesem G gehört, konkludieren wir mit

[1] Vgl. die Baraitha Synh. 85ª: היוצא ליהרג ובא בנו והכהו וקללו חייב. Man braucht nicht im Entferntesten vom Hauche der Agadah angeweht zu sein, um die Behauptung zu wagen, daß das erste Gebot der קדושה, Lev. 19, 3 איש אמו ואביו תיראו, von einem Übertreten der עריות-Verbote in keiner Weise tangiert wird, daß dieses Wort unter allen Umständen seine Geltung hat, und daß uns eben darum in Lev. 20, 9 zum zweiten Male, und zwar auffallenderweise vor den עריות-Strafen gesagt wird: כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת אביו ואמו קלל דמיו בו. Gewiß will die Thorah in erster Reihe auf die Heiligkeit der Ehe hinweisen und vor Allem dem Ehebrecher donnernd zurufen, daß er neben dem Seelenmord, den er begeht, möglicherweise sich auch einen Justizmord auflade, insofern sein in Incest gezeugter Sohn getötet werden kann, ohne ihm, seinem wirklichen Vater, geflucht zu haben. Die Todesstrafe steht auf dem Fluche, den ein Sohn gegen den bei aller Welt als solcher geltenden Vater ausstößt; die Thorah sagt: אביו ואמו קלל, sie zweifelt an der Paternität ebensowenig wie sie an der Maternität zweifeln kann.

dem Satz G ist P, implizite auch S ist P. Dementsprechend richtet sich der gegen die Behauptung S ist P erhobene Einwand eigentlich gegen die Konklusion G ist P. S_1 und S_2 bilden für sich selbst ein Genus, insofern sie sich zusammen als die Vornehmen von den Anderen im Volke wesentlich unterscheiden; es ist demnach nicht gestattet von S_1 und S_2 auf ein Genus zu konkludieren, zu welchem S als Spezies gehört. Dieser Einwand wird jedoch zurückgewiesen mit dem Hinweis auf das Verbot, einem Tauben zu fluchen, Lev. 19, 14; denn dem Genus, welchem $S_1 S_2 S_3$ angehören, muß S ganz gewiß beigezählt werden. Mit dieser Zurückweisung des Einwandes schließt die Mechilta, welche den Induktionsschluß nunmehr für gesichert hält. Anders steht die Sache im Sifra und im Babli, wo gegen die Konklusion, G ist P, der zweite Einwand erhoben wird, daß $S_1 S_2 S_3$ als משונין ein Genus für sich bilden. Ob dieser Einwand wirklich berechtigt ist, ob Vater und Mutter, bei welchen die Einschränkung בעושה מעשה עמך keine Geltung hat, nicht in noch weit höherem Grade, wenn auch in anderem Sinne משונים משאר ב"א als דיין נשיא וחרש genannt werden können, wollen wir selbst angesichts der von Resch Lakisch Chullin 116[a] aufgestellten Refutationsregeln als offene Frage betrachten.

3. Ebenda Kap. 9 zu Exod. 21, 27 ואם שן עבדו וגו׳, שומע אני אפי׳ הפיל שן של חלב, ת"ל עין, מה העין שאינה יכולה להחזיר, אף השן וכו׳, אין לי אלא השן והעין מיוחדות, שאר כל אברים מנין, הרי אתה אומר ודן ב"א מבי שניהם, לא ראי השן כראי העין, ולא ראי העין כראי השן, הצד"ש שבהן שהם מומין קבועין וראשי אברים שאינן יכולין לחזור ובגלוי ובמתכוין יוצא עליהם ב"ח, אף כל וכו׳. Allem Anscheine nach haben die Amoräer Babylon's die Baraitha der Mechilta nicht gekannt; denn Kid. 24[a] wird die kurze Baraitha יוצא בשן ועין וראשי אברים שאינן חוזרים gebracht und daran seitens des Talmuds der Induktionsschluß von $S_1 S_2$, שן ועין, auf G, כל מומין שבגלוי, geknüpft. Der Talmud spricht zwar nicht von einem ב"א משני כתובים, wohl aber, was ja dasselbe ist, von שני כתובין, und da שן ועין als spezifisch verschiedene Organe bezeichnet werden, deckt sich die talmudische Begründung mit dem Induktionsschluß der Mechilta.[1] Der beste Beweis hierfür ist, daß die Ausführung des Talmuds in dieselbe Formel gekleidet werden muß, wie der ב"א in der Mechilta. $S_1 S_2$ und alle S, welche a haben,

---

[1] Auch die Mechilta des RSBJ hat, ohne sich des Ausdruckee ב"א zu bedienen, einen Induktionsschluß, aber bloß einen ב"א מכתוב אחד; es heißt daselbst: אין לי אלא שן ועין בלבד, מנין קטע ראש אזנו, ראש חטמו, ראש אצבעו וראש דדין שבאשה, ת"ל לחפשי ישלחנו ריבה, יכול אפי׳ חתך הימנו לטרין של בשר, ת"ל עין ושן, מה עין ושן מיוחדין, שהן ראשי אברים והן מומין שבגלוי ואינן חוזרין, אף אין לי אלא ראשי אברים שהן בגלוי ואינן חוזרין. Daß hier אף אין לי אלא anstatt אף כל gebraucht wird, ist durch den voraufgehenden Satz bedingt.

sind P. $S_1 S_2 S_3 \ldots S_x$ sind G; ergo ist G P. Aus dem Talmud ersehen wir allerdings, daß man zur Begründung der Halachah, G ist P, auch die Middah כלל ופרט וכלל[1] verwenden zu können glaubte.[2] Wenn jedoch J. E. Landau in seinem ברורי המדות im Hinblick auf diese zweite talmudische Begründung den ב"א der Mechilta als einen unrichtigen bezeichnet, und zwar bloß deshalb, weil die spezifischen Unterschiede zwischen Zahn und Auge nicht hervorgehoben werden können,[3] so übersieht er einmal, daß dies im Talmud wohl der Fall ist, und zweitens, daß der Talmud die שני כתובין שאינן באין כאחד durchaus nicht fallen gelassen hat. Es wäre auch sonderbar gewesen, dem mehr als gekünstelten כלל ופרט וכלל den Vorzug zu geben. Daß die Worte לא ראי זה כראי זה nicht näher bestimmt werden, ist doch keine vereinzelte Erscheinung, und in unserem Falle umso begreiflicher, als doch Jeder weiß, daß die Zähne mit dem zunehmenden Alter ausfallen, während das Auge in der Regel erst mit dem Tode erlischt.

4. Ebenda Kap. 14 zu Exod. 22, 5 שלם ישלם המבעיר את הבערה, ל"נ וכו', אין לי אלא המבעה וההבער, שאר כל מזיקין שבתורה מנין, הרי אתה דן בנין אב מבין שניהם, לא ראי המבעה כראי ההבער, ולא ראי ההבער כראי המבעה, הצה"ש שבהן שדרכן להזיק וכו' (וממונן)[4] ושמירתן עליך, [אף כל וכו']. Aus der Mischnah B. K. 1, 1

---

[1] Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, als hätten die Amoräer hierbei die Mechilta RSBJ's im Auge gehabt; daß sie כלל anstatt ריבה sagen, versteht sich von selbst. Ist dem so, dann wäre die Annahme berechtigt, daß sie absichtlich auch die Mechilta R. Ismael's nicht gebracht haben; sie wollten beide Mechiltoth ihrem Inhalte nach verwerten. Vgl. noch Gittin 42[b].

[2] Sonderbar ist die Auffassung J. H. Weiß' in seinem מדות סופרים. Er meint, die Mechilta mit diesem ב"א מב' כתובים sei späteren Ursprungs; denn sie ist erst auf Grund der talmudischen Ausführung Kid. l. c. entstanden. Und den eigentlichen Beweis für diese sehr gewagte Behauptung findet Weiß im Jalkut; das ist noch sonderbarer. Der Jalkut ist wohl für die talmudische Forschung von großem Nutzen, denn er hat sehr oft bessere Lesarten; aber es ist doch eine bekannte Tatsache, daß er, wo der halachische Midrasch und der Talmud ihm zur Verfügung stehen, stets dem letzteren den Vorzug gibt. Diese Tatsache beweist bloß die Voreingenommenheit des Sammlers für den Babli, kann aber unmöglich ein Zeugnis für die Priorität der von ihm zusammengetragenen Quellen sein. Vgl. übrigens Friedmann, der, ohne einen Namen zu nennen, gegen die Annahme späterer Zusätze polemisiert.

[3] Er sagt: בקידושין ילפינן לה בכלל ופרט (?) וכן נראה דלא שייך בזה לשון ב"א דמה מעלה יש לשן שאינו בעין שיאמר בזה לא הרי. Es handelt sich hier nicht um Vorzüge und um Nachteile, sondern um die differentiae specificae.

[4] Ich streiche das Wort, denn es steht auch im Jalkut nicht; wenn Friedmann ממונך liest, so übersieht er, daß die Mischnah bloß zwei Merkmale nennt.

wissen wir, daß alle Beschädigungen in vier Arten eingeteilt werden, daß jede dieser Arten ihr spezifisches Merkmal hat,[1] und daß der Genusbegriff durch die allen gemeinsamen zwei Kennzeichen דרכן להזיק ושמירתן עליך gebildet wird. Dem Mischnah-Redakteur war es keineswegs, wie die Amoräer die Sache darstellen, ausschließlich darum zu tun, den Nachweis zu führen, daß die heilige Schrift jede einzelne dieser vier Spezies besonders behandeln mußte, sondern er konstatiert bloß die Tatsache, daß mit diesen vier Arten der Gattungsbegriff נזק sich erschöpft. Wenn nun die Mechilta sich damit begnügt, diesen Genusbegriff aus zwei Arten zu konstruieren, so stellt sie sich keineswegs in Gegensatz zur Mischnah;[2] denn da sie nach der Lesart des Jalkut genauso wie die Mischnah nicht drei, sondern bloß zwei generelle Merkmale angibt, so hat ihr Genusbegriff denselben Umfang wie jener der Mischnah. Noch viel weniger kann man auf den Gedanken kommen, daß die Mechilta in Bezug auf die Zahl der zu diesem Genus gehörenden Spezies dem R. Chija oder R. Hoschajah (B. K. 4b) beipflichte; sie will uns bloß zeigen, daß מבעה והבער allein ausreichen, den נזק-Begriff in seiner größten Allgemeinheit zu konstruieren. Auffallend ist allerdings, daß die Mechilta, welche zu Anfang des Kapitels den biblischen Ausdruck הבער gebraucht, mit einem Male den mischnischen מבעה anwendet. In meinem Tosifta-Kommentar zu B. K. werde ich aus der Konstruktion der Perakim des Traktates den Beweis zu führen suchen, daß unter מבעה tatsächlich nicht אדם, aber auch nicht שן allein, sondern שן ורגל zusammen verstanden werden müssen.[3]

5. Ebenda Kap. 20 zu 23, 10. 11 ואספת את תבואתה והשביעית, להביא פירות ע״ש שנכנסו לשביעית, אין לי אלא פירות ע״ש שנכנסו לשביעית, מניין לפירות שביעית שיצאו למ״ש, ת״ל כן תעשה לכרמך לזיתך, הא״ד [ב״א] מבין שניהם כאחד, לא ראי הזית כראי הכרם וכו׳, הצה״ש שבהם שגדלים על מי שביעית, ה״ה כפירות שביעית, אף כל וכו׳: Es kann wohl kein Zweifel darüber obwalten, daß bei dem Hinaufziehen des Wortes והשביעית zu dem voranstehenden Verse die Lesart

---

[1] Vgl. oben p. 73.

[2] Dies gilt auch vom Genus-Induktionsschluß des ריב״ב Mechilta Nesik Kap. 11: לא ראי פותח כראי כורה, ולא ראי כורה כראי פותח, הצה״ש שבהן כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזקו, אף כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזקו:

[3] Die Mechilta selber betrachtet הבער als Bezeichnung für zwei Arten, denn sie sagt: כי יבער וכו׳ אב למדת על הבאר שהוא חייב לא יהא חייב על הבערו, אם זכיתי מן הדין, מה ת״ל כי יבער איש, אלא בא הכתוב ללמדך, שהשן מועדת [לאכול את הראוי לה (והבהמה) (והרגל] מועדת לשבר בדרך הילוכה וכו׳. Weiß freilich meint, man müsse auch hier beim ב״א wie oben המבער וההבער lesen; er beruft sich auf den Jalkut, der tatsächlich הבער והבערה hat.

להביא die richtige ist. Wenn A. A. Gumbinner, der להוציא liest, seine Emendation damit begründen will מדכתיב ואספת את תבואתה מיעוט הוא, דוקא תבואה של ששית, so übersieht er 1., daß von sechs Jahren und nicht vom sechsten Jahre gesprochen wird, und 2., daß der Ertrag schließlich nicht nach dem Zeitmoment der Ernte, sondern des Wachstums benannt werden muß. Nicht die Zeit des Einsammelns, sondern des Wachstums gibt den Ausschlag; ebendeshalb erfährt der mit dem Wort ואספת verbundene Begriff eine Erweiterung. Nun ist es selbstverständlich, daß, wenn für die Früchte des sechsten Jahres das Moment des Wachstums den Ausschlag gibt, es mit den Früchten des Brachjahres auch nicht anders gehalten werden könne, daß es auch bei ihnen gleichgiltig ist, ob sie im siebenten oder im achten Jahre eingesammelt werden. Zweifelsohne hätte die Mechilta, wenn sie bei dem schlichten Wortsinne stehen geblieben wäre, gar keinen Anhaltspunkt gehabt, das Schebiithverbot für die zu Anfang des achten Jahres eingesammelten Früchte besonders zu begründen; denn wie schon Raschi in seinem Pentateuch-Kommentar bemerkt, enthalten die Worte כן תעשה לכרמך לזיתך dieselbe Forderung für שדה אילן, welche unmittelbar vorher für שדה לבן gestellt wurde.[1] In Wirklichkeit jedoch bespricht die Mechilta gar nicht das bloße Einsammeln der im sechsten, respektive im siebenten Jahre zur vollen Reife kommenden Früchte; sie sagt nicht מנין לפירות ע"ש שנלקטו בשביעית להביא פירות und שביעית שנלקטו במ"ש, sondern שנכנסו לשביעית und שיצאו לשביעית. Das ist etwas ganz Anderes; das bezieht sich auf ein partielles Wachstum der Früchte im sechsten und im siebenten Jahre. Woher wissen wir, daß Früchte, deren Wachstum mit seinem ersten Drittel in das vorige Jahr fällt, als der Ertrag dieses vorigen Jahres betrachtet werden? Woher wissen wir, daß für das שביעית-Verbot genau dasselbe Moment den Ausschlag gibt wie für das מעשר-Gebot? Darauf antwortet die Mechilta: wir konkludieren von כרם וזית, S_1 und S_2, auf alle anderen Früchte. In Bezug auf עונת מעשר sind Trauben und Oliven spezifisch verschieden, aber hinsichtlich des durch die Zehentpflicht bedingten und bestimmten Zeitmoments des Wachstums sind sie generell gleich, a. S_1 und S_2 sind, weil sie a haben, P; alle S mit a sind P; alle S mit a sind G; ergo ist G P; d. h. nach der Ansicht R. Josiah's sind alle Früchte, deren עונת מעשר in das sechste

[1] Der ז"ר behauptet ernstlich: ת"ל כן תעשה לכרמך ומדכתיב בתר דינא דשביעית משמע דמיירי אותן שגדלו בשביעית ונלקטו במ"ש, als hätten die Worte כן תעשה וכו' am Ende von Vers 10 stehen können.

Jahr fällt, als Ertrag des sechsten und alle Früchte, deren ע״נת מעשר in das siebente Jahr fällt, als Ertrag des Brachjahres zu behandeln.[1]

6. Sifra Ned. XI, 1—6 אלו אומר והבאת אשר יעשה מאלה לה׳ והקריבה אל הכהן והגישה אל המזבח, יכול אין לטעון הגשה אלא הקומץ בלבד, ת״ל מנחה (מניין לרבות את כל המנחות ת״ל ואת המנחה), יכול אין לטעון הגשה אלא מנחת נדבה, מנחת חובה מנין, [ת״ל ואת המנחה][2] ודין הוא וכו׳ הא״ד מב״א, לא [ראי] מנחת נדבה שהיא טעונה שמן ולבונה, כראי מנחת סוטה וכו׳, הצה״ש שבהן, ששוו לקמיצה ושוו להגשה, אף אני אביא מנחת חוטא וכו׳ אי מה להצה״ש ששוו לבא בעשיר כבעני וכו׳, יצאה מנחת חוטא וכו׳, ת״ל מנחה. Aus dem Worte המנחה Lev. 2, 8 wird zuerst deduziert, daß die im Hinreichen an den südwestlichen Winkel des Altars bestehende הגשה sich nicht auf den ausgesonderten Teil, den קומץ, die eine Handvoll beschränkt, sondern sich auf die ganze Mehlspende erstreckt, und ebenso aus der Partikel את, daß מנחה im weitesten Sinne des Wortes gefaßt, alle Arten der Mehlspende bezeichnet. Aber wozu bedarf es dann für die הגשה bei מנחת חוטא (Lev. 5, 11) eines besonderen Beleges? Es ist doch selbstverständlich, daß מנחת חוטא auf Grund des Isorrhems הבא[3] in analoger Weise wie מנחת נדבה behandelt wird. So liegt die Sache keineswegs, lautet die Antwort; warum sollte denn מנחת חוטא gerade in Bezug auf הגשה wie מנחת נדבה behandelt werden, da sie sich doch durch das Fehlen des Öls und Weihrauchs von ihr unterscheidet. Das Fehlen des Öls und des Weihrauchs, damit wird die Frage von Neuem aufgenommen, ist kein ausreichender Grund für das Ausfallen der הגשה, was ja מנחת סוטה am besten beweist.

---

[1] Die Kommentatoren ergehen sich in bloßen Vermutungen über die Bedeutung des לא ראי זית כראי כרם. A. A. Gumbinner sagt: דכל אחד יש לו זמן אחר ללקיטתו; der ז״י gibt anstatt einer drei Erklärungen: אין זמן ביעור כרם וזית שוה, דכרם עד הפסח, וזית עד העצרת, וכן אין זמנם שוה לענין פירות ע״ש הנכנס (!) לשביעית, שהגפנים משיגרעו, והזיתים משינצו, ל״א לא הרי זית וכו׳, דמה לכרם, שכן הוא לנסכים, משא״כ זית, ולא הרי כרם וכו׳, דזית הוא למנחות, משא״כ כרם. Hierzu vgl. Schebiit 4, 10, wo von קציצת האילנות בשביעית die Rede ist, und ebenso Pes. 59ª. Der Verfasser der ברורי המדות schreibt den ז״ר ab, dem übrigens auch Friedmann zustimmt, wie Weiß dem זה ינחמנו. Die Mechilta, welche Ahron ha-Levi in seinem Sefer ha-Chinnuch zitiert, hat eine auffallende Ähnlichkeit mit der Mechilta RSBJ's.

[2] Man muß entschieden so lesen, oder das Alinea des Sifra nach der Baraitha des Babli Men. 60ª emendieren, nicht etwa unbedingt deshalb allein, weil die Worte אשר יעשה מאלה deutlich genug besagen, daß von allen מנחות נדבה die Rede ist, sondern auch, weil es nach der Deduktion aller מנחות keinen Sinn mehr hat, zu sagen: יכול אין לטעון הגשה אלא מנחת נדבה.

[3] Auch hier ist die Lesart des Babli נאמר הבא במנחת חובה, ונאמר הבא במנחת נדבה die einzig mögliche; es handelt sich um eine ג״ש, um das Wort והביאה 2, 2 und 5, 12, und nicht, wie die Sifra-Kommentatoren meinen, um einen מ״מ-Schluß, denn es geht doch wohl nicht an, von einer freiwilligen Spende zu sagen: הבא מנחת נדבה:

Nein, lautet die Antwort, סוטה ist kein Gegenbeweis, denn wo תנופה stattfindet, ist auch הגשה; aber warum sollte מנחת חוטא trotz ihrer sonstigen Verschiedenheit von מנחת נדבה auf Grund eines Isorrhems הגשה haben? Die ג״ש wird nun als widerlegt bei Seite geschoben, und an ihre Stelle tritt folgender Genus-Induktionsschluß: S_1 und S_2 מנחת נדבה und מנחת סוטה haben a, קמיצה, und infolgedessen הגשה; nun konkludieren wir: alle S, die a haben, sind P; alle S sind G; ergo ist G P, und da מנחת חוטא als S zu G gehört, hat es gleichfalls הגשה. Antwort: Das wäre so, wenn der Induktionsschluß als einwandfrei betrachtet werden könnte; dies ist aber nicht der Fall, מנחת חוטא kann nicht als Spezies demselben Genus wie S_1 und S_2 subsumiert werden, weil bei S_1 und S_2 a nicht bloß קמיצה, sondern auch die Gleichheit zwischen Reichen und Armen bedeutet. So geht die induktive Begründung in die Brüche, und die midraschische tritt an ihre Stelle.[1]

7. Ebenda XI, 6^b—13, 4 רש״א, והבאת לרבות מנחת העומר להגשה, שנא׳ והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, והקריבה לרבות מנחת סוטה להגשה, שנא׳ והקריב אותה אל המזבח, הר״ה, מה אם מנחת חוטא שאינה טעונה תנופה, טעונה הגשה וכו׳, לא אם אמרת במנחת חוטא שהיא מן החיטין וכו׳, מנחת העומר תוכיח וכו׳, לא אם אמרת במנחת העומר וכו׳, הא״ד מב״א, לא [ראי] מנחת חוטא וכו׳ כראי מנחת העומר וכו׳, הצה״ש שבהן ששוו לקמיצה ושוו להגשה, אף אני אביא מנחת סוטה וכו׳, או מה הצה״ש שבהן שלא כשרו לבא קמח וכו׳. Während der Tanna Kamma von הגשה bei מנחת העומר gar nicht spricht und bei מנחת סוטה sie ohne weiteres annimmt, erachtet es R. Simon als notwendig, sie bei beiden mit den Verben והבאת, והקריבה Lev. 2, 8, und zwar, wie der RABD erklärt, mittelst dieser Isorrheme zu begründen. Wozu, damit beginnt das als Debatte zu denkende Raisonnement, wozu bedarf es da eines Isorrhems, es liegt doch viel näher, mittelst des Qol wachomer von מנחת חוטא auf מנחת סוטה zu konkludieren. — Gewiß nicht, מנחת חוטא hat wohl keine תנופה, dafür aber wird sie aus Weizenmehl genommen, hingegen hat מנחת סוטה trotz ihrer Schwingung keine הגשה, weil sie aus Gerstenmehl dargebracht wird. — Die geringere Qualität beweist gar nichts, denn מנחת העומר hat הגשה, obgleich sie Gerste ist. — Gewiß hat die geringere Qualität bei מנחת עומר nichts zu sagen, denn Öl und Weihrauch ergänzen dieselben vollkommen. Da nun der Syllogismus widerlegt erscheint, wird es mit dem Induktionsschluß versucht. S_1 und S_2, מנחת חוטא und מנחת העומר, sind spezifisch ver-

[1] Daß die Baraftha des Babli sowohl bei dem Induktionsschluß des ת״ק als auch bei jenem R. Simon's in der nächsten Nummer anstatt des Terminus הא״ד מבנין אב sich der Formel וחזר הדין bedient, ist bereits oben p. 61 f. dargelegt worden.

schieden, aber sie haben das generelle Merkmal der קמיצה, a, und infolgedessen auch הגשה, P. Wir konkludieren also wieder: Alle S, die a haben, sind P. Alle S sind G; ergo ist G P, und da מנחת סוטה zum Genus gehört, behaupten wir mit Recht: S ist P. Oder auch nicht! S kann durchaus nicht, wie S_1 und S_2, dem G subsumiert werden, denn bei S_1 und S_2 bedeutet a nicht bloß קמיצה, sondern auch סולת,[1] bei S hingegen, das קמח ist, nur קמיצה allein. Demnach ist auch R. Simon genötigt, anstatt der logischen die midraschische Begründung seiner These zu wählen.[2]

8. Sifré Num. Sekt. 69 כי יהיה טמא לנפש, אין לי אלא טמא מת, שאר טמאים מנין, ת״ל או בדרך רחוקה, הרי אתה דן ב״א מבין שניהם, לא ראי טמא מת כראי דרך רחוקה, ולא ראי דרך רחוקה כראי טמא מת, הצה״ש שבהם, שלא עשה את הראשון ועשה את השני, כך כל שלא עשה את הראשון ועשה את השני. Aus dem Jeruschalmi Pes. 9, 1 wissen wir, daß diese Baraitha des Sifré R. Ismael zum Autor hat; denn während R. Akiba in der Wiederholung des Wortes איש Num. 9, 10 die אנוסין ושוגגין angedeutet findet, also die Frage midraschisch beantwortet, kommt R. Ismael mit seinem Induktionsschluß zu demselben Ergebnis. Der ganze Unterschied zwischen dem Sifré und der Baraitha des Jeruschalmi besteht darin, daß in dieser die Formel הרי אתה דן ב״א מבין שניהם fehlt und die Konklusion, entsprechend der Frage אף אני ארבה אנוסין ושוגגין מנין, lautet אנוסין או שוגגין שלא עשו את הראשון יעשו את השני. Im Jeruschalmi sind die שאר טמאים des Sifré durch אנוסים mitbezeichnet; im Sifré hingegen[3] lautet die Frage שאר טמאים מנין, und die Antwort geht über die Frage insofern hinaus, als der Induktionsschluß nicht bloß שוגגין, sondern auch מזידים zur Feier des zweiten Pessach verpflichtet. S_1 und S_2, der an einem menschlichen Leichnam Verunreinigte und der vom Heiligtum weit Entfernte sind spezifisch verschieden, aber sie haben das generelle Merkmal a, sie haben kein erstes Pessach gefeiert und sind infolgedessen verpflichtet, das Opfer im zweiten Monate darzubringen, P. Wir konkludieren nun: Alle S, die a haben, sind P; alle S zusammen sind G; ergo ist G P. Der Jeruschalmi scheint den מזיד nicht zu G zählen zu wollen; darum spricht R. Ismael in der Konklusion wie R. Akiba nur von אנוסין ושוגגין; auf die Frage מזיד מנין antwortet

[1] Dem Einwande, daß סולת nur bei המין gebraucht wird, sucht Raschi Men. 60ᵇ s. v. לא הוכשרו לבא קמח mit der Bemerkung zu begegnen: במנחת העומר כתיב וגרשה היינו סולת:

[2] Was die Lehrmeinung R. Jehudah's betrifft, auf die wir weiter unten p. 247 zu sprechen kommen, müssen wir wohl sagen, daß sie durch ihre Kürze auffällt.

[3] Pardo meint: מ״ש ברישא שאר טמאים מנין, חד מתרתי נקט, והה״נ שאר אונסין מנין. Von דרך רחוקה war bereits oben p. 150 die Rede.

R. Seïra והאיש לרבות את המזיד. Die Lesart der Mischnah Pes. 9, 1 שגג או נאנס war übrigens, wie wir aus dem Jeruschalmi l. c. ersehen, durchaus keine unbestrittene אנן תנינן שגג או נאנס, תני ר׳ חייא שגג או הזיד. Jedenfalls stimmt der Sifré besser zur Lesart R. Chijah's und die Baraitha des Jeruschalmi zur Lesart der Mischnah.[1]

9. Ebenda Sekt. 160 גואל הדם הוא ימית את הרוצח, ל״נ, לפי שהוא אומר [אם בכלי ברזל][2] אם באבן יד או בכלי עץ, אין לי אלא שהרגו באלה, שהוא חייב, מנין בשאר כל דבר, הא״ד ב״א מבין שלשתם, לא ראי [ה]אבן כראי העץ וכו׳, ולא ראי [ה]ברזל כראי שניהם, הצה״ש לשלשתם שהוא כדי להמית, ואם המית, מצוה ביד גואל הדם להמיתו, אף כל שהוא כדי להמית וכו׳, ת״ל (ביד גואל הדם)[3] [גואל הדם הוא ימית את הרוצח]. Es soll uns nicht erspart bleiben, auch beim Genus-Induktionsschluß auf jene Abundanztheorie zu stoßen, welche oben beim ב״א מכתוב אחד soviel Störendes für uns hatte. Machen wir uns jedoch vor Allem klar, worauf dieses ל״נ sich bezieht. Doch nicht auf das angeführte ganze Stichwort! Schon bei jeder einzelnen der drei genannten Tötungsarten sagt die Thorah mit starker Betonung רוצח הוא מות יומת הרוצח, was doch nichts anderes bedeuten kann, als daß der Mörder zum Tode verurteilt werden soll. Wer das Todesurteil zu vollstrecken hat, ist in den Versen Num. 35, 16—18 nicht gesagt. Erst Vers 19 belehrt uns darüber, daß der Bluträcher vor allen Anderen dazu berufen erscheint, das Todesurteil an dem Mörder zu vollziehen. Dieser Vers ist demnach nichts weniger als abundant; die Frage ל״נ kann sich also nur auf das eine Wort הרוצח beziehen. Daß das gekünstelt ist, daß גואל הדם הוא ימית אתו בפגעו בו הוא ימיתנו sonderbar klänge, sieht nicht bloß Jeder, sondern hört auch Jeder; aber angenommen, wir hätten es wirklich mit einem überschüssigen Worte zu tun, so müßte ich hier wiederholen, was ich oben schon des Öfteren gesagt habe, daß wir auch ohne dieses überschüssige Wort zu demselben Ergebnis kämen. Der rein logische ב״א מב׳ כתובים braucht ebensowenig wie der ב״א מכתוב א׳ das Bibelwort zu seinem Träger. Wir müssen das Wort הרוצח, auch wenn es nicht abundant

---

[1] Nach der Ausführung des Babli Pes. 92ᵇ muß auch Derjenige, welcher absichtlich kein פסח ראשון dargebracht hat, ein פסח שני feiern. Vgl. Maimuni hil. Korb. Pes. 5, 2.

[2] Schon Pardo hat den Text dieses Alineas richtig gestellt; diese erste Korrektur ergibt sich nicht allein aus dem Bibeltext, sondern auch aus dem Sifré selber.

[3] Die von mir eingeklammerten Worte, die im Jalkut fehlen, hat nach dem Vorgehen des ז״א auch Friedmann gestrichen, aber damit ist dem Alinea nicht geholfen; wenn es nicht abgehackt bleiben soll, muß ja das als abundant geltende Wort verwertet erscheinen. Das hat Pardo richtig erkannt, und demnach den zu Anfang gebrachten Versteil am Ende wiederholt.

ist, in seiner weitesten Allgemeinheit fassen. Der Waffe, oder dem Instrumente nach, dessen sie sich bedienen, mögen die Totschläger spezifisch verschieden sein, als Mörder bilden sie doch ein Genus, und darum verfällt jeder vom Gericht verurteilte Mörder der Macht des Bluträchers. S_1 S_2 S_3 [1] sind P; S_1 S_2 S_3 zusammen sind G; ergo ist G P. Zu dieser Konklusion kämen wir auch dann, wenn die Thorah gesagt hätte גואל הדם הוא ימית אתו. Bei dem rein logischen Induktionsschluß in seinen beiden Formen müssen wir das Hineinspielen exegetischer Elemente für noch viel schädlicher als das רבוי beim isorrhematischen Analogieschluß erklären, denn diese Übergriffe der Exegese in das Gebiet der Logik haben im Lauf der Jahrhunderte die Grenze zwischen dem rein logischen und dem exegetischen Induktionsschluß fast ganz aufgehoben. Die Demarkationslinie zwischen reiner Logik und Exegese ist für die wissenschaftliche Talmudforschung von solch großer Wichtigkeit, daß ohne sie selbst die allergründlichste Quellenscheidung nicht ihren vollen Wert erlangt.

10. Ebenda ואם בשנאה יהדפנו, ל"נ, לפי שהוא אומר ואם בכלי ברזל הכהו ואם באבן יד או בכלי עץ יד, אין לי אלא שהרגו באלו שהוא חייב, דחפו מראש הגג ונפל ומת מנין, ת"ל ואם בשנאה יהדפנו מ"מ, או אפי' דחפו לתוך המים או לתוך האור או שיסה בו את הכלב או את הנחש, הא"ד ב"א מב"ן שלשתם, לא ראי אבן וכו', הצה"ש שבשלשתם, שהוא מחמת הממיתים והמית ה"ז חייב, יצא וכו' שדינו מסור לשמים. In den Versen Num. 35, 16—19, welche der Sifré bisher kommentiert hat, ist buchstäblich von Totschlägen mittelst eines Gegenstandes die Rede; eine, alle möglichen Fälle ins Auge fassende Gesetzgebung jedoch muß darauf hinweisen, daß ein Totschlag auch ohne irgendein Mordwerkzeug, wie z. B. das Hinabstoßen in die Tiefe, sich als Mord qualifiziert. Das geschieht in Vers 20; aber die Frage wird doch die sein, ob in Fällen, in welchen das versuchte Attentat nicht unbedingt einen letalen Ausgang haben muß, der Attentäter als Mörder behandelt wird.

---

[1] Daß die spezifischen Unterschiede sich einzig und allein auf כלי ברזל, אבן יד, כלי עץ יד als todbringende Instrumente beziehen, ergibt sich aus dem Verhältnis der Arten zur Gattung. Der Materie, der Schwere, der Form nach, sind diese corpora delicti verschieden, aber sie gehören zum Genus der Mordwerkzeuge. D. Pardo ist dieser und jeder ähnlichen Auffassung abgeneigt; er bringt nämlich im Namen des מוהר"ם wie des מהרא"ן und des R. Hillel die Erklärung ששלשתן אינן שוין בשיעוריהן und lehnt sie ab mit folgenden Worten: אבל אין זה במשמעות הלשון כלל ולא דמי לכל מקום דאמרינן בעלמא לא ראי זה וכו', לכך נראה לע"ד דה"פ לא החומר שלמדנו מאבן, דהיינו אפי' ע"י גלגול בלא הגבהה חייב כראי עץ, ולא ראי עץ שלמדנו דאפי' בהשלכה דמרחוק חייב כראי אבן, ולא ראי זה וזה כראי ברזל, שבברזל יש חומרא יתירא דאפי' במחט וכו'. Die חומרות Raschi's und der Tossaphisten stecken dem gelehrten Pardo so tief in den Gliedern, daß er gar nicht bemerkt, das Steinwerfen übersehen zu haben:

Diese Frage ist entschieden zu verneinen, und zwar auf Grund des in der vorigen Nummer besprochenen Induktionsschlusses. Das generelle Merkmal der $S_1 S_2 S_3$, welches wir mit a bezeichnen, besteht in der Treffsicherheit der Mordwaffe, in der Unausbleiblichkeit des Todes. Wenn wir nun konkludieren: G ist P, so sind die Attentate, welche a nicht haben und demnach auch P nicht sind, keine S, die unter G subsumiert werden können. Es sind demnach alle jene Fälle ausgeschlossen, in welchen der letale Ausgang von einem zweiten Momente abhängt.[1]

11. Ebenda Deut. Sekt. 44 ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם, זו תורה, וקשרתם אותם לאות על ידכם, אלו תפילין, אין לי אלא תפילין ות"ת, שאר מצות שבתורה מנין, הא"ד מב"א שבין שניהם, לא ראי תפילין כראי ת"ת, ולא ראי ת"ת כראי תפילין, הצה"ש שבהם, שהן מצוות הגוף שאינן תלויות בארץ ונוהגות בארץ ובחו"ל, כך כל מצות הגוף נוהגות בארץ ובחוץ לארץ. Die Gewißheit, mit welcher der Sifré hier von den zwei Geboten des Thorahstudiums und der Tefillin behauptet, daß sie auch außerhalb Palästina's Geltung haben, hat wohl, wie Rabbenu Hillel nach dem Jeruschalmi richtig bemerkt, in der Aufeinanderfolge der Verse Deut. 11, 17 – 19, ihren scheinbar ausreichenden Grund. Denn wenn die Thorah nach der Androhung des Exils von diesen zwei Geboten spricht, will sie eben sagen, daß sie auch in den Ländern des Exils bindend und verpflichtend bleiben. Nun sind die erwähnten zwei Gebote spezifisch verschieden,[2] denn, um nur eines hervorzuheben, die Tefillin gehören zu jenen Geboten, welche den Namen אות führen;[3] sie haben jedoch das generelle Merkmal persönlicher Bedingtheit im Gegensatz zu jenen Geboten, welche durch das Merkmal territorialer Bedingtheit gleichfalls ein Genus für sich bilden. Talmud Thorah und Tefillin, S_1 und S_2, haben a und sind P; $S_1 S_2 S_3 S_4 \ldots S_x$ sind, weil sie gleichfalls a haben, P; $S_1 S_2 S_3 S_4 \ldots S_x$ sind G; ergo ist

---

[1] Vgl. Synh. 76[b], Mischnah und Gemara.

[2] D. Pardo ist auch hier mit den Erklärungen seiner Vorgänger, welche der Auffassung Raschi's und der Tossaphoth den Rücken kehren, nicht einverstanden; er schreibt: ומ"ש לא ראי תפילה וכו', כתב מוהר"ם פי' שהתפילה ללבוש ות"ת ללמוד ע"כ, וכן כתב מהר"אן בשם מ"כ, ולא ידענא שותא דמר, דמאי נ"מ, שזה ללבוש וזה ללמוד, זה מצותו בכך וזה מצותו בכך, דלא שייך חומרא וקולא בענין זה, דבכ"מ דאמרינן לא ראי זה וכו' פי' אין חומרא של זה כחומרא של זה ולפיכך אין למידין וכו'. Er kann sich folgerichtig auch mit der Distinktion des R. Hillel nicht einverstanden erklären, daß ת"ת alle Gebote aufwiegt, während Tephillin ein Gebot wie alle anderen ist, denn er meint umgekehrt, ת"ת sei ein Gebot, Tephillin hingegen zwei; hierzu kommt noch, daß ת"ת sich auf Tag und Nacht erstreckt, Tephillin hingegen nur auf den Tag.

[3] Man muß entschieden das Sabbath-, das Milah- und das Tephillingebot als eine besondere Klasse ansehen.

G P; d. h. alle durch die Person des Israeliten bedingten Gebote haben auch im Auslande volle Geltung. Neben diesem Genus-Induktionsschluß finden wir im Sifré Deut. Sekt. 59 folgenden Spezies-Induktionsschluß ... מה ע״ז מיוחדת, שהיא מצות הגוף שאינה תלויה בארץ ונוהגת בארץ ובחו״ל, כך כל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת בארץ ובחוץ לארץ וכו׳. Ob die Ausrottung des Götzendienstes außerhalb Palästina's ein an jeden einzelnen Israeliten sich wendendes Gebot ist, dürfte keineswegs als ausgemachte Sache gelten; deshalb verdient der Genus-Induktionsschluß, wenn auch die Geltung der zwei Gebote für das Ausland nicht in einer ganz einwandfreien Weise begründet erscheint, immerhin den Vorzug vor dem Spezies-Induktionsschluß. Nichtsdestoweniger hat der Babli[1] den letzteren sich zu eigen gemacht, während der Jeruschalmi[2] den ersten einfach als ב״א מב״א bringt.

12. Menach. 60b ר׳ יהודה אומר, והבאת לרבות מנחת סוטה להגשה, וכה״א והביא את קרבנה עליה, אבל מנחת העומר לא צריכא קרא וכו׳, ומה מנחת חוטא שאינה טעונה תנופה טעונה הגשה, מנחת העומר שטעונה תנופה, א״ד שטעונה הגשה, מה למנחת חוטא שכן באה חטין, מנחת סוטה תוכיח, מה למנחת סוטה, שכן באה לברר עון וכו׳, מנחת חוטא תוכיח, וחזר הדין לא ראי זה כראי זה, הצה״ש שבהן, שכן שוו לקמיצה ושוו להגשה, אף אני אביא מנחת העומר ששותה להן וכו׳. Die Baraitha des Sifra Ned. 13, 5, auf welche wir bereits oben p. 243 hingewiesen haben, enthält keinen Induktionsschluß R. Jehudah's. Dort finden wir bloß, daß er im Gegensatz zu R. Simon das Isorrhem הבא nicht für מנחת העומר, sondern für מנחת סוטה verwertet und von הגשה bei מנחת העומר gänzlich schweigt. Dieses Schweigen will der Talmud erklären, und wir haben selbstverständlich einen amoräischen Induktionsschluß vor uns.[3] Die Amoräer sind der Ansicht, daß R. Jehudah für הגשה bei מנחת העומר insofern keiner Deduktion bedarf, als er sie mittelst eines Qol

---

[1] Kidd. 37a ist Sekt. 59 des Sifré, welche ganz zitiert wird, in ihrer zweiten Hälfte viel konziser: מה ע״ז מיוחדת, שהיא חובת הגוף ונוהגת בין בארץ בין בחו״ל, אף כל שהוא חובת הגוף וכו׳. Von Sekt. 44 nimmt der Babli keine Notiz.

[2] Die Baraitha des Jeruschalmi Kid. 1, 9 ist schon deshalb richtig, weil sie die Verbindlichkeit der ת״ת- und Tephillin-Gebote mit der Reihenfolge der Verse begründet. כתיב אלה החוקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ, בארץ אתם חייבים לעשות, אין אתם חייבים בחו״ל, אדיין אנו אומרים מצות התלויות בארץ אינן נוהגות אלא בארץ, יכול אפי׳ מצות שאינן תלויות בארץ לא יהו נוהגות אלא בארץ, ת״ל השמרו לכם וכו׳ ושמתם את דברי אלה אפי׳ גולים ושמתם וכו׳, מה אית לך כגון תפילין ות״ת, מה תפילין ות״ת, שאינן תלויין בארץ, נוהגין בארץ ובחו״ל, אף כל דבר וכו׳:

[3] Erst nachdem er das Schweigen R. Jehudah's von הגשה bei מנחת העומר zur Genüge erklärt hat, nimmt der Talmud den Faden wieder auf und kehrt zum Text des Sifra zurück mit den Worten: או אינו אלא והבאת. Die Bemerkung Raschi's: וקפריך תנא או אינו אומר והבאת לא למנחת סוטה ולא לעומר muß darum in hohem Grade Befremden hervorrufen.

wachomer erschließen kann. Denn es ist doch klar, daß wenn bei מנחת חוטא, die der Schwingung ermangelt, die הגשה geboten ist, diese umsomehr bei מנחת העומר mit der תנופה zusammen stattfinden müsse. Ein etwaiger Einwand, daß die fehlende תנופה bei מנחת חוטא durch deren bessere Qualität ausgeglichen werde, müßte durch den Hinweis auf מנחת סוטה, deren Qualität keine bessere ist, zurückgewiesen werden. Sollte aber geltend gemacht werden, daß מנחת סוטה trotz der inferioren Qualität durch die Tatsache, daß sie die Sünde an den Tag bringt, den Vorzug der הגשה erlangt und durch den Einwand der Quol wachomer in die Brüche gehen, dann nimmt eben R. Jehudah seine Zuflucht zu dem Genus-Induktionsschluß und konkludiert: S_1 und S_2, מנחת חוטא und מנחת סוטה sind spezifisch verschieden, aber sie haben das generelle Merkmal der קמיצה, a, und es findet infolgedessen הגשה bei ihnen statt, P. $S_1 S_2 \ldots S_x$ sind P. $S_1 S_2 \ldots S_x$ zusammen sind G; ergo ist G P, und da מנחת העומר als S dem G subsumiert werden muß, ergibt sich von selbst die Konklusion: S ist P. Dieser Genus-Induktionsschluß, so schließt der Talmud[1] seine Beweisführung, ist wohl für R. Jehudah einwandfrei, nicht aber für R. Simon, darum bedarf R. Simon des Schriftwortes, um הגשה bei מנחת העומר aus demselben zu deduzieren. — Wenn wir diesen amoräischen Ausführungen dasselbe Gepräge geben wollten, welches die Beweisführung des Tanna Kamma und R. Simon's im Sifra haben, so brauchten wir nur anstatt der zwei Worte וחזר הדין die Formel הא"ד ב"א מבין שניהם zu setzen. — Auf die oben p. 61 zusammengestellten Partien des Babli mit וחזר הדין, die alle Genus-Induktionen enthalten, hier näher einzugehen, dürfen wir uns füglich ersparen. Ich will nur eines bemerken, alle oben verzeichneten Genus-Induktionsschlüsse sind wie die bisher behandelten rein logische.

b) Der exegetische Genus-Induktionsschluß.

Unsere bisherigen Untersuchungen haben die Tatsache bewiesen, daß die Analogie eine Vorstufe der Induktion ist, daß der Induktionsschluß nicht bloß begrifflich aus dem Analogieschluß herauswächst, sondern daß in zahlreichen Fällen der Analogieschluß

---

[1] Die Frage, warum R. Simon von diesem ב"א מב"כ keinen Gebrauch macht, liegt so nahe, daß Jeder sich die Antwort geben muß, R. Simon sei eben über den einwandfreien Charakter dieses ב"א anderer Ansicht als R. Jehudah; deshalb fragt der Talmud ומאי פרכת und antwortet: ר"ש פריך הכי, מה להצה"ש שבהן שכן מצויין. Die Randglosse in unseren Talmud-Ausgaben ר"ל הפירכא של הוכשרו לבא בעני כבעשיר לא שייך הכי hat keine Berechtigung.

auch dialektisch in einen Induktionsschluß umgewandelt wird. Und selbst dort, wo der Induktionsschluß aus einem Syllogismus entsteht, geschieht es in der Weise, daß die Gegenstände differenziert und dann einer höheren Allgemeinheit, dem Genus subsumiert werden. Und mit dieser Umwandlung des Qol wachomer in einen בנין אב hat die talmudische Dialektik ihren Höhepunkt erreicht; denn es ist wahrlich nichts Kleines, dem Gegner die Angriffswaffe zu entwinden, um sie zur eigenen Verteidigung zu benützen. Das tut aber die Dialektik, wenn sie die gegen den Qol wachomer erhobenen Einwände als Elemente des Induktionsschlusses verwertet, wenn sie den Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine dem Umfange nach in einen solchen Schluß dem Inhalte nach umwandelt. Das ist eine Methode, die, wenn sie ihren hohen Wert behalten soll, nicht allzu oft angewendet werden darf. Diese Erwägung genügt, um es als etwas ganz Natürliches zu begreifen, daß erstens die Zahl der Genus-Induktionsschlüsse in der talmudischen Litteratur bei Weitem nicht so groß ist wie die der Spezies-Induktionsschlüsse, und daß zweitens der ב"א מב"כ im Dienste der Exegese nicht allzu oft verwendet wird. Um das Bibelwort zu Schlüssen zu verwerten und so den Inhalt des Pentateuchs zu erweitern, sind zuweilen komplizierte Operationen nötig, keineswegs jedoch, um das Schriftwort selbst zu erklären. Solche Erklärungen müssen schon aus dem Grunde vermieden werden, weil sie als weit hergeholte erscheinen. Von diesem Gesichtspunkte aus verdient die Tatsache, daß R. Ismael gleich zu Anfang des Sifré sich eines ב"א מכ"א bedient, um alle Bibelstellen zu erklären, an welchen das Verbum צוה vorkommt, eine besonders hohe Beachtung. Ich habe diesen Umstand oft genug als Beweis dafür geltend gemacht, daß das in der Baraitha des R. Ismael gebrachte Beispiel für III^b weder von ihm noch von seiner Schule herrühren kann, und ebenso oft habe ich die Tatsache hervorgehoben, daß dieses dem Jeruschalmi entlehnte Beispiel ein exegetischer ב"א מב' כתובים ist. Ich verweise auf die Darstellung des RABD oben p. 30 ff. und begnüge mich hier damit, diesen exegetischen Genus-Induktionsschluß in die logische Formel einzukleiden. שילוח טמאים, S_1 und פרשת נרות, S_2 sind spezifisch verschieden, aber sie haben das generelle Merkmal der mit dem Verbum צוה eingeleiteten Gebote, i, und sind, wenn auch nicht unmittelbar durch dieses Verbum, so doch immerhin infolge der an dieses Wort anknüpfenden Bestimmungen als מיד ולדורות geltend zu betrachten. Wir konkludieren: S_1 S_2 haben i und sind P; S_1 S_2 S_3 . . . S_x sind, weil sie i haben, P; S_1 S_2 S_3 . . . S_x sind G; ergo

ist G P; d. h. alle biblische Vorschriften, bei welchen das Verbum צוה gebraucht wird, hatten sofortige und haben dauernde Geltung. Diesem exegetischen ב״א מב״כ will ich zwei aus dem Sifra stammende hinzufügen.

1. Sifra Ned. I, 1—7 וידבר, הקדים קריאה לדיבור. והד״ה נאמר כאן דיבור ונאמר בסנה דיבור וכו׳. לא אם אמרת בדבור הסנה, שהוא תחלה לדברות, דיבור הר סיני יוכיח וכו׳. לא אם אמרת בדיבור הר סיני. שהוא לכל ישראל וכו׳. הא״ד מבנין אב. לא ראי דבור הסנה, שהוא תחלה לדברות כראי דבור הר סיני וכו׳. הצה״ש שבהן, שהן דבור ומפי קדש למשה והקדים קריאה לדיבור, אף כל וכו׳. אי מה להצה״ש שבהן, שהן דיבור ובאש וכו׳. יצא דבור א״מ, שאינו באש. ת״ל ויקרא וידבר הקדים קריאה לדיבור. Es ist für die Eigenart und die dialektische Methode des Sifra in hohem Grade charakteristisch, daß er nicht bloß mit einem scheinbar singulären Satz beginnt, den er als einen allgemein geltenden nachweist, sondern auch, daß er diese Allgemeinheit unter Ablehnung aller Hilfe durch die Analogie- und Genus-Induktionsschlüsse behauptet. So oft Gott vom Zeltheiligtum aus zu Mose gesprochen, hat er ihn vorher beim Namen gerufen; das lehrt uns der erste Vers des Leviticus. Anstatt die Frage aufzuwerfen, wie das in solcher Allgemeinheit behauptet werden könne, fragt der Sifra, wozu das erst ausdrücklich gesagt werden müsse. Hätten wir denn nicht auch ohne das Wort ויקרא per analogiam aus Exod. 3, 4 geschlossen, daß jeder Offenbarung an Mose ein Ruf beim Namen voraufging? Durchaus nicht, lautet die Antwort; aus der ersten Offenbarung ist keineswegs ein Schluß auf die folgenden gestattet; die erste Offenbarung war eine Berufung, und die ist ohne Namensnennung nicht gut denkbar. Ist denn, damit soll der Einwand gegen den Analogieschluß zurückgewiesen werden, ist denn die Offenbarung am Sinai die erste für Mose gewesen, und warum heißt es dennoch Exod. 19, 20 Gott habe den Mose gerufen? Gewiß, für Mose war diese Offenbarung nicht die erste, wohl aber für das Volk in seiner Gesamtheit, und da ist es doch selbstverständlich, daß Mose auf den Berg gerufen wurde, und eben deshalb kann man weder von der Offenbarung im Dornbusch noch von der am Sinai auf die im Zeltheiligtum konkludieren. Nun zugegeben, daß von keiner dieser zwei Offenbarungen allein konkludiert werden kann, aber warum sollten wir nicht von beiden zusammen auf die Offenbarungen im Zeltheiligtum konkludieren, daß ihnen ein Ruf beim Namen voraufgegangen? S_1 und S_2 sind spezifisch verschieden, aber sie haben das generelle Merkmal der direkten Mitteilung Gottes an Mose, a; wir konkludieren also: $S_1 S_2 \ldots S_x$ haben a und sind P. $S_1 S_2 \ldots S_x$ sind G; ergo ist G P. Da nun S die

Offenbarung im Zeltheiligtum dem Genus subsumiert werden muß, lautet die Konklusion S ist P. Ja, wenn das so einfach wäre, S demselben Genus wie S_1 und S_2 zu subsumieren! aber diese Subsumtion ist eine irrtümliche, denn S_1 und S_2 bilden für sich ein Genus, insofern sie beide das gemeinschaftliche Merkmal der Feuererscheinung haben. Mithin ist der exegetische Genus-Induktionsschluß zurückgewiesen, daß überall, wo in der Thorah der Ausdruck וידבר oder ויאמר vorkommt, er durch ויקרא zu ergänzen sei. Ich kann jedoch nicht umhin die Frage aufzuwerfen, worauf denn die Allgemeinheit des Satzes beruht, daß allen Offenbarungen an Mose im Zeltheiligtum ein Ruf mit Namen vorangegangen. In Lev. 1, 1 ist ja kein Wort abundant, das zu einer Verallgemeinerung benützt werden könnte. Ich konnte diese Frage nicht unterdrücken, denn ich mußte darauf hinweisen, daß wir an der Spitze des Sifra einen exegetischen Spezies-Induktionsschluß vor uns haben. Von dem hier durch das Verbum ויקרא näher bestimmten וידבר konkludieren wir auf alle Partien, in welchen וידבר oder ויאמר ה' אל משה vorkommt.

2. Ebenda K. 12, 2 גלה את ערותה את מקורה הערה, מגיד הכתוב שעשה בה את המערה כגומר, אין לי אלא נדה שעשה בה את המערה כגומר, שאר כל עריות מנין, אמרת, מה נדה שחייבין על זדונה כרת וכו', אף כל ערוה וכו', לא אם אמרת בנדה שיש בה טומאה וכו', ת"ל כי את שארו הערה, הא"ד מב"א מבין שניהם, לא ראי נדה כראי אחות אב, ולא ראי אחות אב כראי נדה, הצה"ש שבהן, שהן ערוה וכו', אף כל ערוה וכו'. Es ist zunächst die Juxtaposition in Lev. 20, 18, von welcher der Sifra ausgeht. Die unmittelbar aufeinander folgenden Ausdrücke גלה ערוה und הערה מקורה besagen dasselbe, und sind gleichwertige Bezeichnungen für die geschlechtliche Annäherung. Da nun diese Juxtaposition bloß bei der Niddah vorkommt und gegen den Spezies-Induktionsschluß von Niddah auf alle anderen עריות der Einwand erhoben wird, der Umgang mit ihr habe eine verunreinigende Wirkung; da ferner der Ausdruck מקורה הערה sich zum zweiten Male nicht findet, gilt es, das in dem unmittelbar nächsten Vers bei der Mutter- und Vaterschwester in Verbindung mit גלה ערוה gebrauchte הערה heranzuziehen, und die beiden Verse 18, 19 zu einem בנין אב מב"כ zu verwenden. Die Niddah, S_1, und die Mutter- und Vaterschwester S_2 S_3 sind spezifisch verschieden, aber sie haben das generelle Merkmal der עריות, a, und sind P. S_1 S_2 S_3 ... S_x sind P; S_1 S_2 s_3 ... S_x sind G; ergo ist G P, mit Worten: der Ausdruck גלה ערוה bedeutet bei allen עריות auch מקורה הערה, oder bei allen gilt המערה כגומר. Der Sifra betrachtet diesen exegetischen Genus-Induktionsschluß als einen einwandfreien. Anders haben die Amoräer Babylon's über

die Sache gedacht. Ob sie die Baraitha des Sifra nicht gekannt, oder ob sie den Sifra zu den Eheverboten nicht für echt gehalten haben, wollen wir dahingestellt sein lassen. Jeb. 54ª finden wir im Anschluß an den Satz der Mischnah 6, 1 אחד המערה ואחד הגומר eine Ausführung Ulla's, die nach verschiedenen Versuchen diesen mischnischen Satz durch die Analogie erstens mit Niddah, zweitens mit אשת אח[1], drittens mit אחות אב ואם, dann durch einen Genus-Induktionsschluß erstens von אשת אח ואחות אב ואם, zweitens von נדה ואחות אב ואחות אם zu begründen, als gänzlich verfehlt abgewiesen wird. Der Talmud gelangt daselbst zu dem Ergebnis, der Vers Lev. 18, 29 lasse keinen Zweifel darüber aufkommen, daß alle עריות gleich zu behandeln und zu bestrafen sind; mithin gilt המערה כגומר bei allen in gleicher Weise genauso wie bei der Niddah. Was uns jedoch an der abgelehnten Begründung Ulla's immerhin interessieren muß, ist der auch gegen den ב"א des Sifra zu erhebende Einwand, daß beide als איסור הבא מאליו sich erweisen und demnach nicht mit den anderen עריות ein Genus bilden. Da wir nun die beiden exegetischen Genus-Induktionen des Sifra als nicht einwandfrei bezeichnen müssen und, soweit ich sehe, ein weiterer exegetischer ב"א מב"כ sich in der tannaitischen Litteratur nicht findet, bleibt uns bloß der eine aus dem Jeruschalmi: das Beispiel in der Baraitha des R. Ismael.

Ich bin mit meinen Untersuchungen über den בנין אב zu Ende, kann aber dieselben nicht schließen, ohne darauf hinzuweisen, daß der Genus-Induktionsschluß einen unwiderlegbaren Beweis für die Richtigkeit meiner Theorie des Qol wachomer liefert. Ich fasse, allerdings im Gegensatz zu allen früheren Methodologen, den ב"א als Induktionsschluß auf, und ich habe in meinem hermeneutischen Syllogismus den ק"ו, gleichfalls im Gegensatz zu meinen Vorgängern, als Aristotelischen Syllogismus, also nicht als einen Schluß vom Besonderen auf ein qualitativ größeres Besondere, sondern als einen Schluß vom Besonderen auf ein Allgemeines dem Umfange nach aufgefaßt und dargestellt. Wenn meine Vorgänger, gleichviel ob sie der Theorie Ahron ibn Chajjim's vom ק"ו beipflichten oder nicht, wenn Jene, die meine Theorie nicht gelten lassen wollen, wirklich im Rechte sind, dann müssen wir es uns eingestehen, daß unsere Ahnen, jene großen Männer, denen wir den Ausbau unserer Traditionslehre verdanken, mit ihrer ersten Interpretationsregel in der Phase unwissenschaftlichen Denkens

[1] Daß man daselbst דאי בעי מקדיש ואזיל בי אלפא anstatt כי אלפא lesen muß, hat bereits Jakob Emden angemerkt.

stecken geblieben, daß sie bis zu dem Schluß von dem Allgemeinen auf das Besondere dem Inhalte, oder, was dasselbe ist, vom Besonderen auf das Allgemeine dem Umfange nach nicht vorgedrungen sind. Seitdem ich mein wissenschaftliches Denken in den Dienst der Talmudforschung gestellt habe — und das sind jetzt 35 Jahre — ist mir der scheinbar große Abstand zwischen den philosophischen und den talmudischen Schlußformen als der größte Vorwurf erschienen, den man dem Talmud machen kann. Ich habe die Zurücksetzung, die der Talmud allenthalben erfährt, zum weitaus größten Teile auf seine für unvollkommen gehaltenen Schlußformen zurückgeführt und war darum seit langen Jahren bestrebt, die Interpretationsregeln auf ihren Gehalt zu prüfen, um sie in ihrer historischen Entwicklung als wissenschaftliche nachzuweisen. Bei diesem Streben wäre es immerhin möglich gewesen, daß ich mit dem besten Willen objektiv zu sein, den Qol wachomer dennoch subjektiv aufgefaßt habe. Ich war wohl meiner Sache so ziemlich sicher, aber die eingehende Beschäftigung mit dem Quellenmaterial des בנין אב hat mir doch die vollständige Gewißheit darüber gebracht, daß ich den Qol wachomer objektiv aufgefaßt und dargestellt habe. Oder wäre es nicht höchst sonderbar, wenn dieselben Männer in der Quaderhalle vom Besonderen auf das Allgemeine bloß dem Inhalte und nicht zugleich auch dem Umfange nach konkludiert hätten? Weist also schon der Spezies-Induktionsschluß mit seiner allgemeinen Konklusion auf die Allgemeinheit des Qol wachomer zurück, so ist der Genus-Induktionsschluß, der ב״א מב״כ geradezu ein unwiderlegbarer Beweis für diese Allgemeinheit. Das will ich an einem konkreten Beispiel zeigen. Oben p. 247 f., hatten wir einen ב״א, der dialektisch aus einem ק״ו entstanden ist. Die Behauptung, daß הגשה bei מנחת העומר stattfindet, welche als Konklusion des ק״ו zurückgewiesen wurde, erwies sich im Schlußsatz des ב״א nicht allein als eine unwiderlegbare, sondern auch als eine von dem allgemeinen Obersatze getragene: Bei allen Mehlopfern, die קמיצה haben, findet הגשה statt. Ist nun der ק״ו ein Schluß von einem Besonderen auf ein zweites qualitativ größeres Besonderes, dann muß es ein unlösbares Rätsel genannt werden, wie aus diesem Besonderen des ק״ו mit einem Male im ב״א ein Allgemeines entstehen kann. Ist er jedoch, wie ich behaupte, ein auf dem Begriff der Allgemeinheit ruhender Schluß, dann besteht der Unterschied zwischen dem ב״א und dem ק״ו bloß darin, daß wir es in diesem mit einem Allgemeinen dem Umfange, in jenem mit einem Allgemeinen dem Inhalte nach zu tun haben.

Im ק״ו lautet der Obersatz: Alle Mehlopfer, die תנופה haben, haben auch הגשה; im ב״א lautet der Schlußsatz: Alle Mehlopfer, die קמיצה haben, haben auch הגשה. Darum bleibe ich dabei: unser Qol wachomer deckt sich inhaltlich mit dem Aristotelischen Syllogismus, er ist ein Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine dem Umfange nach; unsere Geserah schawah ist eine der verschiedenen Formen des Analogieschlusses, unser Binjan Abh ist ein Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine dem Inhalte nach. Wir Juden haben in unserem Talmud nicht mehr und nicht weniger logische Funktionen als alle anderen denkenden Menschen; wenn diese logischen Funktionen formale Unterschiede aufweisen, so sind dieselben durch unsere Eigenart bedingt und müssen vom völkerpsychologischen Standpunkte beurteilt werden.

Nachtrag.

Der erste Teil dieser Arbeit war bereits gedruckt, als ich in den Besitz der neuen Sifra-Ausgabe (Husiatyn 1908) gelangte. Wohl hat die Bibliothek unserer Lehranstalt eine Handschrift des in der neuen Ausgabe veröffentlichten Kommentars דרך הקדש von **Vidal Zarfati**, aber ich hatte zu dieser von drei verschiedenen Kopisten herrührenden Handschrift im Allgemeinen, und nach dem Lob, welches Asulai dem Autor spendet, zu der für mich in Betracht kommenden Partie insbesondere kein allzu großes Vertrauen und überging sie mit Stillschweigen. Von dem gedruckten Kommentar muß ich Kenntnis nehmen. Ich bemerke darum nachträglich, daß Vidal Zarfati sich allerdings, wie Asulai ihm nachrühmt, einer auffallenden Kürze befleißigt; aber diese Kürze, welche von der Weitläufigkeit Ahron ibn Chajjim's, seines Genossen im Rabbinatskollegium, wohltuend absticht, ist keineswegs der Ausdruck echter Gedankentiefe. Er geht über die Schwierigkeiten, welche das Beispiel für III[a] bietet, sehr leichten Schrittes hinweg; er berührt die Dinge mit seinen Fingerspitzen, ohne sie anzufassen. Es genügt ihm, uns zu sagen, daß כתוב mit פרשה und ענין gleichbedeutend und daß אוכל נפש בפסח auch ein ב״א מכ״א sei. In einer Glosse, die übrigens in unserer Handschrift im Texte steht, nimmt er von Meïlah 18[a] Notiz, identifiziert מ״מ mit ב״א und erklärt in fliegender Eile den Unterschied zwischen ב״א und אם למסורת. Bei der Erklärung des Beispieles für III[b] ist Zarfati womöglich noch

wortkarger; er spricht bloß von der Unterscheidung zwischen שילוח טמאים und נרות; den Sifré zu erwähnen, hat er keine Zeit, er wirft bloß zwei Fragen auf, welche schon, wie in den Noten der neuen Ausgabe richtig bemerkt ist, der RABD gestellt und beantwortet hat. Nach dieser Probe ist wohl Jeder in der Lage, sich ein Urteil darüber zu bilden, inwieweit der Kommentar דרך הקדש zur Baraitha des Sifra es verdient, eine Bereicherung unserer hermeneutischen Litteratur genannt zu werden.

Berichtigung.

Seite 7, letzte Zeile muß es heißen III, 2 *b*: Der exegetische Spezies-Induktionsschluß.

Inhalt.

Bericht des Kuratoriums.

Wir freuen uns berichten zu können, daß der Vorstand der israelitischen Kultusgemeinde in Lemberg unserer Lehranstalt die ihr im Vorjahre aus Anlaß der beabsichtigten Gründung einer eigenen Lehrerbildungsanstalt entzogene Subvention von 1000 *K* von diesem Jahre ab von Neuem zugewendet hat, und daß Herr Samuel Edler von Horowitz wieder in unser Kuratorium eingetreten ist.

Unsere Lehranstalt hat durch das im November vorigen Jahres erfolgte Ableben des Herrn Lektors Meier Friedmann einen großen Verlust erlitten. Die Bedeutung Lektor Friedmanns als Gelehrter und Forscher findet im nachfolgenden Berichte unseres Herrn Rektors die gebührende Würdigung. Dem Verstorbenen bleibt für seinen besonderen Pflichteifer, für seine hingebungsvolle Liebe zu seinem Amte wie zu seinen Schülern ein dankbares Angedenken gesichert.

Wir haben die durch den Tod des Herrn Lektors Friedmann vakante Lehrkanzel für Midrasch über einstimmigen Vorschlag unseres Professorenkollegiums mit Herrn Dr. Vigdor Aptowitzer, einem ehemaligen Hörer unserer Lehranstalt, besetzt und geben der Erwartung Raum, daß seine Wirksamkeit an unserer Lehranstalt eine segensreiche sein wird.

Zu unserem größten Bedauern ist Herr Wilhelm Freiherr von Königswarter, welcher seit dem Ableben seines seligen Vaters, dem Mitbegründer und ersten Präsidenten unserer Lehranstalt, dem Kuratorium angehörte, infolge Domizilwechsels aus demselben geschieden.

Herr Baron Königswarter hat gelegentlich seines Austrittes aus dem Kuratorium unserer Lehranstalt eine Spende von 10.000 *K* zukommen lassen, deren Zinsen für Anstaltszwecke zu verwenden sind. Indem wir dem hochherzigen Spender hierfür an dieser Stelle nochmals aufrichtigen Dank sagen, geben wir dem Wunsche und der Hoffnung Ausdruck, ihn bei einer etwaigen Wiederkehr nach Wien in unserer Mitte wieder begrüßen zu dürfen.

Das Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn hat uns wie im Vorjahre eine Subvention von 1000 *K* zugesprochen, wofür wir demselben unseren aufrichtigen Dank zum Ausdrucke bringen.

Die unseren Hörern zuerkannten Stipendien verschiedener Stiftungen weist der Bericht unseres Herrn Rektors aus.

Wir haben zwei Hörern des ersten Jahrganges, welche vom Genusse der Schorrschen Stipendien stiftbriefmäßig ausgeschlossen sind, aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann- und Moriz Freiherrn von Königswarterschen Widmungen Unterstützungen gewährt und aus demselben Fonde unserem Rektorate für absolvierte Hörer, die noch keine Anstellung erhielten, den Betrag von 400 *K* zur Verfügung gestellt.

An Subventionen gingen ein: Von der hohen Regierung 10.000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Wien 8000 *K*; vom löblichen Kuratorium des mährisch-jüdischen Landesmassafonds in Brünn 1000 *K*; vom löblichen Vorstande der israelitischen Kultusgemeinde in Prag 1300 *K*; von der löblichen Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen 1260 *K*.

An Jahresbeiträgen erhielten wir vom Herrn Max Ritter von Gutmann und von einem ungenannt sein Wollenden je 500 *K*, wofür wir denselben bestens danken.

Wien, im Juli 1909.

Das Kuratorium.

Das Kuratorium der israelitisch-theologischen Lehranstalt:

Moriz Edler von Kuffner, Präsident.
Theodor Ritter von Taussig, I. Vizepräsident.
Emil Karpeles, Kassier.
Oberrabbiner Dr. Moritz Güdemann.
David Ritter von Gutmann.
Samuel Edler von Horowitz in Lemberg.
K. k. Landesschulrat Dr. Gustav Kohn.
Landesrabbiner Dr. B. Placzek in Brünn.
Dr. Arnold Rosenbacher in Prag.
Rabbiner Dr. Abraham Adolf Schmiedl.
Dr. Adolf Stein, Kontrollor.
Dr. Alfred Stern, Präsident der isr. Kultusgemeinde in Wien.

Gebarungsausweis für das Verwaltungsjahr 1908.

Einnahmen.

		K	h
Zinsen vom Stammkapital, und zwar:			
K 270.000·— Juli-Rente à 4%	*K* 10.800		
fl. 115.000·— April-Rente à 4²/₁₀%	„ 9.660	20.460	—
Subventionen:			
Von der hohen k. u. k. Regierung	„ 10.000·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde in Wien, u. zw.: In barem	„ 4.800·—		
Als Äquivalent für die der Lehranstalt zur Verfügung gestellten Räumlichkeiten	„ 3.200·—		
Vom löbl. Kuratorium des mähr.-jüdischen Landesmassafonds in Brünn	„ 1.000·—		
Vom löbl. Vorstande der israel. Kultusgemeinde Prag	„ 1.300·—		
Von der löbl. Repräsentanz der Landesjudenschaft des Königreiches Böhmen	„ 1.260·—	21.560	—
Jahresbeiträge:			
Max Ritter von Gutmann	*K* 500·—		
N. N.	„ 500·—	1.000	—
Aus den Zinsen der Berthold Ritter von Gutmann- und Moriz Freiherr von Königswarterschen Widmungen		2.090	—
Zinsen vom Legate des sel. Herrn Sal. B. Berger in Lemberg		496	—
Zinsen vom Legate des sel. H. kais. Rates H. Klinger		20	—
Zinsen vom Legate Josef Zisarsky	*K* 8.—		
Laufende Zinsen bis 31. Dezember 1908	„ 2.68	10	68
Gebarungsdefizit		220	49
		45.857	17

Ausgaben.

	K	h
Gehalte	33.783	18
Neuanschaffungen für die Bibliothek	2.000	—
Drucklegung des Jahresberichtes	1.047	65
Äquivalent für die Anstaltsräume	3.200	—
Sonstige Spesen	2.937	01
Kontokorrent-Zinsen an die Bodenkreditanstalt	249	33
Unterstützungen an Hörer des I. Jahrg. u. Diverse	2.090	—
Remunerationen	550	—
	45.857	17

Geprüft und richtig befunden:

Dr. Adolf Stein m. p.
Kontrollor.

Moriz Edler von Kuffner m. p.
Präsident.

Bericht des Rektors.

Es ist ein Trauerjahr, über das wir zu berichten haben. Herr Lektor Meier Friedmann, der seit dem Sommersemester des Jahres 1893/94 unserem Lehrkörper angehörte, starb am 23. November v. J. Sein Hinscheiden bedeutet für die israelitisch-theologische Lehranstalt einen großen und schweren Verlust. Denn neben einer großen fachwissenschaftlichen Gelehrsamkeit zeichnete ihn eine seltene Lehrbegabung aus und, was für eine Anstalt, an welcher berufstreue, charakterfeste Rabbiner ausgebildet werden sollen, nicht hoch genug bewertet werden kann, eine Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung seines Lehrberufes, welche einen nachhaltigen erzieherischen Einfluß auf unsere Hörer ausüben mußte. Ein Agadist im klassischen Sinne des Wortes, verband er mit der Urwüchsigkeit des Autodidakten die ungekünstelte Beredsamkeit des Volksredners und Volkslehrers, so daß seine Vorträge auch vor der akademischen Jugend stets nach Inhalt und Form den Eindruck des Originellen hervorbringen mußten. Als Lehrer des Midrasch richtete er sein Hauptaugenmerk darauf, die Schätze der Agadah zu heben und die tiefsinnigen Aussprüche der alten Homiletiker für die moderne Kanzel fruchtbar zu machen. Seine Midrasch-Vorträge waren, was sie sein sollten: eine harmonische Ergänzung der homiletischen Übungen. Die Agadah war seine Domäne, aber von ihr aus beherrschte er auch die anderen Gebiete der jüdischen Wissenschaft, die er mehr oder weniger mit gediegenen großen und kleinen Arbeiten bereichert hat. Sein Name, der in der jüdischen Wissenschaft fortleben wird, ist und bleibt mit unserer Lehranstalt aufs innigste verwachsen. Wir werden ihm ein dankbares lieberfülltes, treues Gedenken bewahren; die spätesten Generationen noch werden sich mit ihm segnen.

Am 25. November wurde er von seinen Schülern zu Grabe getragen. An seiner Bahre und an seinem Grabe fand die tiefe Trauer um ihn, aber auch die volle Würdigung seiner Verdienste ihren Ausdruck. Dem Lehrkörper kondolierten die Schwesteranstalten des In- und Auslandes und zahlreiche Privatpersonen.

An die Stelle des Heimgegangenen wurde Herr Dr. V. Aptowitzer, der an unserer Lehranstalt seine Ausbildung gefunden und sich durch mehrere Publikationen vorteilhaft in die Litteratur eingeführt hat, als Lektor für Midrasch berufen.

Lektor Friedmann schied nicht aus dem Leben, ohne einen alten tiefgehegten Herzenswunsch erfüllt zu sehen. Die Talmudschule des von Adolf Jellinek, gesegneten Andenkens, dem genialen, hochverdienten Prediger gegründeten Beth ha-midrasch, an welcher Friedmann Jahrzehnte hindurch erfolg- und segensreich als Lehrer gewirkt hatte, entsprach seit der Eröffnung der israelitisch-theologischen Lehranstalt nicht mehr ganz ihrer Aufgabe. Seit Jahren wurde in diesen Berichten immer wieder auf die Notwendigkeit hingewiesen, den Talmudunterricht an dieser Schule derart zu erweitern, daß sie als Proseminar dienen könnte. Der Vorstand der israelitischen Kultusgemeinde hat allmählich diese Notwendigkeit erkannt und am Ende des vorigen Schuljahres den Beschluß gefaßt, die bisherigen sechs Wochenstunden für Talmud auf elf auszudehnen. Für diesen hochherzigen Beschluß sprechen wir dem wohllöblichen Vorstande auch an dieser Stelle unseren herzlichen Dank aus.

Im letzten Jahre wurde Herr Dr. Zwick, bisher Rabbiner in Mähr.-Kromau, nach Ung.-Hradisch berufen. Über die diesjährigen Rabbinerprüfungen, welche auf die letzten Tage des Schuljahres anberaumt werden mußten, können wir erst im nächsten Jahre berichten.

Am 15. Juli 1908 haben die Herren stud. phil. Zalkie Brandes, stud. phil. Isak Menscher, stud. phil. Chaim Schapira, am 2. April d. J. die Herren stud. phil. Arpad Hirschberger und stud. phil. Alexander Kristianpoller ihr Tentamen abgelegt. In diesem Jahre wurden sieben Hörer zum Tentamen zugelassen.

Am 10. November 1908 feierte Herr Rabbiner Dr. F. Rosenthal in Breslau seinen 70. Geburtstag; der Lehrkörper sendete dem um die talmudische Forschung hochverdienten Gelehrten die herzlichsten Glückwünsche.

Am 30. Mai d. J. beging der Chief Rabbi, Herr Dr. Hermann Adler in London seinen 70. Geburtstag; wir freuten uns, den gefeierten Jubilar begrüßen und beglückwünschen zu können.

Im abgelaufenen Schuljahre wurden an der israelitisch-theologischen Lehranstalt folgende Vorlesungen gehalten:

1. **Bibel und Exegese.** Ezechiel. Übungen über die Vulgata. Kursorische Bibellektüre: Jesaias 3 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*
Abraham ibn Esra's Kommentar zu Exod. 34—Lev. 19 . . . . 2 St. w
Prof. Dr. *S. Krauss.*

2. **Talmud, statarisch.** Chullin 89^b—117 . . . . . 6 St. w.
Der Rektor.
„ **kursorisch.** Abteil. A. Gittin 24—45 . . . 2 St. w.
Derselbe.
„ „ Abteil. B. Taanith 2—18. Im Wintersemester 4 St., im Sommersemester 2 St. w.
Prof. Dr. *S. Krauss.*

3. **Schulchan Aruch.** Joreh deah §§ 98—111 . . . . 2 St. w.
Der Rektor.

4. **Gaonäische Responsenlitteratur** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

5. **Homiletische Übungen** . . . . 1 St. w.
Derselbe.

6. **Midrasch.** Wintersemester. Einleitung in die Midraschim 1 St. w.
Lektor *M. Friedmann.*
Der wöchentliche Abschnitt aus Buber's Tanchuma . . . . 1 St. w.
Derselbe.
Sommersemester. Pesikta ed. Buber 1 St. w.
Lektor Dr. *V. Aptowitzer.*
Einleitung in die Pesikta . . . 1 St. w.
Derselbe.

7. **Hebräische Grammatik.** Abteil. A. Hebräische und aramäische grammatische Übungen mit der Lektüre ausgewählter aramäischer Stücke des Babylonischen Talmud . . . 1 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*
Abt. B. Das Verb . . . . 1 St. w.
Prof. Dr. *S. Krauss.*

8. **Jüdische Geschichte,** quellenmäßig von 190—304 . 2 St. w.
Derselbe.

9. **Liturgie.** Geschichte des Regen- und Taugebetes . 1 St. w.
Derselbe.

10. **Religionsphilosophie.** Die Propheten in der talmudischen Litteratur bei den Religionsphilosophen und bei Spinoza . . . . . 2 St. w.
Hofrat Prof. Dr. *D. H. Müller.*

In der Vorbildungsschule hatten wir im abgelaufenen Schuljahre keine außerordentlichen Hörer.

Nicht obligate Fächer.

Deutsche Sprache und Litteratur. Wintersemester. Übungen für Anfänger . . . . 1 St. w.
Übungen für Vorgeschrittene . 2 St. w.
Prof. Dr. *L. Singer.*
Sommersemester. Elemente d. Syntax 1 St. w.
Übungen im Lesen, Interpretieren und im freien Vortrage . . . . . 2 St. w.
Derselbe.

A. Namensverzeichnis der Hörer.

Name	Ort	Land
Andermann Hersch Wolf	Buczacz	Galizien
Brandes Zalkie	Tuczna	Galizien
Brawer Abrah. Jakob, Dr.	Stryj	Galizien
Deutsch Ernst	Pápa	Ungarn
Diamant Béla	Spácza	Ungarn
Friedmann Emil	Groß-Czakowitz	Böhmen
Gandz Salomon	Tarnobrzeg	Galizien
Haber Hersch	Wiznitz	Bukowina
Hahamu Noeh	Bucecea	Rumänien
Halberstamm Michel, Dr.	Brody	Galizien
Hirschberger Árpád, Dr.	Csejte	Ungarn
Kanarek H., Dr.	Rzeszów	Galizien
Kohn Isidor	Wien	Nied.-Österr.
Krausz Ignácz	Szirák	Ungarn
Kristianpoller Alex.	Lanowce	Rußland
Langermann Markus Samuel	Drohobycz	Galizien
Meiselsmann Benzion	Zaleszczyki	Galizien
Menscher Isak	Radautz	Bukowina
Pollak Israel	Haissin	Rußland
Rubin Chajim (ausgetreten)	Oswiecim	Galizien
Schapira Chaim	Buczacz	Galizien
Silberstein Süssie	Uhrynkowce	Galizien
Toch Artur	Nikolsburg	Mähren
Torczyner Harry, Dr.	Lemberg	Galizien
Winkler Mayer	Welyepolye	Ungarn
Wolff Bernhard	Misslitz	Mähren
Wolfshaut Haim	Bacâu	Rumänien
Zifrinovits Avram, Dr.	Piriatin	Rußland

B. Verzeichnis der gespendeten Bücher.

Abeles Arm., Dr., Rabbiner, Wien.

Seine: Festrede.
Sein: Das Hahnopfer.

Alliance Israélite Univ., Paris.

Ratner: אהבת ציון וירושלים: מס׳ פסחים
האשכול VI.
זכרון לראשונים
חקרי לב ח״ג
Theodor: מדרש בראשית רבה IV.
שערי המעלות
Ginsburger: Juden in Basel.
Günzig J.: Rabbi Isr. Baal-Schem.
Rawicz M.: Traktat „Chulin".
Strack L. H.: Einleitung i. d. Talmud.
Wünsche: Isr. Lehrhallen.

Alliance Israélite Univ., Berlin.

Ihr: Bericht 1908.

Allianz, Israelitische, Wien.

Lazarus M.: Erneuerung des Judentums.
Strack H. L.: Einleitung i. d. Talmud.

Appel M., Rabbiner, Karlsruhe.

Seine: Rede.

Aptowitzer V., Lektor, Dr., Wien.

בר כוכבא
תקופת החנים
Sein: Josef Kohlers Darstellung des talmudischen Rechtes.
Seine: Besprechung üb. Fiebig Mišna.
Sein: Die talmudische Literatur der letzten Jahre.
Sein: Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur II.

Bacher W., Dr., Prof., Budapest.

Sein: תרגום ערבי על ס׳ איוב

Brettholz U., Dr., Rabbiner, Triest.

Seine: Predigten.

Collegio Rabbinico Italiano.

Ihr: Jahresbericht.

Daiches Samuel, Dr., London.

Sein: Tetragrammaton יהוה.
Sein: Jewish Codes and Codifiers.

Frankfurter M., Dr., Rabbiner, Daruvar.

Seine: Religionsdisputation zu Tortosa.

Friedmann M., Lektor, Wien.

Marcus Ahron: Vortrag.

Funk S., Dr., Rabbiner, Boskowitz.

Sein: Für den Kaiser.

Goldfahn, Dr., Rabbiner, Bács-Topolya.

ש״ע ח״מ
ש״ע יו״ד

Grün, Dr., Wien.

Michaelis J. D.: Orientalische und Exegetische Bibliothek.

Hebrew Union College, Cincinati.

Twenty-Fifth Anniversary Catalogue.

Israelsohn J., Kiew.

Sein: פי' על ס' ירמיה לר' י' בן בלעם

Kahana Abr., Kiew.

Sein: לקורות היהודים בקיוב ח"א
מלון רוסי — עברי

Krauss Samuel, Dr., Prof., Wien.

Sein: Bad u. Badewesen in Talmud.
Sein: Sklavenbefreiung.
Fürst Alfr.: Sitten und Gebräuche einer Judengasse.

Landesrabbinerschule, Budapest.

Ihr: Jahresbericht 1908.

Landeslehrer-Präparandie, Budapest.

Ihr: Jahresbericht 1905/6, 1906/7, 1907/8.

Löw Immanuel, Oberrabbiner, Szeged.

Sein: Aramäische Schlangennamen.
Sein: Lexikalische Miszellen "כותח".
Sein: Sōšannā.

Mieses Josef, Dr., Rabbiner, Przemysl.

Seine: Predigten.

Müller D. H., Hofrat Prof. Dr., Wien.

Abrahams M. A.: Bibliography 1905 bis 1906.
Archiv f. österr. Geschichte XCVIII/$_1$.
Archiv f. systematische Philosophie XII/$_1$.
Bernstein: Jüdische Sprichwörter.
Friedmann M.: S'Rubabhel.
Fromer: Das Wesen des Judentums.
Girard: Gesch. des röm. Rechtes II.
Goldmann Art.: Das Judenbuch der Scheffstraße zu Wien.
Halevy J.: La Guerre de Sarsa-Dēngēl contre les Falachas.
Haupt P.: Nahum.
Haupt P.: The name Istar.
Haupt P.: Xenophon's account of the Fall of Nineveh.
Haupt P.: Notes on Esther.
Heinrich P.: Gebetbuch aus Jemen.
Hilprecht H. V.: Peters-Hilprecht Controversy.
Isopescul: Prophet Malacias.
Jerusalem Edm.: Teilnahme Österr. am ersten nord. Kriege.
Kretschmer P.: Remus und Romulus.
Kubitschek W.: Samml. antiker und byzantinischer Münzen.
Littmann E.: Sternensagen.
Maas P.: Chronologie der Hymnen des Romanos.
Mitteilungen der anthropolog. Ges. XXXVII/2, 3.
Müller D. H.: Über d. poetische Form der Reden im Johannes Evang.
Müller D. H.: Minäisch-griechische Inschrift von Delos.
Müller D. H.: Johannes-Evangelium.
Müller D. H.: Die Par. 280—282 des Kodex Hamurabi.
Musil A.: Arabia Petraea III.
Posnanski A.: Schiloh.
Schmidt Konr.: Semiten als Träger der ältesten Kultur Europas.
Schorr M.: Par. 280—282 des Gesetzbuches Hamurabi.
Sitzungsberichte der Akad. der Wiss. 1907—1908.
Strzygowski J.: Amra u. s. Malereien.
Wessely C.: Papyruskunde.

Perles F., Dr., Rabbiner, Königsberg.

Sein: Zur Erklärung der Testamente der zwölf Patriarchen.

Pollak H. M., Wien.

5 Teile Bibel.

Posnanski S., Dr., Warschau.

Sein: אנשי קירואן
Sein: ענינים שונים הנוגעים לתקופת הגאונים
Sein: Un comment. sur Job.
Sein: The Karaite Literary opponents of Saadiah Gaon.

Ritter A. L., Oberrabbiner, Rotterdam.

Mulder S. J: מורה דרך להורות לבני ישראל
העתקת כתבי קדש

Salfeld S., Dr., Rabbiner, Mainz.

Geschichte der Mainzer Synagoge.

Salvendi A., Dr., Bezirksrabbiner, Dürkheim.

אהל יצחק
אור בהיר
חותם תכנית
ילקוט ישראל
מעשה טוביה 1908
סדור מנהגים
פרקי היכלות
קול על המים
תולדת יצחק עה"ת

Der Israelit 1908.

Seminar jüd. Theolog., Breslau.

Sein: Jahresbericht 1909.

Seminar, Rabbiner-, Berlin.

Sein: Jahresbericht 1907/08.

Aus dem Nachlasse des Herrn Selig Schanzer durch Herrn Dr. Josef Schanzer, Hof- und Gerichts-advokat, Pilsen.

3 Teile אוצר השרשים
אורים ותומים
Frank: אלדד הדני
ר' אלפס I—III
בחינת עולם
בית שמואל
בני יונה
הגדה ש"פ: מהגר"א
הגדה ש"פ: וואלף היידענהיים
דברי אמת
זרע יעקב: דרוש
Wien: חובת הלבבות
Lemberg: חובת הלבבות
חיי אדם
חכמת אדם
ח' מהרם ברבי
חי' הלי' ר' מאיר שיף
ס' החיים: „אלי דינים פון פריידן"
החינוך
חמשה שימות
ס' חסידים
חק יעקב
Wien: ד' טורים
יד החזקה I—IV.
יסודי הדת
ירושלמי ס' מועד
הכוזרי
כנפי יונה
כרתי ופלתי
לקוטי צבי
מאיר עיני חכמים
מדרש רבות
מזרחי מערבי
מחזור לכל השנה I—III
מחצית השקל
מלאכת מחשבת
מעיל צדקה שו"ת
Prag: משניות
נודע ביהודה
נחלת יהושע
נחלת שבע
סדר הסליחות של שובבים
Fürth: עין יעקב
עקידת יצחק I—V.
עקרים
ערוך הקצר
פרקי ר' אליעזר
צמח צדק שו"ת
קול יהודה
קינות 1609
קרבן נתנאל
שיבת ציון שו"ת
ר' ש"ע
שבע שיטות להרשב"א
חי' הרשב"א על ב"ק, ברכות
מהרש"א עה"ת
מהרש"א על ש"ם
שמן רקח שו"ת
שני לוחות הברית

Schmidt: ש״ם
שערי דורא
שערי חכמה
תולדות אהרן
Wien 1794 תורה I—V
תורה עם פי׳ הרמבן
תורת הבית
תיקון נפש
תרומת הדשן

Schwarz A., Rektor Prof. Dr., Wien.

Seine: Trauerrede auf Lektor M. Friedmann.

Stadtbibliothek Frankfurt a. M.

Ihr: Bericht.
Ihr: Zugangsverzeichnis.

L. Della Torre, Brüder, Padua.

Della Torre: ס׳ תהלים
Della Torre: J. Salmi volgarizzati sul testo Massoretico I.
Della Torre: Orazioni per ordinazioni Rabbiniche.
Della Torre: La Parola Israelitica orazioni tre.
Della Torre: Orazioni due per ordinazioni Rabbiniche.
Della Torre: Poësies Hébraiques.
Della Torre: Pensieri sulle lezioni Sabbatiche del Pentateuco.
Della Torre: Orazioni Postume.
Della Torre: Scritti Sparsi I. II.

Tsernowitz, Odessa.

Sein: דין וחשבון של הישיבה הגדולה באודיסא

Unger J. J., Dr., Rabbiner, Iglau.

Seine: Gesammelte Aufsätze.

Ung. Isr. Literaturgesellschaft, Budapest.

Ihr: Jahrbuch 1909.
Kecskeméti: A zsidó irodalom tőrténete II.

Year Book of American Rabbis.

C. Verzeichnis der gekauften Bücher.

אגרות ושו"ת הרמב"ם — 1545
אדרת אליהו על הסמ"ג והרא"מ
אהבת ציון וירושלים: פסחים
אם הבנים
האשכול .VI
בית יצחק על מס' מגילה
בית ישחק
בית ישראל
בן יאיר
בני יוסף
בני יצחק
ברכת המזון — V. 1604
הגדה ש"פ עם פי' יוסף פאדווה — V. 1604
גן עדן: דקדוק — 1580 Marino:
דברי ריבות I—II — Satanow:
זכור לאברהם
חסד ואמת
יסודי חכמת ההגיון
ירושלמי — Luncz: 2. Lief.
ככבא דשביט
לוח ארץ ישראל תרסט — Luncz:
מאזנים למשפט
מגן גבורים
מוסדות תורה•שבע"פ
מחזור I—II כמנהג רומה — 1560
מחזור מנהג אשכנז' — Sabionetta-Kremona 1561
מקור חיים
משאת בנימין
ספיר יצירת העולם — Rubin:
ספרא דבי רב — 1908
ראשון לציון
שנות חיים
שירים: ביאליק
השלח — 1907, 1908
שני לוחות הפילוסופיא
שני מאמרי המשגל — Kroner:
תולדות ר' מנחם עזריה מפאנו
תורה וה' מגילות — Venedig 1561
תפארת אדם

Abulfathi Annales Samaritani.
Alf Leila wa-Leila.
Bach J.: Zeit- und Festrechnung der Juden.
Beer G.: „Sabbat".
Berliner A.: Randbemerkungen zum Siddur.
Brockelmann C.: Grundriß der semit. Sprachen.
Brody H.: Widerspricht d. Zionismus unserer Religion? 2. Aufl.
Buber M.: Ekstatische Konfessionen.
Budde G.: Philosoph. Lesebuch. 3 Ex.
Burkhardt Ed.: Fundamentierung der Religionsphilosophie.
Clemen C.: Die Entwicklung der christl. Religion innerhalb d. N. T.
Cohn L.: Philo von Alexandr. I.
Davidsohn Isr.: Parody in jewish Literature.
Deissmann Ad.: Licht von Osten.
Dillmann A.: Das christliche Adambuch.
Dissertationen, 243 Stück.
Eckertz E.: Heine u. s. Witz.
Ehrlich A. B.: Genesis und Exodus.
Enzyklopädie des Islam I.
Epstein M.: Prozessuale Rechtgrundsätze der Juden.
Fiebig Paul: Die Aufgaben der N. T.-Forschung in der Gegenwart.
Friedländer M.: Synagoge u. Kirche.

Fromer J.: Der Organismus d. Judentums.
Gerlach H.: Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa.
Gibbon D. Edouard: Histoire de la Decadence et de la Chute de L'Empire Romain. 13 Bde.
Goldmann: Ölbau in Palästina.
Gomperz Th.: Essays u. Erinnerungen.
Gregory C. R.: Das Freer-Logion.
Gressmann H.: Altorient. Texte und Bilder. I. II.
Grünau H.: Drama aus dem jüdischen Leben.
Guttmann: Kant und das Judentum.
Hartmann M.: Der Islamische Orient.
Handbuch der klassischen Altertumswissensch. VII/1.
Hauser: Hiob.
Hertlein E.: Der Daniel d. Römerzeit.
Hess M.: Jüdische Schriften.
Hillel T.: Festpredigten III.
Hinneberg P.: Die Kultur d. Gegenwart III/1.
Hirsch S. R.: Gesammelte Schriften IV.
Hoenicke G.: Das Judenchristentum im I. und II. Jahrhundert.
Hölscher G.: Geschichte der Juden in Palästina.
Jacob B.: Die Abzählungen in den Gesetzen d. Bücher Leviticus u. Numeri.
Jahn G.: Die Bücher Esra-Nehemja.
Jahrbuch der Jüd. Literar. Gesellschaft V.
Jahuda S.: Die Unechtheit d. samar. Josuabuches.
Jakut, Mugan al-buldan. 10 Bde.
Die Juden in Österreich.
Jüdische Fragen.
Julians philos. Werke.
Kalweit P.: Die Stellung der Religion im Geistesleben.
Kann J.: Erez Israel.
Kappstein Th.: Moderne Theologie und Kultur.
Klostermann Aug.: Schulwesen im alten Israel.
Kohut Ad.: Geschichte d. deutschen Juden.
Koran, arab. Text.
Kroner: Vom Messias. Kulturphilosophische Essays.
Lazarus M.: Erneuerung d. Judentums.
Lehman E.: Mystik im Heidentum und Christentum.
Lewkowitz J.: Judentum u. moderne Weltanschauung.
Lidzbarski M.: Ephemeris II 3.
Lotz W.: Hebr. Sprachlehre.
Löhr M.: Die Stellung des Weibes zur Jahwe-Religion.
Mader J : Einl. i. d. Alte u. Neue Test.
Manuskript: Lurja-Gebete.
Manuskript: מחזור.
Marmorstein: Talmud und N. T.
Marquardt J.: Privatleben d. Römer. I—II.
Meisels S.: Westöstliche Miszellen.
Mommert C.: Siloah, Brunnen, Teich, Kanal zu Jerusalem.
Müller D. H.-Schlosser: Die Haggadah von Sarajewo.
Naville Th.: L'Égalite des deux tables.
Niedlich J.: Religionsgeschichtliche Tabellen.
Pauly: Zohar II.
Porges N.: Josef Bechor Schor.
Rappoport Ch.: Palästinastudien.
Roberts R.: Das Familien-, Sklaven- und Erbrecht im Coran.
Rothstein: Juden und Samaritaner.
Ruzicka R.: Konsonantische Dissimilation.
Seeberg Alfr.: Die Didache d. Judentums.
Sippurim: ed. Pascheles I—IV. 1. Aufl.
Spinoza: Theolog. pol. Traktat. 10 Ex.
Spinoza: Sämtl. Werke. 3. Aufl.
Sulamit: VI. Jahrg. Nr. 9.
Temple de Jerusalem.
Tertulliani V. XX, P. 1.
Thesaurus linguae lat. III/3, III/4. IV 5.
Ueberweg-Heinze: Geschichte der Philosophie des 18. u. 19. Jahrh.

Weinberg M.: Ewige Weisheit.
Weber Otto: Ed. Glasers Forschungsreisen.
Wellhausen: Das Evangelium Johannes.
Westphal: Jahwe's Wohnstätten.
Winter-Wünsche: Mechilta.
Wörterbuch: Griechisch-Deutsch zum N. T.
Wundt W.: Logik III.
Wünsche: Aus Israels Lehrhallen III 1, 2.
Zangwill Isr.: Träumer d. Ghetto. I—II.
Zuckermandel: Tosefta. I. B.

Die israelitisch-theologische Lehranstalt spricht ihren wärmsten Dank aus für die Beweise herzlichen Wohlwollens und freundliche Teilnahme, die ihr von verschiedenen Seiten entgegengebracht wurden.

Aus der Osias Schorrschen Stiftung erhielten 19 Hörer ein Stipendium von je 600 *K*.

Aus der Elisabeth Ungar-Stiftung erhielten zwei Absolventen und ein Hörer ein Stipendium von je 600 *K*.

Aus der Baron Jonas von Königswarter-Stiftung erhielten zwei Herren ein Stipendium von je 900 *K*.

Aus der Goldental-Stiftung erhielt ein Hörer ein Stipendium von 100 *K*.

Aus der Sigmund Edler von Wertheimstein-Stiftung erhielten drei Hörer ein Stipendium von je 84 *K*.

Die israelitische Gemeinderepräsentanz in Prag verlieh zwei Hörern ein Israel Simon Frankel-Stipendium von je 300 *K* und einem Hörer ein Koppelmann- und Esther Frankelsches Stipendium von 163 *K*.

Ein Hörer aus Mähren erhielt das Josef Ornsteinsche Stipendium im Betrage von 400 *K*.

Das Schuljahr 1909/1910 nimmt Donnerstag den 14. Oktober seinen Anfang; die Aufnahmeprüfungen, zu welchen nur die früher schriftlich Angemeldeten zugelassen werden können, finden Donnerstag den 14. und Freitag den 15. Oktober statt. Die Vorlesungen beginnen Sonntag den 17. Oktober.

Wien, Juli 1909.

Der Rektor:

Prof. Dr. A. Schwarz.

